

الناشر

المكتبة السلفية

٢١ شارع الفتح بالروضة ـــ القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

فهرس

الجزء الأول من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الأمير

صفحة

صفحة

فهرس

الجزء الثانى من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الأمير

صفحة

صفحة

صفحة

فهرس

الجزء الثالث من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الأمير

صفحة

فهرس

الجزء الرابع من العدة للسيد محمد بن إسماعيل الأمير

صفحة

صفحة

العُدَّة

حاشية العلامة السيد محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني

على

إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام

للعلامة ابن دقيق العيد

الجزء الأول

الطبعة الأولى : ١٣٧٩هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩هـ

الناشر

المكتبة السلفية

٢١ شارع الفتح بالروضة ـــ القاهرة ، تليفون ٨٤٠٣٦٤

التعريف بهذا الكتاب

إن أحاديث الأحكام التى قام عليها بنيان الفقه الاسلامى — بعد كتاب الله عز وجل — قد أفردها الأئمة بالتأليف . والمتداول منها فى أيدى الناس الآن ثلاثة كتب : كبير ، ومتوسط ، وصغير

فالكتاب الكبير فى أحاديث الأحكام هو كتاب (المنتقى) للامام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحرّانى (٥٩٠ — ٦٥٢) جد شيخ الاسلام تقى الدين أحمد بن تيمية . تضمن خمسة آلاف حديث وتسعا وعشرين حديثا هى أدلة الفقه الاسلامى فى أقوم مذاهبه ، والمرجع الثانى بعد القرآن فى التشريع والقضاء وآداب المجتمع عند المسلمين . وكان قد ألف قبله كتاب (الاحكام الكبرى) فى عدة مجلدات ، ثم انتقى منه هــذا الكتاب النفيس . وقد شرحه القاضى محمد بن على الشوكانى (١١٧٣ — ١٢٥٠) بكتابه (نيل الاوطار) وأحاط فيه بأحاديث كل باب كإحاطة فتح البارى للحافظ ابن حجر بمثل ذلك فيما يتعلق بصحيح البخارى

والكتاب الأوسط فى أحاديث الأحكام هو كتاب (بلوغ المرام) للحافظ شهاب الدين أحمد بن على ابن حجر العسقلانى (٧٣٣ — ٨٥٢) تضمن ألف حديث وخمسمائة وستة وتسعين حديثا . وقد شرحه مؤلف هذه الحاشية علامة اليمن فى القرن الثانى عشر البدر السيد محمد بن اسماعيل الامير الحسنى الصنعانى (١٠٩٩ — ١١٨٢) بكتابه الشهير المسمى (سبل السلام) ، وقد عرف الناس منـه غزارة علمه وسداد حكمه ، وسيرون ذلك وأكثر منه عند صدور حاشيته هذه التى سيأتى وصفها

أما الكتاب الثالث وهو أوجزها ، وأصحها وأقدمها ، فكتاب (العمدة) للامام حافظ الاسلام ، تقى الدين عبد الغنى بن عبد الواحد المقدسى الجماعيلى ثم الدمشقى (٥٤١ — ٦٠٠) ، وهو يشتمل على ٤١٩ حديثا من أعلى أنواع الصحيح ، مما اتفق على إخراجه الشيخان البخارى ومسلم فى صحيحيهما ، فكان كتابه هذا عمدة الأحكام

حقا ، وكان كتابا قريبا لطالب العلم المبتدئ والمتوسط ، ولا يستغنى عنه المنتهى والمتبحر ، لذلك كان جديرا بأن يحفظ ويقتنى

وقد كان من إخلاص مؤلف (العمدة) لله سبحانه فى جميع أعماله أن قيض لكتابه هذا شارحا وقف حياته — فى القرن السادس — على خدمة العلم الاسلامى حتى كان من صفوة أعلامه ، وهو الإمام تقى الدين محمد بن على بن وهب القشيرى المعروف بابن دقيق العيد ، الذى جمع بين التقدم فى معرفة علل الحديث وحسن الاستنباط للاحكام والمعانى الشرعية من مصادرها فى كتاب الله جل وعز وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه ، مع المشاركة فى جميع العلوم التى تتصل بذلك . وحسبُ ابن دقيق العيد بيانا لفضله شهادة شيخه العز بن عبد السلام له بأنه أحد رجلين تفتخر بهما الديار المصرية فيما بين الاسكندرية وأقصى الصعيد . ثم شهادة شيخ الاسلام ابن تيمية لكتابه (الامام ، الجامع لأحاديث الأحكام) وهو فى موضوع شرحه هذا لعمدة الحافظ عبد الغنى ، فقال عنه شيخ الاسلام « إنه كتاب الاسلام ، وإنه ما عمل أحد مثله ، ولا الحافظ الضياء ، ولا جدى أبو البركات » . فابن دقيق العيد الذى بلغ هذه المنزلة فى علم الأحكام وما تدور عليه من نصوص السنة ، كان من نعم الله على كتاب (العمدة) أن يكون هو القائم بشرحه ، فى سنوات نضوجه فى العلوم الاسلامية ، واستبحاره فى فقه السنة

وكان ظهور شرح ابن دقيق العيد للعمدة بطريقة الإملاء ، استملاه منه القاضى الوزير عماد الدين اسماعيل بن أحمد بن سعيد بن محمد بن الأثير الشافعى الحلبى المتوفى سنة ٦٩٩ ، فكان قاضى القضاة ابن دقيق العيد يشرح ويملى ، وتلميذه القاضى ابن الأثير يكتب ويستملى ، حتى خرجت هذه التحفة العلميـة النفيسة فى التشريع الاسلامى للوجود

ثم كان من نعمة الله على (العمدة) للحافظ عبد الغنى وشرحها (إحكام الأحكام) لابن دقيق العيد أن قام بكتابة هذه الحاشية العظيمة عليهما علامة اليمن ، ومحيى علوم السنة المحمدية فيها ، السيد البدر محمد بن اسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسنى

الصنعانى ، شارح كتاب بلوغ المرام للحافظ ابن حجر بكتابه الشهير (سبل السلام) وهو فى موضوع هذه الحاشية ، وذلك دليل على طول اشتغال ابن الامير الصنعانى بالعلوم التى يقوم بها فقه السنة . وكتاب (سبل السلام) وإن كان هو الذى فاز بالسبق فى انتشاره بالطبع ، إلا أن هذه الحاشية كانت عند مؤلفها أعزّ كتابيه وأسبقهما بالعناية والتأليف ، فقد بدأ رحمه الله بالعناية بها فى سنة ١١٣٤ عندما حج للمرة الثالثة فقرأ شرح ابن دقيق العيد للعمدة على العلامة محمد بن أحمد الأسدى مفتى مكة المكرمة ، وشرع من ذلك الحين بتقييد تعليقاته عليها إلى أن أتمها ، ومضى فى دراساته المتنوعة ومؤلفاته الكثيرة ومنها سبل السلام ، حتى إذا كان هذا العلامة الكبير هو الحجة والمرجع فى فقه السنة لعلماء اليمن وطلابها اقترح عليه فريق من أعيانهم تدريس كتاب ابن دقيق العيد ، فكانت الفرصة سانحة بذلك لتجديد تأليف هذه الحاشية ، وأطلق فيها لسان البسط والتفصيل لما أجمله فيها عند تأليفها الأول ، فجاء من هذه الدراسة الجديدة هذا الكتاب العظيم

وكان من الغبن والخسار أن يحرم المشتغلون بفقه السنة من الاطلاع على هذه الحاشية النفيسة ، فكتب حضرة العلامة الجليل صاحب الفضيلة الاستاذ الشيخ عبد الملك بن ابراهيم آل الشيخ الرئيس العام لهيئات الأمر بالمعروف فى الحجاز الى بعض معارفه فى اليمن يطلب اليهم أن يبحثوا له عن مخطوطة منها وأن يعهدوا الى بعض النساخ باستنساخها . ولما وصل علم ذلك الى حضرة صاحب الجلالة الملك سعود بن عبد العزيز حفظه الله أمر بأن يعم نفعها بالطبع ، فجزاهما الله خيرا عن العلم الاسلامى وأهله . والله الموفق

محب الدين الخطيب

ترجمة مؤلف العمدة

الإمام، حافظ الإسلام، تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي
أبو محمد الجمّاعيلي ثم الدمشقي

٥٤١ — ٦٠٠

عن تذكرة الحفاظ للحافظ الذهبي، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب
والبداية والنهاية للحافظ ابن كثير، وشذرات الذهب لابن العماد، ومعجم البلدان لياقوت

ملخصاً بقلم مُحبّ الدين الخطيب

هو الإمام الزاهد الصابر، حافظ الاسلام، وأحد الأعلام، المجاهد لإحياء مذهب السلف وإرجاع المسلمين إليه، أبو محمد عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور بن نافع ابن حسن بن جعفر الجماعيلي المقدسى

ولد فى جمّاعيل من جبل نابلس فى فلسطين — ردّ الله غربتها — فى ربيع الآخر سنة ٥٤١. ولما كان فى الثامنة من عمره استولى الصليبيون على البلاد المباركة، وكانت قبل ذلك فى حكم الظافر العبيدى، فما لبث أن هاجر منها الشيخ أبو العباس أحمد بن قدامة العمرى المقدسى (٤٩١ — ٥٥٨) والد الإمام الموفق (٥٤١ — ٦٢٠)، فرحل بالاسرة كلها فارّا بدينه وعزته الاسلامية الى دمشق بعد سنة ٥٥٠، وكان الحافظ عبد الغنى أسنّ من ابنى خالته موفق الدين عبد الله والشيخ أبي عمر بأربعه أشهر، فنزلوا فى دمشق فى مسجد أبى صالح ظاهر الباب الشرقى، ثم آذتهم رطوبة المياه فى منطقة الباب الشرقى فانتقلوا بعد سنتين الى سفح قاسيون، ولأن هذه الأسرة عرفت عند أهل دمشق بالصلاح والتقوى والعلم، أو لأنها أقامت أولا فى مسجد أبى صالح، سميت البقعة التى نزلوها من سفح قاسيون بالصالحية، ولا تزال تسمى بذلك الى الآن. وكانت تسمى قبلهم قرية الجبل

وكان الحافظ عبد الغنى قد بدأ — وهو فى جماعيل — بحفظ كتاب الله، وتلقى مبادئ العلوم الاسلامية، فلما استقرّوا فى دمشق واصل دراسته إلى أن بلغ العشرين، وأخذ فى

خلال ذلك عن علماء دمشق ، منهم أبو المكارم عبد الواحد بن أبي طاهر محمد بن المسلم بن الحسن بن هلال الأزدى الدمشقى (المتوفى فى جمادى الآخرة سنة ٥٦٥) ، وأبو عبد الله محمد بن حمزة بن أبى الصقر القرشى الشروطى الدمشقى (٤٧٩ — ٥٨٠) ، وأبو المعالى عبد الله بن عبد الرحمن بن أحمد بن على بن صابر الدمشقى (٤٩٩ — ٥٧٦) وغيرهم

ومن لدات الحافظ عبد الغنى فى الدراسة فى هذه الحقبة أخوه عماد الدين ابراهيم بن عبد الواحد (٥٤٣ — ٦١٤) وابن خالته شيخ الاسلام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (٥٤١ — ٦٢٠) ، وكان أخو الموفق الشيخ أبو عمر (٥٢٨ — ٦٠٧) أكبر منهم . ورأس الاسرة الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن قدامة (والد الموفق والشيخ أبى عمر) من أهل العلم والصلاح ، وبتوجيهه الى العلم والخير كانوا يتوجهون . وكان الشيخ أبو العباس قبل هجرته الى دمشق خطيبَ جماعيل وعالمها وزاهدها ، وهو المعلم الأول لشباب هذا البيت الطيب قبل هجرتهم معه الى دمشق و بعدها .

وفيما بين ستى ٥٦٠ و ٥٦١ قام الحافظ برحلة علمية الى بغداد بصحبة ابن خالته الموفق ، وكانا فى سن واحدة كما علمت . فقصدا أولا الشيخ الصالح العالم القدوة عبد القادر الجيلانى (٤٧١ — ٥٦١) ، قال الحافظ ابن كثير : فأنزلهما الشيخ عبد القادر عنده فى المدرسة ، وكان لا يترك أحدا ينزل عنده . ولكن توسم فيهما الخير والنجابة والصلاح فأكرمهما وأسمعهما ، فكانا يقرآن عليه كل يوم درسين ، فيقرأ الموفق من الخرقى ويقرأ الحافظ من الهداية . ثم توفى الشيخ بعد مقدمهما بخمسين ليلة رحمه الله . وكان ميل عبد الغنى الى الحديث وأسماء الرجال ، وميل الموفق الى الفقه ، فاشتغلا على الشيخ جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد بن على بن الجوزى الصديقى (٥١٠ — ٥٩٧) ، وعلى شيخ الحنابلة فقيه العراق ناصح الاسلام أبى الفتح نصر بن فتيان بن مطر النهروانى الشهير بابن المنى (٥٠٤ — ٥٨٣) ، وعلى مسند العراق هبة الله الحسن بن هلال الدقاق (٤٧٢ — ٥٦٢) ، والشيخ المسند أبى الفتح محمد بن عبد الباقى بن أحمد بن سليمان المعروف بابن البطى البغدادى (٤٧٧ — ٥٦٤) ، وأبى بكر بن النقور عبد الله بن محمد بن أبى الحسين أحمد بن محمد البغدادى البزاز (٤٨٣ — ٥٦٥) ، وأبى زرعة طاهر ابن الحافظ محمد بن طاهر المقدسى ثم الهمذانى (٤٨١ — ٥٦٦) ، وأبى بكر أحمد بن المقرب الكرخى (٤٨٠ — ٥٦٣) . وكانت مدة طلبهما العلم فى بغداد أربع سنين ، ثم عادا ، فدخل عبد الغنى الى مصر والاسكندرية سنة ٥٦٦ وأقام فيهما مدة ، ثم عاد الى دمشق

ثم قام برحلة أخرى الى الاسكندرية سنة ٥٧٠ ، وأقام فيها على الحافظ أبي طاهر عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم السلفى الاصبهانى (٤٧٢ — ٥٧٦) ويقدرون ما كتبه عنه فى مدة ثلاث سنوات بنحو ألف جزء . روى الحافظ ضياء الدين المقدسى عن أبى الثناء محمود بن همام قال : سمعت أبا عبد الله محمد بن أميرك الجوينى المحدث يقول : ما سمعت السلفى يقول لأحد « الحافظ » إلا لعبد الغنى المقدسى

ولما كان الحافظ عبد الغنى فى مصر فى هذه المدة سمع من أبى محمد عبــد الله بن برى النحوى (٤٩٩ — ٥٨٢) أحد أعلام العربية ، ومن على بن هبة الله الكامل وغيرهما . ثم عاد الى دمشق

وقام بعد ذلك برحلة طويلة الى الجزيرة والعراق وإيران ، فأخذ فى الموصل عن خطيبها أبى الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد القادر الطوسى ثم البغدادى (٤٨٧ — ٥٧٨) ، وفى همذان عن شيخ الاسلام الحافظ أبى العلاء محمد بن سهل العطار (٤٨٨ — ٥٦٩) ، وعبد الرزاق بن اسماعيل القومسانى

ثم بلغ اصبهان فلقى فيها شيخ الاسلام الحافظ أبا موسى محمد بن أبى بكر بن عمر بن أحمد ابن عمر المدينى الاصبهانى (٥٠١ — ٥٨١) ، والحافظ أبا سعد محمد بن عبد الواحد الصائغ الاصبهانى (المتوفى سنة ٥٨١) . وفى اصبهان حصل على الكتب الجيدة ، وكانت له فيها السيرة الحميدة ، والمكانة المرموقة ، بما رأوا من جليل علمه ، وعظيم تقواه . قال الحافظ عبد الغنى : أضافنى رجل باصبهان ، فلما قمنا الى الصلاة كان هناك رجل لم يصلّ ، فقيل هو من عباد الشمس ، فضاق صدرى . ثم قمت بالليل أصلى والشمسى يستمع ، فلما كان بعد أيام جاء إلىّ الذى أضافنى وقال : إن الشمسى يريد أن يسلم ، فمضيت اليه فأسلم ، وقال : من تلك الليلة لما سمعتك تقرأ القرآن وقع الاسلام فى قلبى . قال الضياء المقدسى : سمعت محمود بن سلامة الحرانى التاجر باصبهان يقول : كان الحافظ عبد الغنى نازلا عندى باصبهان وما كان ينام من الليل إلا قليلا ، بل يصلى ويقرأ ويبكى الى السحر . وقال : كان الحافظ يخرج فيصطف الناس فى السوق ينظرون إليه ، ولو أقام باصبهان مدة وأراد أن يملكها لملكها ، يعنى من حبهم له ، ورغبتهم فيه . وقال الحافظ الضياء : سمعت شيخنا الحافظ عبد الغنى يقول : كنت يوما باصبهان عند الحافظ أبى موسى ، فجرى بينى وبين أحد الحاضرين منازعة فى حديث ، فقال هو : فى صحيح البخارى ، فقلت : ليس هو فيه . فكتب الحديث فى رقعة ورفعها الى الحافظ أبى موسى يسأله عنه ، فناولنى الحافظ أبو موسى الرقعة وقال :

ما تقول ، هل هذا الحديث فى البخارى أم لا ؟ قلت : لا . فخجل الرجل وسكت

وفى اصبهان اطلع الحافظ عبد الغنى على كتاب الحافظ أبى نعيم المسمى (معرفة الصحابة) فألف كتابه (تبيين الإصابة ، لأوهام حصلت فى معرفة الصحابة) نقد به كتاب أبى نعيم فى مائة وتسعين موضعا . ثم اجتمع أعلام اصبهان وحفاظها فأملاه عليهم ، وكتب عليه شيخ الاسلام الحافظ أبو موسى المدينى ما نصه : « يقول أبو موسى عفا الله عنه : قلَّ من قدم علينا من الأصحاب من يفهم هذا الشأن كفهم الشيخ الامام ضياء الدين أبى محمد عبد الغنى بن عبد الواحد المقدسى ، زاده الله توفيقا . وقد وفق لتبيين هذه الغلطات ، ولو كان الدارقطنى وأمثاله فى الأحياء لصوبوا فعله ، وقل من يفهم فى زماننا ما فهم . زاده الله علما وتوفيقا » . ولكن بنى الخجندى فى اصبهان غضبوا من نقد الحافظ عبد الغنى لمفخرة بلدهم الحافظ أبى نعيم وثاروا عليه ، فاضطر الى أن يخرج من اصبهان مختفيا

ولما دخل فى طريقه الى الموصل سمع كتاب العقيلى فى الجرح والتعديل ، فثار عليه الحنفية بسبب ما فى هذا الكتاب عن أبى حنيفة ، فخرج منها أيضا خائفا يترقب

وواصل السير عائداً الى دمشق ، فتلقته بالبشر والحبور ، وأفاد شبابها من علمه الواسع ، وإيمانه القويم ، وسيرته الصالحة . قال الحافظ الضياء : كان شيخنا الحافظ لا يكاد أحد يسأله عن حديث إلا ذكره له وبينه ، وذكر صحته أو سقمه . ولا يسأل عن رجل من رجال الرواية والعلم إلا قال هو فلان ابن فلان ، ويذكر نسبه . قال الحافظ ابن رجب : وأنا أقول : كان الحافظ عبد الغنى المقدسى أمير المؤمنين فى الحديث . روى أبو طاهر بن اسماعيل بن ظفر النابلسى أن رجلا جاء الى الحافظ فقال : رجل حلف بالطلاق أنك تحفظ مائة ألف حديث . فقال : لو قال أكثر لصدق

قال الضياء : كان شيخنا الحافظ لا يكاد يضيع شيئا من زمانه بلا فائدة . كان يصلى الفجر ، ثم يلقن الناس القرآن ، وربما أقرأ شيئا من الحديث . ثم يقوم يتوضأ فيصلى ثلاثمائة ركعة بالفاتحة والمعوذتين الى قبل وقت الظهر ، ثم ينام نومة يسيرة الى وقت الظهر . ويشتغل بعد الصلاة إما بتسميع الحديث ، أو بالكتابة الى المغرب ، فان كان صائما أفطر بعد المغرب ، وإن كان مفطرا صلى من المغرب الى العشاء الآخرة ، ثم نام الى نصف الليل أو بعده ، ثم قام كأن انسانا يوقظه فيتوضأ ويصلى ، ثم يتوضأ ويصلى الى قرب الفجر ، وربما توضأ فى الليل سبع مرات أو ثمانيا أو أكثر ، ويقول : ما تطيب لى الصلاة إلا ما دامت أعضائى رطبة . ثم ينام نومة يسيرة الى الفجر . ولا يكاد يصلى صلاتين

مفروضتين بوضوء واحد

وفى يوم الجمعة كان يقرأ الحديث بعد صلاة الجمعة فى رواق الحنابلة من مسجد بنى أمية ، فيجتمع الناس عليه وإليه ، ويقرأ ليلة الخميس بمسجد دمشق أيضا فيجتمع خلق كثير . وكان رقيق القلب سريع الدمعة ، يقرأ ويبكى ، ويبكى الناس معه ، فحصل له القبول من الناس جدا ، ومن حضر مجلسه مرة لا يكاد يتركه . حتى حسده بنو الزكى والدولعى وفقهاء الشافعية وبعض الحنابلة ، وكان لذلك أثره فى الفتنة التى سنذكرها بعد

قال الضياء : وشاهدت الحافظ غير مرة بجامع دمشق يسأله بعض الحاضرين وهو على المنبر ، اقرأ لنا أحاديث من غير أجزاء ، فيقرأ الأحاديث بأسانيدها عن ظهر قلبه . وسئل : لم لا تقرأ الاحاديث من غير كتاب ؟ فقال : إنى أخاف العجب

قال الإمام الحافظ أبو اسحاق ابراهيم بن محمد العراقى : ما رأيت الحديث فى الشام كله إلا ببركة الحافظ عبد الغنى ، فان كل من سألته يقول : أول ما سمعت عليه ، وهو الذى حرضنى . وذكر جماعة من المحدثين

وكان الحافظ لا يرى منكرا إلا غيره بيده ، لا تأخذه فى الله لومة لائم . حدث أبو بكر بن أحمد الطحان قال : كان فى دولة الأفضل بن صلاح الدين قد جعلوا الملاهى على درج جيرون خارج الباب الشرقى من مسجد دمشق ، فجاء الحافظ فكسر شيئا كثيرا منها ، ثم جاء فصعد المنبر يقرأ الحديث ، فجاء اليه رسول من القاضى يأمره بالمشى اليه ، يقول : حتى يناظره فى الدف والشبابة . فقال الحافظ : ذلك عندى حرام . وقال : أنا لا أمشى إليه ، إن كان له حاجة فيجىء هو . ثم قرأ الحديث . فعاد الرسول فقال : يقول القاضى لا بد من المشى اليه ، أنت قد بطلت هذه الأشياء على السلطان . فقال الحافظ للرسول : ضرب الله رقبته ورقبة السلطان . قال : فمضى الرسول ، وخفنا أن تجرى فتنة . قال : فما جاء أحد بعد ذلك

وكان بعض أولاد صلاح الدين قد عملت لهم الطنابير وحملت اليهم ، وكانوا فى بعض البساتين يشربون . فلقى الحافظ الطنابير تحمل اليهم ، فكسرها ودخل المدينة . فلما خرج منها لحقه قوم بعصى ، وكان مع الحافظ رجل فلحقوا به ، فقال لهم : أنا ما كسرت شيئاً ، هذا الذى كسر (وأشار الى الحافظ) فاذا رجل يركض فرسا فترجل عن الفرس وقبل يد الحافظ وقال : يا شيخ ، الصبيان ما عرفوك

قلنا : كان الحافظ يقرأ الحديث بمسجد دمشق ويجتمع الخلق عليه وينتفعون بمجالسه ،

فوقع الحسد عليه من طلاب الدنيا كدأب أمثالهم فى كل زمان ومكان ، فشرعوا يعملون وقتا يجتمعون فى الجامع ويقرأ عليهم الحديث ليصرفوا الخلق عن مجلس الحافظ ، وكانوا يجمعون الناس من غير اختيارهم ، فهذا ينام ، وهذا قلبه غير حاضر . فأمروا الامام الناصح أبا الفرج عبد الرحمن بن نجم السعدى الواعظ الحنبلى (٥٥٤ — ٦٢٤) بأن يعظ تحت قبة النسر بعد صلاة الجمعة وقت جلوس الحافظ . فاتفق الحافظ والناصح أن يختلفا للوقت فيجلس الناصح بعد صلاة الجمعة ويجلس الطائفة بعد العصر . وفى إحدى الجمع دسوا رجلا ناقص العقل من بيت ابن عساكر فقال للناصح : إنك تقول الكذب على المنبر ، فضرب الناس ذلك الرجل ، وهرب فاختبأ فى الكلاسة ، وذهب مدبرو هذه المكايد الى الوالى وقالوا له : هؤلاء الحنابلة ما قصدهم إلا الفتنة ، واعتقادهم يخالف اعتقادنا . ثم جمعوا كبراءهم ومضوا الى الوالى فى القلعة وقالوا : نشتهى أن يحضر الحافظ عبد الغنى . قال الحافظ ضياء الدين المقدسى : وكان مشايخنا قد سمعوا بذلك فانحدروا الى دمشق - خالى الامام الموفق ، وأخى الإمام أبو العباس أحمد ، وجماعة الفقهاء - وقالوا للحافظ عبد الغنى : اقعد أنت لا تجئ فانك حاد ، ونحن نكفيك . فاتفق أنهم أرسلوا الى الحافظ من القلعة وحده فأخذوه ، ولم يعلم أصحابنا بذلك ، فناظروه ، وكان أجهلهم يغرى به ، فاحتد . وكانوا قد كتبوا شيئا من اعتقاداتهم وكتبوا خطوطهم فيه ؛ وقالوا له : اكتب خطك ؛ فلم يفعل ؛ فقالوا للوالى : الفقهاء كلهم قد اتفقوا على شىء وهو يخالفهم . وكان الوالى لا يفهم شيئا ؛ فاستأذنوه فى رفع منبره من مسجد دمشق ؛ فرفعوا ما فى الجامع من منبر للحافظ وخزانة ودرابزين وقالوا : نريد أن لا نجعل فى الجامع إلا صلاة أصحاب الشافعى ؛ وكسروا منبر الحافظ ومنعوه من الجلوس ؛ ومنعوا الحنابلة من الصلاة فى مقامهم فى الجامع . ثم ان الناصح ابن الحنبلى جمع السوقة وغيرهم وقال : إن لم يخلونا نصلى باختيارهم صلينا بغير اختيارهم . فبلغ ذلك القاضى - وكان هو صاحب الفتنة - فأذن لهم بالصلاة ؛ وخاف أن يصلى بغير إذنه . وكان الحنفية قد حموا مقصورتهم بالجند

ويقال إن المناظرة تناولت الاحتجاج لمذهب الخلف على مذهب السلف ؛ والدفاع عن مذهب التأويل ؛ وكان ذلك بحضور المعظم عيسى وصارم الدين برغش والى القلعة ؛ فلما ارتفعت الأصوات قال صارم الدين برغش للحافظ عبد الغنى : كل هؤلاء على ضلال وأنت على الحق ؟ قال : نعم

ثم ان الحافظ ضاق صدره ومضى الى بعلبك سنة ٥٩٥ فأقام بها مدة يقرأ الحديث ؛

وكان الملك العادل فى بلاد الشرق ، فقال أهل بعلبك للحافظ : ان اشتهيت جئنا معك الى دمشق ، نؤذى من آذاك . فقال : لا . ثم توجه الى مصر ، وفى طريقه بقى مدة بنابلس يقرأ الحديث . ثم مضى الى مصر

وفى آخر ولاية العزيز أبى الفتح عثمان ابن السلطان صلاح الدين (أى فى آخر سنة ٥٩٤) جاء شاب من دمشق الى مصر يحمل فتاوى المخالفين من الذين أثاروا الفتنة على الحافظ ومعه كتب الى العزيز عثمان بأن الحنابلة يقولون كذا (مما يشنعون به ويفترونه عليهم) ، وكان العزيز عثمان يتأهب للخروج الى الاسكندرية ، فقال لحامل الفتاوى والرسائل : إذا رجعنا من هذه السفرة أخرجنا من بلادنا من يقول بهذه المقالة . واتفق أن العزيز عثمان عدا به الفرس وهو خلف الصيد فشب به وسقط عليه فخسف صدره ومات

وأرسلوا الى الأفضل بن صلاح الدين ـ وكان بصرخد ـ فجاء وأخذ مصر ، وذهب الى دمشق ، فلقى الحافظ فى الطريق ، فأكرمه إكراما كثيرا ، وبعث يوصى به فى مصر

ولما وصل الحافظ الى مصر (أى الفسطاط وجامع عمرو) تلقى بالبشر والإكرام ، ونزل فيها على تلاميذه آل الطحان ، وأقام بها يسمع الحديث بمواضع منها وبالقاهرة . قال الحافظ ضياء الدين : سمعت شيخنا أبا الحسن على بن نجا الواعظ بالقرافة يقول على المنبر : لقد جاء الإمام الحافظ ، وهو يريد أن يقرأ الحديث ، فأشتهى أن تحضروا مجلسه ثلاث مرات ، وبعدها أنتم تعرفونه . فجلس أول يوم ـ وكنت حاضرا ـ بجامع القرافة فقرأ أحاديث بأسانيدها عن ظهر قلبه ، وقرأ جزءا ، ففرح الناس بمجلسه فرحا كثيرا ، فقال ابن نجا : قد حصل الذى كنت أريده فى أول مجلس

قال الضياء : وسمعت بعض من حضر مجلسه بمصر (أى بالفسطاط) بمسجد المصنع يقول : إن الناس بكوا حتى غشى على بعضهم . وقال بعض المصريين : ما كنا إلا مثل الأموات حتى جاء الحافظ فأخرجنا من القبور

وفى مدة إقامته الأخيرة فى مصر حدثت المجاعة والغلاء سنة ٥٩٦ والتى بعدها ، فبعث الملك الأفضل الى الحافظ بنفقة وقمح كثير ، ففرق الجميع ، حكى ذلك سليمان الأشعرى . وكان يخرج فى الليل بقفاف الدقيق الى منازل أهل العفة والكفاف فيضع قفة الدقيق أمام الباب ويقرعه ، فاذا علم بأن أهله جاءوا ليفتحوا ترك ما معه ومضى لئلا يعرف . وحكى رجل أنه شاهد الحافظ بمصر يطوى على الجوع ثلاث ليال يؤثر غيره بعشائه

وهذه السيرة ، مضافا اليها ما بهر به الناس من علمه وإيمانه وعظيم تقواه ، جعل له فى نفوس المصريين مكانة لا يعلى عليها . قال الحافظ ضياء الدين : كنا بمصر نخرج معه للجمعة فلا نقدر نمشى معه من زحمة الناس يتبركون به ويجتمعون حوله

ثم جاء الملك العادل وأخذ مصر ، فأكثر المخالفون من التحامل عنده على الحافظ . قال الضياء : وسمعت أن بعضهم بذل فى قتل الحافظ خمسة آلاف دينار

وروى ابو محمد فضائل بن محمد بن على بن سرور المقدسى قال : سمعتهم يتحدثون بمصر ان الحافظ دخل على الملك العادل فلما رآه قام له ، فلما كان اليوم الثانى من دخوله عليه جاء الأمراء الى الحافظ فى الفسطاط وقالوا : آمنا بكرامتك يا حافظ ، إن العادل قال : ما خفت من أحد ما خفت من هذا . فقلنا : أيها الملك ، هذا رجل فقيه ، إيش خفت من هذا ؟ قال : لما دخل ما خيل إلى إلا أنه سبع يريد ان يأكلنى

قال الضياء : وقرات بخط الحافظ فى كتاب كتبه الى دمشق : والملك العادل اجتمعت به وما رأيت منه إلا الجميل ، فأقبل علىّ وا كرمنى ، وقام لى والتزمنى ودعوت له . . الخ

ثم سافر العادل الى دمشق ، وبقى الحافظ فى مصر ، والمخالفون لا يتركون الكلام فيه . فلما أكثروا عزم الملك الكامل على إخراجه من مصر ، واعتقل فى دار سبع ليال فقال : ما وجدت راحة فى مصر مثل تلك الليالى

ويقول حفيده أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الغنى : حدثنى الشجاع بن أبى ذكرى الأمير قال : قال لى الملك الكامل يوما : ها هنا رجل فقيه قالوا إنه كافر . قلت : لا أعرفه . قال : بلى ، هو محدث . فقلت : لعله الحافظ عبد الغنى ؟ قال : نعم ، هذا هو . فقلت : أيها الملك ، العلماء أحدهم يطلب الآخرة ، والآخر يطلب الدنيا . وأنت ها هنا باب الدنيا ، فهذا الرجل هل جاء إليك ؟ أو أرسل اليك شفاعة ، أو رقعة يطلب منك شيئا ؟ قال : لا . فقلت : أيها الملك ، والله هؤلاء القوم يحسدونه ، فهل فى هذه البلاد أرفع منك ؟ قال : لا . فقلت : هذا الرجل أرفع العلماء ، كما أنت أرفع الناس ها هنا . فقال : جزاك الله خيرا

قال الأمير ابن أبى ذكرى : ثم إنى أرسلت رقعة الى الملك الكامل أوصيه بالحافظ ، فأرسل إلىّ : تجئ . فمضيت اليه ، وإذا عنده جماعة ، منهم شيخ الشيوخ - يعنى ابن حمويه - وعز الدين الزنجانى ، فقال لى الملك : نحن فى أمر الحافظ . فقلت : أيها الملك ،

القوم يحسدونه ، ثم بيننا هذا الشيخ ـ أعنى شيخ الشيوخ ـ وقلت : بحق كذا وكذا ، هل سمعت من الحافظ كلاما يخرج عن الاسلام ؟ فقال : لا والله ، ما سمعت عنه إلا كل جميل ، وما رأيته قط . ثم تكلم ابن الزنجانى فمدح الحافظ مدحا كثيرا ، ومدح تلاميذه ، وقال : أنا أعرفهم ، فما رأيت مثلهم . فقلت : وأنا أقول شيئا آخر . فقال : ما هو ؟ قلت : لا يصل إليه شيء يكرهه حتى يقتل من الأكراد ثلاثة آلاف . فقال : لا يؤذى الحافظ . فقلت : اكتب خطك بذلك . فكتب

وصدر الأمر من الملك الكامل الى الحافظ أن يكتب اعتقاده ، فكتب : أعتقد كذا لقول الله تعالى كذا ، وأقول كذا لقول رسول الله ﷺ كذا . . . حتى فرغ من المسائل التى يشنع بها المخالفون ، ويوغرون بها صدر الملك الكامل ، فلما وقف الملك الكامل على ما كتبه الحافظ قال : إيش فى هذا ؟ يقول بقول الله عز وجل ، وقول رسول الله ﷺ . وخلى عنه

ثم ثار عليه الفقهاء مرة أخرى وكتبوا الى الوزير صفى الدين بن شكر ، فأقر بنفيه الى المغرب ، فمات قبل وصول الكتاب

مؤلفاته :

الكمال فى معرفة الرجال (رجال الكتب الستة) . فى عشر مجلدات
المصباح ، فى عيون الأحاديث الصحاح . يشتمل على أحاديث الصحيحين ، فى ٤٨ جزءا
نهاية المراد ، من كلام خير العباد . فى السنن ، نحو ٢٠٠ جزء . لم يبيضه
اليواقيت . فى مجلد
تحفة الطالبين فى الجهاد والمجاهدين
الآثار المرضية ، فى فضائل خير البرية . أربعة أجزاء
الروضة . أربعة أجزاء
الذكر . جزآن
الاسرار . جزآن
التهجد . جزآن
الفرج . جزآن
محنة الامام أحمد . ثلاثة أجزاء

ذم الرياء . جزء كبير
ذم الغيبة . جزء ضخم
الترغيب فى الدعاء . جزء كبير
فضائل مكة . أربعة أجزاء
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . جزء
فضائل رمضان . جزء
فضائل عشر ذى الحجة . جزء
فضائل الصدقة . جزء
فضائل الحج . جزء
فضائل رجب . جزء
وفاة النبي ﷺ . جزء
الأقسام التى أقسم بها النبي ﷺ . جزء
كتاب الأربعين . جزء
كتاب الأربعين من كلام رب العالمين . جزء
كتاب الأربعين بسند واحد . جزء
كتاب الأربعين . آخر غير ما تقدم . جزء
اعتقاد الامام الشافعي . جزء كبير
الحكايات . سبعة أجزاء
أحاديث وحكايات كان يقرأها فى المجالس تزيد على مائة جزء
غنية الحفاظ فى تحقيق مشكل الألفاظ . فى مجلدين
الجامع الصغير ، لأحكام البشير النذير . لم يتمه
كتاب على صفة (من صبر ظفر) . كتب منه خمسة أجزاء ولم يتمه
ذكر القبور . جزء
مناقب عمر بن عبد العزيز . كلها بالأسانيد
الأحكام ، على أبواب الفقه . ستة أجزاء
العمدة فى الأحكام . مما اتفق عليه البخارى ومسلم . جزآن
دُرر الأثر . على حروف المعجم . تسعة أجزاء

سيرة النبي ﷺ . جزء كبير

الاقتصاد فى الاعتقاد . جزء كبير

النصيحة ، فى الأدعية الصحيحة . جزء

تبيين الإصابة ، لأوهام حصلت فى « معرفة الصحابة » نقد لكتاب أبى نعيم الاصبهانى . فى جزء كبير

حليته . وثناء الأكابر عليه :

كان رحمه الله ليس بالأبيض الأمهق ، بل يميل الى السمرة ، حسن الشعر ، كث اللحية ، واسع الجبين ، عظيم الخلق ، تام القامة ، كأن النور يخرج من وجهه . وكان قد ضعف بصره من كثرة البكاء والنسخ والمطالعة

قال الحافظ ضياء الدين : سألت خالى الإمام الموفق عن الحافظ ، فكتب بخطه وقرأته عليه :

« كان جامعا للعلم والعمل . كان رفيقى فى الصبا ، وفى طلب العلم ، وما كنا نستبق الى خير إلا سبقنى إليه ، إلا القليل . وكمل الله فضيلته بابتلائه بأذى أهل البدعة وعداوتهم إياه وقيامهم عليه ، ورزق العلم وتحصيل الكتب الكثيرة ، إلا أنه لم يعمر حتى يبلغ غرضه فى روايتها ونشرها . رحمه الله تعالى »

وكان العماد أخو الحافظ يقول : ما رأيت أحدا أشد محافظة على وقته من الحافظ عبد الغنى

وقال له الامام نجم ابن الامام عبد الوهاب ابن الامام أبى الفرج الحنبلى ـ وقد حضر مجلس الحافظ ـ : يا تقى الدين ، والله لقد جملت الاسلام ، وأقسم ـ والله ـ لو أمكننى ما فارقت مجلسا من مجالسك

وقال له الحافظ عبد القادر الرُّهاوى : سمعتَ وسمعنا ، وحفظتَ ونسينا

وقال أبو عبد الله محمد بن أميرك الجوينى المحدث : ما سمعت الحافظ السلفى يقول لأحد « الحافظ » إلا لعبد الغنى المقدسى

وقال أبو محمد عبد العزيز بن عبد الملك الشيبانى بمرو : سمعت أبا اليمن تاج الدين الكندى يقول : لم يكن بعد الدارقطنى مثل الحافظ عبد الغنى

وقال أبو الثناء محمود بن همام الانصاري : سمعت التاج الكندى يقول : لم ير الحافظ عبد الغنى مثل نفسه

وذكر ابن النجار فى تاريخه عن يوسف بن خليل أن التاج الكندى قال : رأيت ابن ناصر وأبا العلاء الهمدانى وغيرهما من الحفاظ ، فما رأيت أحفظ من عبد الغنى المقدسى

وقال الامام أبو نزار ربيعة بن الحسن اليمنى الشافعي : رأيت الحافظ السلفى ، والحافظ أبا موسى ، وكان الحافظ عبد الغنى أحفظ منهما . ذكر ذلك الامام الفقيه مكى بن عمر المصرى فى كتاب خاص ألفه فى فضائل الحافظ عبد الغنى

أما سيرة الحافظ عبد الغنى المبسوطة فهى التى كتبها الحافظ ضياء الدين فى مجلدين . ومن قوله فيه : ما أعرف أحدا من أهل السنة رأى الحافظ عبد الغنى إلا أحبه حبا شديدا ، ومدحه مدحا كثيرا

قال ابنه الحافظ أبو موسى : كنت عند والدى وهو يذكر فضائل سفيان الثورى ، فقلت فى نفسى : إن والدى مثله ، فالتفت الىَّ وقال : أين نحن من أولئك ؟

وقال الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الجبار المقدسى : سمعت الحافظ يقول : سألت الله أن يرزقنى مثل حال الامام أحمد ، فرزقنى صلاته . قال : ثم ابتلى بعد ذلك وأوذى

مرضه ووفاته :

حدث ابنه الحافظ أبو موسى قال : مرض والدى رحمه الله فى ربيع الأول سنة ٦٠٠ مرضا شديدا منعه من الكلام والقيام ، واشتد به ستة عشر يوما ، وكنت كثيرا ما أسأله : ما تشتهى ؟ فيقول : اشتهى الجنة ، أشتهى رحمة الله . فلما كان يوم الاثنين الثالث والعشرين من ربيع الاول جئت اليه ، وكان عادتى أبعث من يأتى كل يوم بكرة بماء حار من الحمام يغسل أطرافه ، فلما جئنا بالماء على العادة مد يده ، فعرفت أنه يريد الوضوء ، فوضأته وقت صلاة الفجر ، ثم قال : يا عبد الله ، قم فصل بنا وخفف . فقمت فصليت بالجماعة ، وصلى معنا جالسا . فلما انصرف الناس جئت فجلست عند رأسه ، وقد استقبل القبلة ، فقال لى : اقرأ عند رأسى سورة يس ، فقرأتها ، فجعل يدعو الله وأنا أؤمن . ثم قلت : ها هنا دواء قد عملناه ، تشربه ؟ فقال : يا بنى لم يبق إلا الموت . فقلت : ما تشتهى شيئا ؟ قال : اشتهى النظر الى وجه الله تعالى . فقلت : ما أنت عنى راض ؟ قال : بلى والله ، أنا عنك راض وعن إخوتك ، وقد أجزت لك ولإخوتك ولابن أختك ابراهيم

أوصاني عند موته : لا تضيعوا هذا العلم الذى تعبنا عليه ، يعنى الحديث . فقلت : عى بشيء ؟ قال : مالى على أحد شيء ، ولا لأحد على شيء . قلت : توصيني بوصية ؟ يا بنى أوصيك بتقوى الله ، والمحافظة على طاعته . وما زال يحرك شفتيه بذكر الله بعينيه . فقمت لأناوله كتابا من جانب المسجد ، فرجعت وقد خرجت روحه . يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الاول من سنة ستمائة . وبقى ليلة الثلاثاء سجد ، واجتمع فى الغد خلق كثير ، ومن الأئمة والأمراء مالا يحصيهم إلا الله عز . ودفناه يوم الثلاثاء بالقرافة ، مقابل قبر الشيخ أبى عمرو بن مرزوق ، فى مكان كان ويبكى فيه الى أن يبل الحصى ويقول : قلبى يرتاح الى هذا المكان . رحمه الله ورضى ألحقه بنبينا محمد ﷺ

ال الحافظ الضياء : أنشدنا اسماعيل بن ظفر قال : أنشدنا أبو نزار ربيعة بن الحسن افظ عبد الغنى :

يا أصدق الناس فى بدو وفى حضر   وأحفظ الناس فيما قالت الرسل
إن يحسـدوك فلا تعبأ بقائلهم   هم الغثاء وأنت السيد البطـل

ترجمة الشارح

تقى الدين محمد بن على بن وهب بن مطيع القشيرى

أبى الفتح المعروف بابن دقيق العيد[1] القوصى

٦٢٥ — ٧٠٢

عن تذكرة الحفاظ ، والدرر الكامنة ، والطالع السعيد ، وطبقات الشافعية والبداية والنهاية ، وشذرات الذهب ، وفوات الوفيات ، وشجرة النور الزكية

ملخصاً بقلم محبّ الدين الخطيب

نشأته وشيوخه :

ولد فى يوم السبت ٢٥ شعبان سنة ٦٢٥ ، فى سفينة شراعية كانت تمخر فى مياه بحر القلزُم (البحر الأحمر) على مقربة من ثغر ينبع ، بينما كان والداه فى طريقهما الى الحجاز للحج[2] . فلما بلغوا بيت الله الحرام أخذه والده على يده وطاف به ، ودعا له أن يجعله الله عالما عاملا

ونشأ فى طلب العلم ، متحليا بمكارم الأخلاق ، فى رعاية أبيه العالم الفاضل مجد الدين على بن وهب القشيرى القوصى . وابتدأ بقراءة كتاب الله الحكيم على والده ، ومنه تلقى مبادئ العلوم الشرعية والعربية . ومن أول من أخذ عنهم فى قوص القاضى بهاء الدين هبة الله بن عبد الله العذرى القفطى — من تلاميذ والده — وكان ابن دقيق العيد يقول عنه :

---

(١) روى كمال الدين جعفر بن ثعلب الأدفوى فى ترجمة مجد الدين والد الشيخ أن سبب تسمية جده « دقيق العيد » أنه كان عليه يوم عيد طيلسان شديد البياض ، فقال بعضهم : كأنه دقيق عيد ، فلقب به

(٢) ولأنه ولد فى ثبج البحر كان ينسب نفسه أحيانا « الثبجى » ، قال الكمال الادفوى : رأيته بخطه

البهاء معلمى . وكان البهاء من العلماء العاملين ، قوّاما بالحق ، مكافحا فى تطهير عقول المسلمين وقلوبهم من الضلالات والبدع ، وبهدايته وكفاحه أزال الله من مدينة اسنا بقية التشيع والرفض(١) . وفى قوص حضر ابن دقيق العيد كذلك على القاضى شمس الدين محمود الاصبهانى لما كان حاكما فيها . قال كمال الدين الادفوى فى الطالع السعيد : وأخبرونى بقوص أنه لعب الشطرنج فى صباه مع زوج أخته الشيخ تقى الدين ابن الشيخ ضياء الدين ، فأذّنوا بالعشاء ، فقاما فصليا ، ثم قال ابن دقيق العيد : نعود ؟ فقال صهره : إن عادت العقرب عدنا لها . فلم يعد يلعبها

قال الحافظ الذهبى فى تذكرة الحفاظ : وكان ابن دقيق العيد فى أمر الطهارة والمياه فى غاية الوسوسة . ثم روى عن الحافظ قطب الدين الحلبى أن جد ابن دقيق العيد لأمه الشيخ الامام المحقق تقى الدين بن المقترح كان يشدد فى الطهارة ويبالغ . فلعل ذلك عن وراثة صارت الى ابن دقيق العيد من ناحية جده لأمه

ولما بلغ ابن دقيق العيد سن الشباب رحل فى طلب العلم الى الفسطاط والاسكندرية ودمشق فالحجاز وغيرها . وبعد أن سمع الحديث من والده ، أخذ عن الشيخ بهاء الدين أبى الحسن على بن هبة الله بن سلامة الشافعى اللخمى المعروف بابن الجميزى ، والحافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى ، وابن رواح ، وأحمد بن محمد الحباب ، وسبط السلفى ، وأبى الحسن محمد بن الانجب أبى عبد الله بن عبد الرحمن الصوفى البغدادى البغال ، والحافظ أبى على الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد التيمى البكرى ، وأبى العباس أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسى ، وأبى الحسن عبد الوهاب بن الحسن بن محمد بن الحسن الدمشقى ، وأبى الحسن على بن أحمد بن عبد الواحد المقدسى ، وقاضى القضاة أبى الفضل يحيى ابن قاضى القضاة أبى المعالى محمد بن على بن محمد القرشى ، وأبى المعالى أحمد بن عبد السلام بن المطهر ، وأبى الحسن عبد اللطيف بن اسماعيل ، والحافظ أبى الحسن يحى العطار ، والنجيب أبى الفرج وأخيه العز الحرانيين ، وخلائق يطول ذكرهم

وتلقى الشيخ تقى الدين عن والده الفقه على مذهب مالك — وكان والده مالكيا — كما تلقى عنه أصول الفقه ، وعلى معلمه بهاء الدين هبة الله القفطى فى مذهب الامام الشافعى والعلوم الاخرى . فلما رحل الى القاهرة اتصل بشيخ الاسلام العز بن عبد السلام وتوسع لديه فى

---

(١) الطالع السعيد ٣٩٧ - ٣٩٨

الفقه الشافعى وسائر العلوم الشرعية . وقرأ العربية على الشيخ شرف الدين محمد بن أبى الفضل المرسى وغيره

قال الكمال جعفر بن ثعلب الادفوى فى الطالع السعيد : وكان لابن دقيق العيد قدرة على المطالعة ، رأيت خزانة المدرسة النجيبية بقوص فيها جملة كتب منها (عيون الادلة) لابن القصار فى نحو ثلاثين مجلدة وعليها علامات له . وكذلك رأيت كتب المدرسة السابقية ، رأيت على السنن الكبير للبيهقى فيها بكل مجلدة علامة . وفيها تاريخ الخطيب كذلك ، ومعجم الطبرانى الكبير ، والبسيط للواحدى وغير ذلك ، وأخبرنى شيخنا الفقيه سراج الدين الدندرى أنه لما ظهر الشرح الكبير للرافعى اشتراه بألف درهم وصار يصلى الفرائض فقط ، واشتغل بالمطالعة إلى أن أنهاه مطالعة ، وذُكر عنده هو والغزالى فى الفقه فقال : الرافعى فى السماء . ويقال إنه طالع كتب الفاضلية عن آخرها ، وقال : ما خرجت من باب من أبواب الفقه واحتجت أن أعود إليه ، وحكى لى الشيخ زين الدين عمر الدمشقى المعروف بابن الكنانى قال : دخلت عليه بكرة يوم ، فناولنى مجلدة وقال : هذه طالعتها فى هذه الليلة التى مضت

علمه ، وتلاميذه :

ترجمه تلميذه العالم المحدث فتح الدين محمد بن محمد اليعمرى فقال : لم أر مثله فيمن رأيت ، ولا حملت عن أجل منه فيما رأيت ورويت ، كان للعلوم جامعا ، وفى فنونها بارعا ، مقدما فى معرفة علل الحديث على أقرانه ، منفردا بهذا الفن النفيس فى زمانه ، بصيرا بذلك ، سديد النظر فى تلك المسالك ، بأذكى ألمعية ، وأزكى لوذعية

اذا قال لم يترك مقالا لقائل   مصيب ولم يثن اللسان على هُجر

قال : وكان حسن الاستنباط للأحكام والمعانى من السنة والكتاب ، بلب يسحر الالباب ، وفكر يفتح له ما يستغلق على غيره من الابواب ، مستعينا على ذلك بما رواه من العلوم ، مبرزا فى العلوم النقلية والعقليه

وكان من العلوم بحيث يقضى   له من كل علم بالجميع

قال : وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تحر فى ذلك واحتراز ، ولم يزل حافظا للسانه ، مقبلا على شانه ، ومع ذلك فله بالتجريد تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق

قال الادفوى : حدث بقوص ومصر(١) وغيرهما ، سمع منه الخلق الكثير ، مع قلة تحديثه ، فمن سمع منه : قاضى القضاة شمس الدين محمد بن أبى القاسم بن عبد السلام بن جميل التونسى ، وقاضى القضاة شمس الدين محمد بن أحمد بن ابراهيم بن حيدرة الشهير بابن القماح ، وقاضى القضاة محمد بن أحمد بن عدلان ، وشيخنا أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف الغرناطى ، والشيخ فخر الدين عثمان المعروف بابن بنت أبى سعيد ، وشيخنا تاج الدين محمد ابن الدشناوى ، والشيخ فتح الدين محمد بن محمد اليعمرى ، وشرف الدين محمد بن القاسح الإخميمى ، والشيخ قطب الدين عبد الكريم بن عبد النور الحلبى ، وأبو يحيى بن جماعة الهوارى التونسى ، وجمع يطول تعدادهم

مكانته وأخلاقه وإعزازه لمقام العلم :

فى ترجمة ابن دقيق العيد من شذرات الذهب أنه كان يقول : ما تكلمت بكلمة ، ولا فعلت فعلا ، إلا أعددت له جوابا بين يدى الله . ويحكى أن العز بن عبد السلام ـ وهو من كبار مشايخه ـ كان يقول : ديار مصر تفتخر برجلين من طرفيها ، ابن المنير فى الاسكندرية ، وابن دقيق العيد بقوص . وقال التاج السبكى فى طبقات الشافعية : لم ندرك أحداً من مشايخنا يختلف فى أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعمائة . وقال عنه الحافظ ابن كثير فى طبقات الشافعية : أحد علماء وقته ، بل أجلهم ، وأكثرهم علما ودينا وورعا وتقشفا ومداومة على العلم فى ليله ونهاره ، مع كبر السن ، والشغل بالحكم

درس فى قوص بدار الحديث ، وكان يفتى بالمذهبين : مذهب الإمام محمد بن ادريس ، ومذهب الإمام مالك بن أنس ، ودرس بالفاضلية ، والمدرسة المجاورة للامام الشافعى ، وتولى مشيخة دار الحديث الكاملية ، والصالحية ، وولى قضاء القضاة على مذهب الشافعى بعد إباء شديد ، وعزل نفسه غير مرة ثم يعاد ، ولعل آخر ذلك كان سنة ٦٩٥ فاستمر الى أن توفى ، قال الادفوى : وله فى القضاء آثار حسنة ، منها انتزاع أوقاف كانت أخذت واقتطعت فأعادها الى ما وقفت عليه ، ومنها أن القضاة كان يخلع عليهم الحرير ، فأبى ذلك وخلع عليه الصوف ، فاستمرت هذه العادة الحميدة فى القضاة بعده ، وكان يكتب الى

---

(١) إذا قالوا « مصر » أرادوا الفسطاط الذى يسمى الآن بمصر القديمة ، وقد حدث فى جامعها العتيق ، أول جامع للاسلام أقامه أصحاب رسول الله فى مصر بعد الفتح المبارك

نواب القضاء يذكرهم ويحذرهم (ومثال ذلك ما كتب به الى البهنسى قاضى إخميم[1]) ، غير أنه كان حسن الظن ببعض الناس ، فدخل عليه البأس من تصرفاتهم ، قال الادفوى : والمجتهد يخطئ ويصيب ، ولو حيل بينه وبين القضاء لكان عند الناس أحد عصره ، ومالك دهره ، وثورى زمانه ، والمتقدم على كثير ممن تقدمه فكيف بأقرانه . على أنه قد عزل نفسه مرة بعد مرة ، والمرء لا ينفعه الحذر ، والانسان تحت القضاء والقدر ، وكان يقول : والله ما خار الله لمن يلى القضاء . وأخبرنى الشيخ شمس الدين بن عدلان أنه قال له : يا فقيه ، لو لم يكن إلا طول الوقوف للسؤال والحساب لكفى

قال الادفوى : وأخبرنى الشيخ عماد الدين محمد بن حرمى الدمياطى أنه رأى الامير الجوكندار أتى الى الشيخ ، فتحرك له تحريكة لطيفة ، وسكت ساعة ، ثم مال اليه وقال : لعل للأمير حاجة ؟ !

وحكى الشيخ شمس الدين بن عدلان أنه كان عند الشيخ وهو متكئ ، فحضر الكمالى أمير حاجب برسالة ـ أى من السلطان ـ فكشف الشيخ عن وجهه فسمعها وقال له : هذا ما ينعمل . فوقف الحاجب زمانا ثم قال : يا سيدى ، ما الجواب ؟ فقال الشيخ : عجب ، ما سمعت الجواب ؟ وغطى وجهه

ولما عزل نفسه ثم طلب ليولى ، قام له السلطان الملك المنصور لاجين واقفا لما أقبل ، فصار يمشى قليلا قليلا ، وهم يقولون له : السلطان واقف ، فيقول : أذينى أمشى . وجلس معه على الجوخ حتى لا يجلس دونه ، وقبل السلطان يده ، فقال له الشيخ : تنتفع بهذا . ثم نزل فغسل ما عليه واغتسل ، حكاه جماعة منهم الشيخ شمس الدين بن عدلان عمن حضر المجلس ، والقاضى مجد الدين بن الخشاب

وسترى قريبا أمثلة من تواضعه لمن هم دونه ، وإحسانه لمن يهجوه أو يسئ اليه

وكان يخاطب عامة الناس ـ السلطان فمن دونه ـ بقوله : يا انسان ، وإن كان المخاطب فقيها كبيرا قال : يا فقيه ، وتلك كلمة لا يسمح بها إلا لمثل ابن الرفعة ونحوه ، وكان يقول للشيخ علاء الدين الباجى : يا إمام ، ويخصه بها

قال الادفوى : وكان كريما جوادا سخيا ، سمعت كلا من الشيخين العالمين شمس الدين

---

(١) وصورته فى (الطالع السعيد) ص ٣٣٦ - ٣٣٧

محمد بن عدلان وشمس الدين محمد بن القماح أن الشيخ ابن دقيق العيد كان يقول : ضابط ما يطلب منى أن يجوز شرعا ، ثم لا أبخل . وعلى هذه القاعدة كان يتصرّف بكل ما يدخل تحت يده من مال ، حتى لو لم يبق معه شىء ، ومن الأمثلة على بذله المال للعلماء وطلبة العلم فى كل ما يرى أنه يجوز شرعا ، ما رواه الادفوى قال : أخبرنا شيخنا العلامة علاء الدين القونوى أن الشيخ كان يعطيه فى كثير من الاوقات الدراهم والذهب ، وحكى الشيخ نجم الدين محمد بن عقيل البالسى أنه قدم فى الجفل[1] ، لحضر عنده وتكلم ، فأرسل اليه الشيخ مائتى درهم ، ثم ولاه نيابة القضاء فى مصر (أى الفسطاط) . قال الادفوى : وحكى صاحبنا محمد بن الحواسيى القوصى ، وكان من طلبة الحديث وأقام بالقاهرة مدة فى زمن الشيخ ، قال : كان الشيخ يعطينى فى كل وقت شيئا ، فأصبحت يوماً مفلسا ، فكتبت ورقة وأرسلتها اليه ، فيها : « المملوك محمد القوصى أصبح مضرورا » ، فكتب لى بشىء ، ثم ثانى يوم كتبت : « المملوك ابن الحواسيى .. » ، فكتب لى بشىء ، ثم ثالث يوم كتبت : « المملوك محمد .. » ؛ فطلبنى وقال لى : من هو ابن الحواسيى ؟ فقلت : المملوك ؛ قال : ومن هو القوصى ؟ قلت : المملوك ؛ قال : تدلس على تدليس المحدّثين ! ؟ قلت : الضرورة .. فتبسم ، وكتب لى

وإلى ما رأيتَ من سخائه بما فى يده ـ إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعى ـ كان فى كثير من الأوقات يعيش فى فاقة وضيق حال ، فيحتاج الى الاستدانة ؛ قال الادفوى : حكى لى شيخنا قاضى القضاة أبو عبد الله محمد بن جماعة أن أمين الحكم عنده فى محكمة القاهرة كان شديدا على المدينين ولا سيا من يدعى عليه بدين للأيتام ، قال قاضى القضاة : فأحضر عندى مرة الشيخ تقى الدين (أى ابن دقيق العيد) وادعى عليه بدين للأيتام ، والظاهر أن ذلك كان عند قيامه بالتدريس وقبل ولايته القضاء ، قال ابن جماعة : فتوسطتُ بينهما ، وقررت معه أن تكون جامكية المدرسة الكاملية للدين ، وتترك للشيخ جامكية المدرسة الفاضلية لنفقاته ، ثم قال له قاضى القضاة : أنا أشح عليك بسبب الاستدانة . فقال ابن دقيق العيد : ما يوقعنى فى ذلك إلا محبة الكتب

على أن الفاقة والضائقة كانت ملازمة له حتى فى ولايته قضاء القضاة ؛ قال الادفوى : حكى لى شيخنا تاج الدين محمد بن أحمد الدشناوى قال : حضرت عنده ليلة وهو يطلب شمعة فلم يجد معه ثمنها ، فقال لأولاده : فيكم من معه درهم ؟ فسكتوا ، وأردت أن أقول له

---

(١) لعله الدرس العام الذى تحضره الجماهير

معى درهم فخشيت أن ينكر على ، فانه كان إذ ذاك قاضى القضاة ، فكرر الكلام ، فقلت : معى درهم ، فقال : ما سكوتك ؟ وكان الشيخ تاج الدين هذا تلميذه وتلميذ أبيه وأبو تاج الدين كان صديقا له

وحكى القاضى شهاب الدين بن الكويك الكارمى قال : اجتمعت به مرة فرأيتـه فى ضرورة ، فقلت : يا سيدنا ، ما تكتب ورقة لصاحب اليمن ؟ اكتبها ، وأنا أقضى بها الشغل ، فكتب ورقة لطيفة فيها هذه الأبيات :

تجادل أرباب الفضائل إذ رأوا بضاعتهم موكوسة الحظ فى الثمن
فقالوا عرضناها فلم تلف طالبا ولا من له فى مثلها نظرٌ حسن
ولم يبق إلا رفضها واطّراحها فقلت لهم لا تعجلوا ، السوق باليمن

وأرسلها اليه ، فأرسل اليه صاحب اليمن مائتى دينار ، واستمر يرسل اليه مثلها فى كل سنة الى أن مات

أما حلمه وتسامحه مع من هم دونه ، فن ذلك ما أخبر به برهان الدين المصرى الطبيب ـ وكان قد استوطن قوص سنين ـ قال : كنت أباشر وقفا ، فأخذه منى شمس الدين محمد ابن أخى الشيخ وولاه لآخر ، فعز على ، ونظمت أبياتا فى الشيخ ـ أى فى هجوه ـ فبلغته ؛ فبينا أنا أمشى مرة خلفه واذا به قد التفت الى وقال : يا فقيه ، بلغنى أنك هجوتنى . فسكت زمانا ، فقال : أنشدنى ، وألح على ، فأنشدته :

وليت فولى الزهد عنك بأسره وبان لنا غير الذى كنت تظهر
ركنت الى الدنيا وعاشرت أهلها ولو كان عن خبر لقد كنت تعذر

فسكت زمانا ، وقال : ما حملك على هذا ؟ فقلت : أنا رجل فقير ، وأنا أباشر وقفا أخذه منى فلان ، فقال : ما علمتُ بهذا ، أنت على حالك . فباشرت الوقف مدة ، وخطر لى الحج فجئت إليه أستأذنه ، فالتفت الى وقال : أمعك هجو آخر ؟ فقلت : لا ، ولكنى أريد الحج وجئت أستأذن سيدى ، فقال : مع السلامة ، ما نغير عليك . وهجاه عبد اللطيف بن القفصى ، فلقيه بالكاملية واستنشده الأبيات وقال له : هجوتَ جيدا . والأمثلة من هذا القبيل كثيرة

وإنصافه فى معرفة أقدار العلماء من دلائل فضله ، روى الحافظ ابن كثير فى البداية

والنهاية أن شيخ الاسلام ابن تيمية اجتمع بقاضي القضاة ابن دقيق العيد ، فلما رأى من ابن تيمية تلك العلوم قال له : ما أظن بقى يخلق مثلك . وحكى تاج الدين الدشناوى قال : خلوت بقاضي القضاة مرة ، فقال : يا فقيه ، فزتَ برؤية الشيخ زكى الدين عبد العظيم ؟ فقلت : وبرؤيتك ؛ فكرر الكلام ، وكررت الجواب ؛ فقال : كان الشيخ زكى الدين أدين منى ؛ وسكت ساعة وقال : غير أنى أعلم منه

مؤلفاته :

قال الادفوى وغيره : صنف ابن دقيق العيد وأملى ، ولو لم يكن له إلا ما أملاه على (العمدة) لكان عمدة فى الشهادة بفضله ، والحكم بعلو منزلته فى العلم ونبله

فكيف بكتابه (الالمام ، فى أحاديث الأحكام[1]) وما اشتمل عليه من الفوائد النقلية والقواعد العقلية والأنواع الأدبية والنكت الخلافية والمباحث المنطقية واللطائف البيانية والمواد اللغوية والابحاث النحوية والعلوم الحديثية والملح التاريخية والارشادات الصوفية

ولخص كتاب الإلمام فى كتاب سماه (الاهتمام) حسن خال عن الاعتراضات الواردة على الإلمام مع الاثبات لما فيه

وأما شرحه (الإمام) الجامع أحاديث الأحكام فلو كملت نسخته فى الوجود ، لأغنت عن كل مصنف فى ذلك موجود ؛ قال الادفوى : قال لى أقضى القضاة ابن حيدرة : سمعت الشيخ يقول : أنا جازم أنه ما وضع فى هذا الفن مثله ؛ ووافق على ذلك الإمام الحافظ تقى الدين ابن تيمية الحنبلى فيما أخبرنى به بعض من سمعه منه من الثقات الأثبات ؛ وقال لى قاضى القضاة موفق الدين عبد الله الحنبلى : سمعت الشيخ تقى الدين بن تيمية يقول : « هو كتاب الاسلام » ؛ وقال لى الشيخ فخر الدين النويرى : سمعته - يعنى شيخ الاسلام ابن تيمية - يقول : « ما عمل أحد مثله ، ولا الحافظ الضياء ، ولا جدى أبو البركات » ؛ وكذلك قال لى صاحبنا العدل الفاضل جمال الدين الزولى : إن ابن تيمية قال له ذلك . قال الحافظ الذهبى فى تذكرة الحفاظ : ولو كمل تصنيفه وتبييضه لجاء فى خمسة عشر مجلدا ؛ قال الادفوى : قال صاحبنا شمس الدين على بن محمد الفوى : إنه كان يملى عليه شرح الإلمام من لفظه ، وهو الذى كتبه عنه ؛ وكذلك حكى لى شمس الدين محمد بن القماح قال : جلسنا عنده

---

(١) فى المكتبة الأزهرية الجزء الأول منه فى ٢٧٩ ورقة كتب سنة ٧٣١ برقم ٢٨٧ حديث (٢١٢٨)

غير مرة وهو يملى شرح الالمام من لفظه

وله كتاب (اقتناص السوانح) أتى فيه بأشياء غريبة ، ومباحث عجيبة ، وفوائد كثيرة . وعنوانه يشعر بأنه من قبيل (صيد الخاطر) لأبى الفرج بن الجوزى

وله (إملاء على مقدمة كتاب عبد الحق) بلغ به الى باب الحج . قال الحافظ الذهبى : لم أر فى كتب الفقه مثله

و (شرح مختصر ابن الحاجب) فى فقه المالكية

و (شرح مقدمة المطرزى) فى أصول الفقه

وتصنيف فى أصول الدين

و (شرح على مختصر التبريزى) فى فقه الشافعية

وكتابه فى علوم الحديث المسمى : (الاقتراح ، فى معرفة الاصطلاح) وهو كتاب مفيد

و (تحفة اللبيب ، فى شرح التقريب)

وله (خطب) بليغة أنشأها وهو فى قوص ، وكان يخطب بها فى المسجد الجامع

و (الأربعون حديثا فى الرواية عن رب العالمين)

قال الأدفوى : وأخبرنى قاضى القضاة نجم الدين أحمد القمولى أنه أعطاه دراهم وأمره أن يشترى بها ورقا أبيض ويجلده . قال : فاشتريت خمسة وعشرين كراسا وجلدتها وأحضرتها إليه ، وصنف تصنيفا وقال إنه لا يظهره فى حياته

❊

وبعد فان المولود الذى تركناه فى السفينة تمخر به على ثبج البحر فى ساحل ينبع ، قد استجاب الله لوالده لما طاف به حول بيت الله الحرام يدعو له بأن يجعله الله عالما عاملا ، فنشأ فى بيت العلم ، وأحسن اختيار طريقه فى الحياة حتى كان من عظماء هذه الملة ، مستعملا أيامه وساعاته فى خير ما تستعمل به الى أن توفاه الله فى يوم الجمعة حادى عشر صفر سنة ٧٠٢ ، وصلى عليه بسوق الخيل ، وحضر جنازته نائب السلطنة والأمراء وجماهير الأمة ، ودفن بالقرافة الصغرى . رحمه الله وأحسن جزاءه

ترجمة صاحب الحاشية

البدر السيد محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسنى الصنعانى

١٠٩٩ — ١١٨٢

عن نشر العرف ، ومصادره : البدر الطالع ، ونفحات العنبر ، وطيب السمر ، وسلافة العصر ، والدمية ، والتحفة ، والحدائق

ملخصاً بقلم محبّ الدين الخطيب

نشأته وشيوخه :

ولد السيد محمد بن إسماعيل الأمير فى ليلة الجمعة منتصف جمادى الآخرة سنة ١٠٩٩ بمدينة كحلان باليمن ، وانتقل مع أبيه الى صنعاء سنة ١١١٠ فأتم فيها حفظ القرآن عن ظهر قلب . وأخذ عن والده فى الفقه والنحو والبيان وعلوم الدين . ومن شيوخه السيد صلاح بن حسين الكحلانى ، والمولى زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم (ولازمه كل يوم حتى فرق بينهما موت الشيخ) ، والقاضى على بن محمد العنسى الصنعانى ، والسيد هاشم بن يحيى الشامى ، والسيد صلاح بن الحسين الأخفش ، والسيد عبد الله بن على الوزير الصنعانى ، والشيخ عبد الخالق بن الزين المزجاجى الزبيدى

وحج أول حجة سنة ١١٢٢ ، فأخذ فى المدينة المنورة عن خطيب حرمها الشيخ عبد الرحمن بن الخطيب بن أبى الغيث ، والشيخ طاهر بن ابراهيم بن حسن الكردى المدنى

وفى سنة ١١٢٨ قصد مدينة كحلان للقراءة على السيد صلاح بن حسين الكحلانى ، وقد دارت بينه وبين والده مراسلات شعرية تراها فى ترجمته من نشر العرف

اكتمال رجولته ، وبدء إنتاجه العلمى :

وكان اكتمال رجولته فى سنة ١١٣٢ ، وفيها حج حجته الثانية ، فلما بلغ ظفير حجة كتب الى والده قصيدة يقول فيها :

ترجمة مستملي الشرح

القاضي عماد الدين بن الأثير الحلبي

هو المحدث المؤرخ الأديب القاضي عماد الدين اسماعيل ابن الصدر تاج الدين أحمد بن سعيد بن أحمد بن الأثير الحلبي الشافعي

نشأ على التعلق بالشريعة وعلومها ، وحفظ متن العمدة فى أحاديث الاحكام للحافظ عبد الغنى المقدسى كما ذكر ذلك فى مقدمة الشرح الذى استملاه من قاضى القضاة العلامة المؤلف

كان فاضلا من بيت كتابة ونظم ونثر

تولى كتابة الدرج فى القاهرة ، ثم ترك ذلك تعبدا وزهدا

اتصل فى شبابه بمفخرة مصر فى عصره قاضى القضاة الحافظ المجتهد تقى الدين أبى الفتح ابن دقيق العيد ، واختار أن يكون من طلبته ، وعول عليه فى فهم معانى العمدة ، فأملى عليه هذا الشرح النفيس

ومن مؤلفاته التاريخ الذى سماه (عبرة أولى الأبصار ، فى ملوك الأمصار) اقتصر فيه على الملوك والخلفاء . وهو فى مجلدين

وله شرح على قصيدة ابن عبدون الفهرى الرائية التى رثى بها ملوك بنى الأفطس ، ومطلعها :

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصور
أنهاك أنهاك لا آلوك معذرة عن نومة بين ناب الليث والظفر

قال صاحب كشف الظنون : وقد أحسن شرحها وأجاد . ثم ذيلها

ومن مؤلفاته (كنز البلاغة) فى مجلد ، اختصره ولده

وقيل فى وفاته انه عدم فى وقعة التتار سنة ٦٩٩ ، وقد ذكرها ابن العماد فى حوادث تلك السنة من شذرات الذهب فقال : فيها كانت بالشام فتنة غازان ملك التتار ، توفى فيها من شيوخ الحديث بدمشق والجبل - أى جبل قاسيون - أكثر من مائة نفس ، وقتل بالجبل ومات بردا وجوعا نحو أربعمائة نفس ، وأسر نحو أربعة آلاف منهم سبعون نسمة من ذرية الشيخ أبى عمر (أى المقادسة رهط الحافظ عبد الغنى) رحمهم الله جميعا

أبثك أنى ما وجـــدت مشقة ولم أر فى الأسفار ماكنت أخشاه
ومن كان بيت الله غاية همـه فطوبى له أن نال ما يتمناه

واجتمع فى المدينة هذه المرة بالشيخ أبى الحسن بن عبد الهادى السندى ، وكانت بينهما مباحثة ومراسلات علمية . وألف بسببهما رسالته (الانفاس الرحمانية ، على الافاضة المدنية) فيما يتعلق بخلق أفعال العباد

وفى المحرم سنة ١١٣٣ رجع من المدينة الى جدة ، وركب منها البحر فى سفينة الى اليمن ، فانخرقت السفينة ، وأشرف من فيها على الهلاك . فكتب السيد محمد الأمير كتابا الى بعض أصحابه من تجار جدة يستنجدهم ، وجعل الكتاب فى شعر رأس أحد البحارين ، فسبح به فى ساحل البحر الى جدة ، وعند طلوع الفجر كانت السنابيك من جدة قد أدركت السفينة المخروقة وأنقذت السيد محمد الأمير ومن معه . وقد وصف السيد هذه الواقعة فى قصيدة بعث بها الى والده ، وهى فى نشر العرف . وعاد الى صنعاء فى ربيع الأول سنة ١١٣٣ فعكف على نشر السنة النبوية والتدريس والفتيا والتأليف والإرشاد

ثم حج الحجة الثالثة سنة ١١٣٤ واجتمع فى الحجاز بالعلامة الأشبولى ، والسيد عبد الرحمن بن أسلم وغيرهما . وقرأ على العلامة محمد بن أحمد الأسدى (شرح عمدة الأحكام) لابن دقيق العيد ، وشرع فى تأليف هذه الحاشية عليه وسماها (العـــدّة ، على شرح العمدة [1]) . وقرأ على الشيخ المقرئ الحسن بن الحسين شاجور ، والشيخ سالم بن عبد الله ابن سالم البصرى . ثم رجع الى صنعاء وباشر فيها إحياء السنن ، واستمر على التدريس فى التفسير وغيره

وفى سنة ١١٣٦ زار بلد مولده كحلان ورجع منها الى صنعاء ، وعرض عليه المتوكل القاسم بن الحسين ولاية القضاء فى ثغر المخا فامتنع ، ثم عرض عليه الوزارة فامتنع ، ثم القضاء العام فامتنع من قبول جميع ذلك ، واستقر على عادته فى التدريس

بلوغه الصدارة فى العلم وعند الأئمة :

ثم سار — ومعه المولى أحمد بن عبد الرحمن الشامى والأمير سعد المجزبى والنقيب على

---

(١) سبقه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى المتوفى سنة ٩٠٢ الى كتابة حاشية على شرح ابن دقيق العيد ، ذكرها اسماعيل باشا بابان فى ذيله على كشف الظنون

ودمان — الى (شاطب) للاصلاح بين الإمام محمد بن إسحاق والمتوكل ، وتم إصلاح الشان بينهما . وتزوج السيد محمد الأمير فى شوال سنة ١١٣٧ بالشريفة ابنة السيد هاشم بن يحيى الشامى ، وهى أم ولده إبراهيم

وأخذ يدرس فى صنعاء كتاب (ضوء النهار) للعلامة الحسن بن أحمد الجلال ، وشرع فى تأليف حاشيته عليه المسماة (منحة الغفار ، على ضوء النهار) فى مجلدين ضخمين ، فوشى به حاسد جاهل الى الامام المتوكل القاسم بن الحسين بأن الاتجاه فى هذا الكتاب وحاشيته الى غير مذهب أهل البيت ، وأن ضوء النهار كان أحرقه الإمام القاسم بن محمد ، فأرسل الامام الى السيد البدر أميره سعدا الجزبى يعاتبه على ذلك فقال له : أبلغ الإمام أن هذا الكتاب لم يكن مؤلفه موجودا فى دولة الإمام القاسم . وفى خلال ذلك حسَّن جماعة للسيد محمد الأمير أن يخرج على الامام المتوكل مع آل اسحاق فامتنع ، وسار الى كحلان . وتواترت الوشايات الى الامام المتوكل بأن السيد البدر خرج عليه مع آل اسحاق ، فكاشف الإمامُ وزيرَه العلامة زين العابدين بن محمد سعيد المنوفى بذلك ، فدافع عنه الوزير وأكد للامام بأن البدر فى كحلان ، فكتب له الإمام بخطه يستدعيه ، وكتب الى عامله فى كحلان يأمره بارساله ، فأرسل العامل للبدر ليلا وأطلعه على ما وصل اليه وقال له : إنى أخاف عليك منه ، والرأى أن تسير الى آل إسحاق سرا ، وأنا أجيب الإمام بأنى بحثت عنك فلم أجدك . وخالفه البدر وعزم على إجابة الإمام بالسفر اليه عن طريق ثلا حتى وصل الى روضة صنعاء والمتوكل فيها ، فدخل عليه مع وزيره ، وواجهه فى الدرج نازلا إلى الديوان فسلم عليه ، وقال الوزير للامام : هذا فلان ، فاحمر وجه المتوكل غضبا ، وسأله : ما حملك على القصيدة التى نظمتها أنت وبنو إسحاق ، يريد القصيدة التى مطلعها :

سماعا عباد الله أهل البصائر لقول له ينفى منام النواظر

وقد عدَّد ناظمها منكرات ذلك العصر . فقال له البدر : هل وجدتها بخطى ، أو قامت لك شهادة بأنها لى ؟ أو كذب عليك كما قيل لك إنى مع بنى إسحاق وتبين لك أنى فى كحلان . ثم استأذنه على لسان وزيره فى دخول صنعاء فأذن له ، وأدرك والده وهو فى صلاة المغرب فصلى خلفه ، ثم سلم عليه ، فاستحسن والده تصرفه وفرح بقدومه ، واستمر البدر بصنعاء على حاله الأول

موقف له من يهود اليمن :

وحدثت واقعة قبض فيها على سكران وهو يحاول ارتكاب فاحشة ، فغضب الإمام وطلب سالما العراقي كبير اليهود وشيخهم وقال له : قد منعنا اليهود عن بيع الخمر من المسلمين ، وها أنت مرخص لهم ببيعه . فأجاب اليهودي : قد أفتانا السيد محمد الأمير والسيد الحسن بن إسحاق بجواز بيعه من المسلمين (وكأنه لقن هذا الجواب من بعض حساد البدر) فلما بلغ البدرَ جواب اليهودي دخل على المتوكل وقال له : بلغني ماقاله اليهودي ، وقد كذب علي ، فأحضره الآن لتعرف حقيقة كذبه ، وتعرف ما قد فعله اليهود مما يخالف عهودهم ، ومنها الاكثار من الكنائس . فاستدعاه الإمام وظهر كذبه على السيد البدر ، فأمر به الى السجن . ثم ناصح السيدُ البدر الإمامَ المتوكل بوجوب إخراج اليهود من اليمن لأنها من جزيرة العرب ، أو على الأقل أن يزال ما أحدثوه بلاحق من كنائس جديدة لم تكن لهم . وقد ظهر من هذه الحادثة أن لليهود أنصارا من أعيان المسلمين ينتفعون منهم ويدافعون عنهم . وانظر ذلك فى نشر العرف ٢ : ٥١٣ — ٥١٥

ثم خرج المنصور حسين على والده الإمام المتوكل ، وكان للسيد البدر محمد بن اسماعيل الأمير موقف حكيم فى تلافى هذه الفتنة

رحلته عن صنعاء الى الحجاز ثم الى شهارة :

وتوفى الإمام المتوكل بعد ذلك ، وتوقع البدر اضطرام الفتن بين الامام الناصر محمد بن إسحاق وبين المنصور حسين بن المتوكل ، فكره المقام فى صنعاء ، وسار الى مكة فى شوال سنة ١١٣٩ ، وهى حجته الرابعة ، فاجتمع بالمحققين من علماء الحجاز ، وبعد موسم الحج وصل الى الطائف فلبث فيه مدة . فلما كانت غرة المحرم من سنة ١١٤٠ بلغه وهو بالطائف أن الإمامة تمت لأصدقائه السادة آل إسحاق ، وأن المنصور الحسين بن المتوكل بايع لهم ، فكتب الى تلميذه المولى اسماعيل بن محمد بن اسحاق وكافة السادة آل إسحاق قصيدة منها :

أخبرونا تفضلا ما الذى كا — ن وماذا جرت به الأقدار
هل وليتم أمر العباد بعدل — وأزلتم من قد تجاروا وجاروا
وجعلتم وزيركم كل بر — وعزلتم من كلهم أوزار

فانظروا كل ما حواه «سماعا»[1] فهو نظم فى طيه الأسرار
فلهذا أحلت نصحى عليه عند ما أعجزتنى الأشعار

وعاد بعد ذلك الى اليمن ، ولما وصل الى مدينة صعدة بلغه أن أمر الامامة استقر للامام الناصر محمد بن اسحاق ، فاجتمع به فى شبام ، وعزم منها الى شهارة فى ذى القعدة سنة ١١٤٠ . وبعد رجوعه استقر بحصن شهارة ، وامتنع عن الوصول الى صنعاء لقيام المنصور حسين بن المتوكل فيها ، فتلقاه فى شهارة المولى العلامة الزاهد الامام الحسن بن القاسم بن المؤيد محمد بن القاسم بالإجلال والإكرام ، ولازم التدريس والإفادة والفتوى . وأخذ عنه هنالك ناصر بن حسين المحبشى وأخوه إبراهيم بن الحسين والفقيه أحمد بن يحي الشامى والسيد أحمد بن الحسن وغيرهم

وكان الى المولى الحسن بن القاسم بن المؤيد ولاية بلاد وصاب وحقوقها اليه ، وكان العامل من جهته عليها ابن أخيه على بن عبد الله بن القاسم بن المؤيد ، فاشتد ظلمه للرعية ، وأعانه على ذلك جماعة من عسكر شهارة . فناصح السيدُ البدر الأميرَ محمد بن القاسم بأنه لا يحل له بقاء هذه البلاد تحت حكمه اسما ، وليس له التصرف فيها إلا وهما ، فاستمع الى نصيحته وأرجع أمرها الى الامام المنصور حسين بن المتوكل . فرفع المنصور من فيها من العسكر الشهاريين . وعرف هؤلاء أن السبب فى ذلك هو السيد البدر فعزموا على اغتياله ، ودخلوا عليه فى بيته فأخذتهم هيبته وحكمته ، وكتب لهم الى المنصور بواسطة المولى أحمد ابن عبد الرحمن الشامى بأن يجد لهم عملا فى أى بندر ، فاستجاب المنصور لطلبه ووزعهم فى البنادر ، وتطهرت شهارة من أذاهم وبغيهم . وما برح السيد البدر يخشى انقلاب المنصور عليه لصلته بآل إسحاق ، والمنصور يحرص على مجيء السيد البدر الى صنعاء ، وكتب له سنة ١١٤١ كتابا فيه تأمينه ، فلم تطمئن نفس البدر وبقى فى شهارة الى سنة ١١٤٨ . وفى شهارة ألف كتابه (التنوير شرح الجامع الصغير) فى أربع مجلدات . ثم عاد البدر الى صنعاء سنة ١١٤٨ ، وعكف على التدريس والتأليف والارشاد ، وكان فى بعض الجمع يخطب بجامع الروضة . وعرض عليه الامام المنصور بعض المناصب فامتنع عن الدخول فيها

---

(١) يشير الى القصيدة التى تقدم الحديث عنها ، ومطلعها :

سماعا عباد الله أهل البصائر لقول له ينفى منام النواظر

حياته الثانية فى صنعاء :

وفى ذى القعدة سنة ١١٥١ خطب على منبر جامع صنعاء ، وقعد على الكرسى للتدريس والوعظ . وكان من عادته أن يتلو الخطبة ليوم الجمعة من ورقة يعدها لذلك . وكان يبالغ فى النصح فى جميع خطبه ، ويبين الأحكام فى كل ما يحدث

وفى ربيع الآخر سنة ١١٥٤ سها عن استصحاب ورقة الخطبة ، فاخرج قرطاسا لا كتابة فيه ، وارتجل خطبة بليغة

وكان له مجلس تدريس كل ليلة بين العشاءين يحضره العامة والعلماء ، ودرس بعد صلاة العصر فى كتاب الترغيب والترهيب للحافظ المنذرى

وفى شعبان من سنة ١١٥٣ حرك الحسد جماعة من فقهاء عصره فحرروا كلاما فى ورقتين اتهموا فيهما البدر بأنه انحرف عن مذهب آل البيت الى غيره ، وأبلغوهما الى المنصور الحسين ، فأحالها على الوزير أحمد بن عبد الرحمن الشامى وأرسلهما الوزير الى صاحب الترجمة ، فرأى فيهما كلاما تمجه الأسماع ، فدخل على المنصور وعرف أنه قد خالج قلبه شىء من كذب الرسالتين . ثم قال له المنصور : هل اطلعت على الرسالتين ؟ قال : نعم ، ولا تسميان برسالتين . قال : لماذا ؟ قال له : لأن الرسالة لا بد أن تشتمل على آيات قرآنية وأحاديث نبوية أو كلام صادق ، وهما مجردتان من كل ذلك ، وسأبين لكم جميع ما فيهما . وقرأ البدر إحداهما وأجاب عن كل لفظة فيها . فما زال ينجلى ظلام الغضب عن وجه المنصور حتى فرغ البدر من قراءة الأولى ، فأخذها المنصور ومزقها بيده ثم داسها برجله . ثم قرأ البدر الرسالة الثانية ، وسلك فى نقضها ما سلكه فى الأولى حتى فرغ منها . فقال له المنصور : أما هذه فاكتب الجواب عليها . فألف فى نقضها رسالته التى سماها (السهم الصائب ، للقول الكاذب) وتناقلها العلماء الأعلام

وفى سنة ١١٥٥ سار الى تعز للاصلاح بين أميرها أحمد بن المتوكل وأخيه الامام المنصور حسين .

وفى سنة ١١٦١ أرسله المهدى العباس للاصلاح بينه وبين عمه أحمد بن المتوكل أمير تعز فسار الى هنالك وأصلح بينهما .

وفى رمضان من سنة ١١٦١ ولاه المهدى العباس أوقاف صنعاء وبلادها ، فباشر أعمال الوقف بصدق وأمانة وعفاف ، واتخذ بيتا صغيرا على مقربة من بيته ليسجن فيه من

يستحق التأديب ، فراراً من الاستمرار فى إرسالهم الى السجن الذى بقصر صنعاء ، وتأثما مما لعله يقع فيه من زيادة العقوبة . واستمر فى ولاية الاوقاف الى شوال سنة ١١٦٢ ، ثم اعتذر عنها وقال : إن ولايته للوقف عقوبة له من الله على ذنب أسلفه يعلمه بعينه . وأوصى بأن يتصدق من تركته بمبالغ ذكرها لفقراء بنى هاشم تورعا عن الوقف

ومن أعماله فى هذه الحقبة تحريضه المهدى العباس على بعث معلمين للصلاة الى جميع القرى والمدن المنعزلة فى البوادى ، وازالة منكرات المعتقدات من الأشجار والأحجار والعمارات والقباب على الاموات ، وارشاد الناس الى الطاعات . فأرسل المهدى جماعة من الصالحين للعمل بذلك ، وأمر بتعليم الصلاة حتى فى مدينة صنعاء وغيرها ، وجعل للمعلمين جراية من بيت المال ، فسارع الناس الى الطاعات ، وأزيلت المنكرات

ومن مساعيه عند المهدى العباس إرشاده الى إزالة أصنام كانت لطائفة البانيان من وثنيي الهند فى ثغر المخا ، فبادر المهدى إلى إصدار الأمر بازالتها وهدم بيوتها . وكانت لهذه الأصنام أموال مرصدة تبلغ خمسين ألف ريال ، فاستولى عليها عمال المهدى وأحضروها الى صنعاء هى وأحد هذه الأصنام ، وكان الصنم فى صورة أنثى ، فجىء بذلك الى حضرة الإمام ، وكان السيد محمد الأمير لديه ، فأمر السيد محمد بكسر الصنم وديس بالنعال

وفى سنة ١١٦٦ ضاق جامع صنعاء بمن فيه من المصلين للجمعة ، فارتفع بعضهم لصلاتها فى سطح الجامع . ولاحظ ذلك السيد البدر فاختصر الخطبة تخفيفا للشقة عن بعض المصلين ، فذكر فى دعاء الخطبة جملة الآل ، واختصر تخصيص البعض منهم بالمقال . فنزغ الشيطان فى قلوب جماعة من الجهال ، ووسوس لهم أن الخطيب ترك ذكر الامام القاسم بن محمد فى الخطبة كما جرت به العادة ، وقاموا لذلك وقعدوا ، وتجمهروا يريدون قتله ، وكان رأسهم المولى محمد بن على بن الحسين بن المهدى أحمد بن الحسن ابن الامام القاسم ، وهو من رؤساء الدولة ومن آل الإمام ، إلا أنه جاهل . وشايعه على ذلك المولى على بن عبد الله ابن القاسم بن المؤيد محمد بن القاسم وكان يدّعى العلم . وتابعهم جماعة . فوصلوا الى بعض أعيان آل الإمام للقيام معهم فلم يساعدهم أحد ، ووبخهم المولى محمد بن اسحاق — وآل اسحاق من محبى السيد محمد الأمير — فأبان لهم قبح مسلكهم ، فلم ينجع فيهم ذلك . ولما دخل المولى محمد بن على على المهدى العباس عرفه المهدى أن الأمر هين ، وأنه سيأمر الخطيب بأن لا يعود الى الترك ، فلم يقنعه جواب المهدى وأصر على أنه إذا لم يحبس الخطيب فانه سيقتله . وهاجت العامة فى صنعاء وكثر الكلام ، فطلب الإمام الخطيب البدر والمولى محمد

ابن على والمولى على بن عبد الله . ولما استقر بهم المجلس لديه ذكر المهدى للخطيب ما أنكره العامة من ترك ذكره الإمام القاسم نصا فى الخطبة ، فأجاب بأن هذه قاعدة عند إطالة الخطبة الأولى ، ولا يخل تركها بخطبة ولا صلاة . ثم جرى الكلام فى الجمع بين الصلاتين وأن الحديث الوارد فى ذلك ضعيف . وكان المولى على بن عبد الله قد أعد كراسا للمناظرة . فرأى المهدى أن يسكن الفتنة فقال للخطيب السيد محمد الأمير : قد رأيت أن تبقوا فى دار الأدب عند النقيب ألماس . فقام الخطيب الى بيت النقيب ، فتلقاه خدمه وعبيده وأنزلوه فى أرفع داره . وقام الامام من مجلسه وأمر بحبس رؤساء الفتنة ، فبقى على بن عبد الله فى الحبس خمسة عشر عاما ، وحبس محمد بن على بن الحسين الى أن توفى بالسجن سنة ١١٧٣ ، وقبضت البلاد التى كانت تحت يده وهى بلاد ضوران وآنس وما اليهـا وبلاد حبيش ، وصودرت خيله وكانت أربعة عشر حصانا . واكتفى بحجز السيد محمد الأمير فى دار النقيب نحو شهرين لتسكين قلاقل المتحزبين ، ثم أطلقه المهدى

وقال السيد محمد الأمير وهو فى السجن سنة ١١٦٦ وأرسلها الى بعض العلماء :

وما السجن إلا منحة عند محنة | أشابه فيه جدِّىَ القاسمَ الرسِّى
ويوسف والمختار فى شعب عامر | وكم فاضل قد صار فى حضرة القدس
وما حبسونى أننى جئت منكرا | ولا أننى نافست فى الملك والكرسى
ولكننى أحييت سنة أحمـد | وأبرزتها شمسا على العرب والفرس
فقال أولو الجهل المركب إننى | أردت خلاف الآل عمدا بلا لبس
فإن أصول الآل تأبى بأننى | أقلد كالأعمى يقاد بلا حس
إذا لم يكن للاجتهاد مزية | من الجهل يا ويح العلوم من البخس

وقال متشكيا من أصوات مطارق اليهود بدار الضرب بالقرب من مكان حبسه :

قضيت فى الحبس الشريف لياليا | لا تعرف الاجفان طيب نعاس
لا يطرق العينين خوف مطارق | أو خوف أصوات من الحراس
يا رب عجـل بالنجاة وأعطنى | أجرا أفوز به غدا فى الناس

وقال :

وجاورت دار الضرب كرها وبئس ذا | جوار يهود ما لهم فى الهـدى ثبت
مطارقهم هن الطوارق للفتى | فما لمنام العين فى قربهم بخت
« ومن أعجب الأشياء أنى مسلم | حنيف ولكن خير أيامى السبت »

وفى هذه السنة (١١٦٦) حضر من القسطنطينية أحد علمائها الشيخ أحمد بن صالح الرومى[1] قاصدا السيد محمد الأمير ليحل له بعض مشكلات علمية عرضت له ، فكتب له البدر أجوبتها . ووصل اليه أيضا السيد لطف الرومى وقرأ عليه فى البخارى ، ووصل اليه جماعة من علماء زبيد كالشيخ عبد الخالق بن على المزجاجى صاحب المؤلفات المتقنة (وهو من شيوخ البدر) فأخذ عن البدر أوائل الأمهات الست فى الحديث

وفى سنة ١١٧٠ كتب السيد البدر قصيدة الى الامام المهدى عباس يحذره فيها من تصديق المنجمين ، ومنها :

ولا تستمع من عابد لنجومه تقاويم زور ليس تغنى ولا تجدى
أكاذيب يمليها لكل مغفل يصدّقها من ضل عن طرق الرشد
ووالله ما غير الإله بعالم بما فى غد مما يُسر وما يبدى

وفى سنة ١١٧٣ كتب السيد البدر رسالته المشهورة الى حكام ديوان المهدى العباس بصنعاء بشأن الأموال التى كانت موقوفة على مشهد جده الأمير يحي بن حمزة بكحلان ، فأبطل وقفها الإمام القاسم بن محمد وجعلها لأسلاف البدر الأمير

وفى سنة ١١٨٠ كتب الى المهدى عباس رسالة ينصح له بها عن استماع قول من يغريه بشراء أموال الوقف التى فى شعوب بالمعاوضة ، وأبان له ما فى ذلك من المفسدة على الوقف ، فعمل المهدى بتلك النصيحة

مصنفاته (مرتبة على حروف الهجاء) :

إجابة السائل ، شرح بغية الآمل ، بمنظومة الكافل . وهو شرح فى مجلد على منظومة له فى أصول الفقه

الإحراز ، لما فى أساس البلاغة للزمخشرى من كناية ومجاز . ألفه بمكة فى مجلد لطيف

الإدراك ، لضعف أدلة تحريم التنباك

إرشاد النقاد ، الى تيسير الاجتهاد

استيفاء المقال ، فى حقيقة الإرسال

---

(١) الرومى والروم اسم كان يطلق فى تلك العصور على الترك العثمانيين وبلادهم مما وراء الشام

الأنفاس الرحمانية ، على الإفاضة المدنية . وهو جواب رسالة للشيخ أبي الحسن السندى المدنى فيما يتعلق بخلق أفعال العباد

الأنوار ، شرح (إيثار الحق على الخلق) للسيد محمد بن إبراهيم الوزير . لم يكمل

إيقاظ الفكرة ، لمراجعة الفطرة . شرح به حديث « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهوّدانه وينصرانه » . رجح فيه أدلة السنة والكتاب . فى مجلد

بشرى الكئيب ، بلقاء الحبيب . منظومة وشرحها فى المعاد

التحبير ، شرح (تيسير الوصول ، الى جامع الأصول) . فى مجلدين ، ولم يكمل

التنوير ، شرح الجامع الصغير ، أربع مجلدات . ألفه بمدينة شهارة قبل اطلاعه على شرح المناوى . وجعل أولا كالحاشية ، لا يستوفى فيه المتن

توضيح الأفكار ، على تنقيح الأنظار ، فى علوم الحديث والآثار . فى مجلدين ، نبه فيه على بدائع ، وحقق شروط أئمة الحديث

ثمرات النظر ، فى علم الأثر

جمع الشتيت ، شرح أبيات التثبيت للسيوطى . تكلم فيه على عالم البرزخ والمعاد . فى مجلد . وضم اليه منظومته (بشرى الكئيب ، بلقاء الحبيب) وشرحها

حاشية على البحر الزخار . وهى قولات جامعة من كتاب الطهارة الى الزكاة

حاشية على شرح الرضى على الكافية . كان يؤلفها عند تلقيه دروس العلم عن شيخه السيد عبد الله بن على الوزير ، وكان يعرض عليه ما يكتبه فيعجبه جدا ، وربما كتب عليه تقريرات . وقد بلغت هذه الحاشية الى بحث المنادى ، ثم انقطعت لانقطاع الدرس

الدراية ، شرح العناية . فى أصول الفقه . لما قرأ على شيخه السيد عبد الله بن على الوزير كتاب (هداية العقول ، شرح غاية السول) كان شيخه ينظم درس كل يوم فى المتن نظما حلواً جامعا لفوائد الأصل مع سهولة وانسجام ، وسماه (العناية) . والسيد محمد الأمير يشرحه . ولما وقف شيخه على الشرح سماه (الدراية) . وقد بلغا فى نظم المتن وشرحه الى بحث الإجماع . وعاقت العوائق عن الإكمال بانقطاع القراءة

ديوان شعره . جمعه ابنه السيد عبد الله بن محمد الأمير ، ورتبه على الحروف ، وهو فى أكثر من ٤٠٠ صفحة

رسالة فى الرسالة . جواب سؤال : هل التحدى بالقرآن مستمر ، أم يرتفع إذا اختلت اللسان . الخ

رسالة فى المفاضلة بين الصحاح والقاموس . أبان فيها أن الصحاح والقاموس يشتركان فى الجمع بين الحقيقة والمجاز

رسالة نفيسة ألفها للمهدى العباس فى وجوب إزالة أصنام لوثنيي الهند (البانيان) كانوا يعلنون شعائر عبادتها فى ثغر المخا

الروضة الندية ، شرح التحفة العلوية . فى مجلد

سبل السلام ، شرح بلوغ المرام . اختصره من شرح شيخه القاضى الحسين بن محمد المغربى الصنعانى الموسوم بالبدر التمام . وأضاف فى سبل السلام فوائد خلا عنها البدر التمام ، وحذف ما لا يرى فائدة فيه من الأصل

السهم الصائب ، للقول الكاذب . ألفها فى شعبان سنة ١١٥٣ ورد بها على جماعة تسموا بالشيعة ، وقالوا إن تدريسه فى تفسير القرآن بالجامع من المنكر . ولذلك خبر تقدم فى موضعه من هذه الترجمة

السيف الباتر ، فى يمين الصابر والشاكر . اختصره من (عدة الصابرين) لابن القيم ، فى أن المسلم إن رزق شكر ، وإن ابتلى صبر

العدّة ، حاشية على شرح العمدة لابن دقيق العيد . وهو هذا . وكان شروعه فى تأليفه وهو بمكة سنة ١١٣٤ عند قراءته شرح ابن دقيق العيد على العلامة محمد بن أحمد الاسدى ، وأشار الى ذلك فى خطبة الحاشية

فتح الخالق ، شرح مَمادح رب الخلائق . فى مجلدين . والأصل للسيد محمد بن إبراهيم الوزير

منحة الغفار ، على ضوء النهار ، شرح الأزهار . فى مجلدين ضخمين

منسك فى الحج . ومعه قصيدة له فى المناسك عدد أبياتها ٢٨٣ ، مطلعها :

أيا عذبات البان من أيمن الحمى رعى الله عيشا فى رباك قطعناه

نهاية التحرير ، فى الرد على قولهم ليس فى مختلف فيه نكير . أبان فيه أن هذا القول ليس على إطلاقه ، وأن مدار ذلك على ما صح عن رسول الله ﷺ

اليواقيت ، فى المواقيت . فى بيان أوقات الصلوات بما دلت عليه الأدلة . ألفه فى شهارة

الصراع الأخير بين طريقة السنة وخصومها :

وفى أواخر حياة السيد محمد الأمير فر عبدُ الله بن يوسف بن المتوكل القاسم بن الحسين ابن المهدى أحمد بن الحسن بن القاسم الى جبل برَط من بلاد أرحب الهمدانيين ، لمطالب دنيوية ، فألقى فى أذهان العوام أنه إنما خرج منكرا لما حدث من تغيير مذهب أهل البيت فى صنعاء ، وأن السيد محمد الأمير هو الساعى فى ذلك . فوافق كلامه أولئك العوام وجعلوه ذريعة لمطامع لهم دنيوية أيضاً . وحرر القضاة من بنى العنسى أهل برط محررات فى صفر سنة ١١٨٢ الى السادة والعلماء والاعيان فى مدينة حوث من بلاد حاشد ، ثم الى أهل حصن كوكبان ، ثم الى علماء وأعيان مدينة ذمار ، تتضمن أن السيد محمد الأمير قد غير مذهب آل البيت فى صنعاء وخالف بأقواله وأفعاله ما كان عليه الأئمة الاطهار فى هذه الأقطار ، ونحو هذه الترهات ، وطلبوا من الجميع القيام معهم على الدولة . وتكررت المراسلة فى ذلك وأجاب أهل حوث على أهل برط بما هو عليه صاحب الترجمة من الإحاطة بالعلوم واجتهاده واستنباطه للاحكام من الكتاب والسنة وعدم جواز الكلام منهم ومن أمثالهم عليه وعلى مثله فى شىء يقوله ويعلمه باجتهاده . وأجابهم بمثل ذلك أهل كوكبان وعلماء مدينة ذمار . وحرر فى ذلك السيد الحسين بن مهدى النعمى ــ وكان فى صنعاء ــ رسالة أشار اليها والى هذه الفتنة صاحب الترجمة بقصيدة فى مائة وتسعة أبيات ، وهى من آخر شعره ، يقول فيها مخاطبا أهل برَط ومثيرى الفتنة فيهم :

وقلتم بأن ابن الأمير محمــدا ... يخالف أهل البيت من غير مسعد
وليس اختلاف الآل فى العلم ضائرا ... ولا هو عيب عند كل موحد
أجاب عليكم أهل حوث وبينوا ... لكم كل بحث بالدليل المؤكد
ومن كوكبان قد أتتكم نصائح ... وفيها براهين بقول مجوّد
ومن سفح صنعا من إمام معارف ... ومن باذل نصح العباد ومرشد
كذا من ذمار قد أتتكم رسائل ... وليس يرد الحق من كان يهتدى

ولما علم المفتونون من أهل برَط أنهم قد خدعوا ، وان السيد محمد الأمير موضع ثقة الجماهير فى علمه ودينه واستقامته على طريق الحق ، وأن كل من له مكانة فى العلم والدراية مؤيدون له ، تركوا الخوض فى هذا الكلام ورجعوا الى أوطانهم وديارهم

ومن شعر السيد الأمير يصف غربته فى أهله :

غريب بين إخوانى وأهلى ... وفى وطنى وعند أبى وأمى
دعوت الى طريقة خير هاد ... فهل ناديت فى آذان صم
لبست من التصبر خير درع ... ولقيت السهام بمجنّ حلمى

وله القصيدة الشهيرة التى بعث بها إلى معاصره شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ومطلعها :

سلامى على نجد ومن حل فى نجد ... وإن كان تسليمى على البعد لا يجدى
لقد صدرت من سفح صنعا سقى الحيا ... رباها وحياها بقهقهة الرعد
يذكرنى مسراك نجداً وأهله ... لقد زادنى مسراك وجداً على وجد
قفى وسلى عن عالم حل سوحها ... به يهتدى من ضل عن منهج الرشد
محمد الهادى لسنة أحمد ... فيا حبذا الهادى ويا حبذا المهدى
لقد أنكرت كل الطوائف قوله ... بلا صدر منهم بذاك ولا ورد

نصيحته لأشراف مكة :

وفى جمادى الآخرة من سنة ١١٨٢ - قبيل وفاته بشهر - أرسل مع ابنه ابراهيم قصيدة إلى أشراف مكة وولاة أمورها يناصحهم عما يصدر من عبيدهم من النهب والسلب ، ولعلها آخر شعره ، ومنها :

الى الأشراف أعيان الأنام ... وأهل البيت والبلد الحرام
أتانا عنكم خبر غريب ... تواتر من يمانى وشامى
بأن عبيدكم أضحوا لصوصا ... يخيفون الحجيج بكل عام
فقل لمساعد الملك المفدى ... لماذا لا تذب عن الأنام
أيأمن من يحج بكل فج ... ويلقى الخوف فى البلد الحرام
فما البلد الأمين محل عاص ... وليس به لعاص من مقام
وكيف ﴿ ومن يرد فيه بظلم ﴾ ... يذاق من العذاب على الدوام

وفاته :

توفى صاحب الترجمة الى رحمة الله فى يوم الثلاثاء ثالث شعبان سنة ١١٨٢ عن ثلاث وثمانين سنة من مولده . ودفن بالحوطة التى فى الجنوب الغربى من منارة مسجد المدرسة المنسوبة للامام شرف الدين بأعلى صنعاء . رحمه الله ، ونفع بعلمه ، وأجزل له المثوبة على اقامته السنة المحمدية ونصره لها ، وأعلى درجاته فى الصالحين



حاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأمير الصنعاني

على



للعلامة ابن دقيق العيد

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ القاضي عماد الدين إسماعيل بن تاج الدين أحمد بن سعيد بن محمد بن الأثير الحلبي الشافعي :

الحمد لله منور البصائر بحقائق معارفه ، ومصور الخواطر خزائن لدقائق لطائفه . الذي أودع القلوب من حكمه جواهر ، وجعل نجوم الهداية بذكره زواهر . أحمده ولا يستحق الحمد على الحقيقة سواه ، وأعتقد التقصير في كل ما فعله العبد من شكر نعمه ونواه . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تكون للنجاة وسيلة ، وبرفع الدرجات كفيلة . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي بعثه وطرق الإيمان قد عَفَتْ آثارها ، وَخَبَتْ أنوارها . ووهت أركانها ، وجهل مكانها . فشَيَّد ﷺ من معالمها ما عفا ، وشفى من العليل في تأييد كلمة التوحيد ما كان على شفا . وأوضح سبيل الهداية لمن أراد أن يسلكها ، وأظهر كنوز السعادة لمن أحب أن يملكها . ومَيز شرف الحق بعد أن كان مبهماً ، وأقام ميزان الشرع باتباع الأمر والنهي بعد أن كان الوجود قد خلا منهما . ﷺ وعلى آله وصحبه أهل المجد والعلا ،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والمنة ، على ما علمناه من علمي الكتاب والسنة ، وجعلهما لنا عمدة وعدّة وحصناً وجُنة . والصلاة والسلام على أول من يقرع باب الجنة . وعلى آله الذين هم لكل هداية مظنة ، بل مئنة

وبعد فهذه حواش يهتدى بأنوارها من اقتطف من نوّارها وجنى من ثمارها . علقتها على (عمدة الاحكام) للحافظ عبد الغني وشرحها للامام المحقق ابن دقيق العيد محمد بن علي ، أحلهما الله أعلى درجات الجنات ، وضاعف لهما الأجر والحسنات . كان جرى قلم تعليقها بمكة المشرفة عند قراءة ذينك الكتابين على من ألقيت اليه أزمة

الذين تحلوا من المحاسن بأبهى الحُلَى . فأصبحوا شهداء الله فى أرضه [1] ، وقاموا من أوامره بسنته وفرضه . وفتحوا من الإيمان بابا مُرتجاً ، وتنزلوا من العباد منازل النجوم [2] التى منها معالم الهدى [3] ومصابيح تجلو الدُّجى . فهم وسائل النجاة ، والمشار

الفتوى فى الحرم المكى الشيخ العلامة التقى محمد بن أحمد الأسدى ، أنزله الله من جناته فى الجناب العلى . ثم نسجت عليها عناكب الاشتغال ، وضربت عليها من أكف النسيان أقفال ، حتى عطف الله بعطف العنان للتدريس فى ذينك الكتابين لجماعة من عيون الأعيان ، فأعدت النظر فيما علقته أولا ، وأطلقت لسان البسط والتفصيل لما كنت أشرت اليه مجملا ، وحررت ما كنت أرجو نفعه فى الدارين ، وأن يكون من الآثار المحمودة بعد العين . ومن الله الإعانة فى البداية والنهاية ، وعليه التعويل فى تفهم على الرواية والدراية

(١) قوله [1] « شهداء الله فى أرضه » أقول : إشارة الى ما أخرجه الطبرانى عن سلمة بن الأكوع مرفوعاً « أنتم شهداء الله فى أرضه ، والملائكة شهداء الله فى السماء » ، وحديث انه مر عليه صلى الله عليه وآله وسلم بجنازة ، فأثنوا عليها خيرا ، فقال « وجبت » . ثم مر عليه بأخرى ، فأثنوا عليها شراً ، فقال « وجبت » . الى أن قال صلى الله عليه وآله وسلم « انتم شهداء الله فى أرضه » أخرجه الطيالسى وأحمد والشيخان وغيرهم

(٢) قوله « وتنزلوا من العباد بمنزلة النجوم » أقول : إشارة الى ما أخرجه عبد ابن حميد من حديث ابن عمر مرفوعاً « أصحابى كالنجوم بأيهم أقتديتم اهتديتم » إلا أن فيه حمزة النصيبى ضعفوه [2] وغيره من الضعفاء

(٣) قوله « معالم » أقول : المعالم جمع معلم كمقعد ، قال فى القاموس : ومعلم الشىء مظنته وما يستدل به كالعلامة كرمانة . والمصابيح جمع المصباح السراج ، وفيه إشارة

(١) أى قول عماد الدين اسماعيل ابن الاثير مستملى هذا الشرح من مؤلفه الإمام العلامة ابن دقيق العيد

(٢) هو موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث

إليهم بقوله عز وجل ﴿ ٨٥ : ١١ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ صلاة دائمة ما عَلِمَ عالم ، وشُيِّدت للدين معالم

وبعد فإنه لما كان العلم أشرف ما خلق فى الوجود ، وأعز ما ينعم الله به على عباده ويجود . شرف من اختاره منهم بهذا الشعار ، وملكهم به ملابس التقوى والوقار ، لما اعتز غيرهم منها بالثوب المعار . وخصهم من المزية أن قرن ذكرهم بذكره ، وأكرمهم بالشهادة على وحدانيته (١) فما أجدرهم بشكره ، وأورد وصفهم لوصفه ثانياً (٢) ، وجعل جَنَى السعادة منهم بهذا القرب دانيا . وفضلهم على كثير من خلقه ، وأرشد بهم عباده إلى سبل الحق وطرقه . وأراد بهم خيراً حيث فقههم فى الدين (٣) ، وأمر

الى أن الصحابة فيهم مصابيح قد أضاءت . وأخرجت الناسَ أنوارُها الى الأنوار من الظلمات ، وذلك كالخلفاء ومن ضاهاهم فى الاضاءة بأنوار علومه وجهاده ، وهذا الوصف مشتق لهم من وصفه صلى الله عليه وآله وسلم فانه وصفه الله بأنه سراج منير كما وصفت الشمس بأنها سراج وهاج ، إلا أنه وصف بأنه منير لا وهاج لما فى الإنارة من الإضاءة من دون إحراق ، بخلاف الوهج فان فيه احراقا ، ومنهم من هو مظنة للهدى ودليل يحتاج اليه عند طلب الهداية ، ولا شك أن من قد أضاء وسطع نوره أنفع وأكمل ، فانه قد جمع بين وصفى الهداية والدلالة والإضاءة بالفعل ، ومنه يعلم ما فى الفقرة من الترقى ، ولا يخفى ما فيه من الاستعارة

(١) قوله « بالشهادة على وحدانيته » أقول : هذا إشارة الى قوله تعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم ﴾

(٢) وقوله « ثانياً » أراد به ما بعد الأول وإلا فانه تعالى أورده (١) ثالثاً ، والمراد أنه وصفهم بأنهم شهداء لوصفه تعالى لهم بالشهادة

(٣) قوله « وأراد بهم خيراً حيث فقههم فى الدين » أقول : هذا إشارة الى ما أخرجه الشيخان وأحمد مرفوعاً « من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين »

---

(١) أى ذكر أهل العلم

الخلائق باتباعهم[1] لما تمسكوا بحبل الله المتين . وأعزهم باختصاص كل منهم واصطفائه ، وأكرمهم بأن جعلهم ورثة أنبيائه[2] . وفضل العلم على العبادة[3] ما لم تكن به مقترنة . وقال ﷺ « بين العالم والعابد مائة درجة ، بين كل درجتين حضر

---

(١) قوله « وأمر الخلائق » أقول الأمر منه تعالى « باتباعهم » مأخوذ من قوله ﴿ فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ اذ المسئول متبع ، ومن غيرها من الآيات والأحاديث

(٢) قوله « ورثة أنبيائه » أقول : فيه إشارة الى ما أخرجه ابن النجار عن أنس « العلماء ورثة الأنبياء ، يحبهم أهل السماء وتستغفر لهم الحيتان فى البحر اذا ماتوا الى يوم القيامة » وأخرجه الديلمى فى مسند الفردوس من حديث أم هانئ مرفوعاً « العلم ميراثى وميراث الأنبياء قبلى » وأحسن بعض الحفاظ حيث قال[1] :

العلم ميراث النبي كذا أتى   فى النص والعلماء هم ورّاثه
ما خلف المختار غير حديثه   فينا فذاك متاعه وأثاثه
فلنا الحديث وراثة نبوية   ولكل محدث بدعة احداثه

(٣) قوله « وفضل العلم على العبادة » . أقول : هذا إشارة الى ما أخرجه الخطيب وابن عبد البر فى العلم عن ابن عباس مرفوعاً « العلم أفضل من العبادة ، وملاك الدين الورع » ومثله أخرجه البيهقى فى الشعب عن بعض الصحابة ، ووجهه أن العبادة نفع خاص لا يتعدى صاحبه ، والعلم نفع يعم صاحبه وغيره ، والنفع المتعدى أفضل ، ولأن العالم يحتاج اليه العابد الجاهل فهو أفضل ، ولأنه أشد على الشيطان لما أخرجه الترمذى وابن ماجه مرفوعاً « فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » ونظمه من قال :

وان فقيها واحداً غير عابد   أشد على الشيطان من ألف عابد

---

(١) هو السيد محمد بن ابراهيم الوزير

الجواد المضمّر سبعين سنة [1] » . وما أراد بذلك إلا العلم النافع [2] الذى يُبلغ به من رضى الله الأمل ، والذى ينفع معه القليل من العمل [3]

---

(١) قوله وقال صلى الله عليه وآله وسلم « بين العالم والعابد . . الخ » أقول : أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس بلفظ « بين العالم والعابد سبعون درجة » وفى معناه أحاديث ، والمراد أن بينهما هذا القدر فى الجنات أو فى القرب من الله تعالى أو فى القدر عند الملائكة ، وهى متلازمة . والحضر بضم الحاء المهملة وسكون الضاد المعجمة العدْو

(٢) قوله « وما أراد بذلك إلا العلم النافع » أقول : لما كان العلم يطلق على كل صورة حاصلة عند العقل أو فيه أبان أن مراده بايراد الفضائل نوع خاص وهو النافع نفعاً خاصاً وهو المبلغ للعبد الى رضا مولاه الذى هو منتهى الآمال ، وما ينفع معه القليل من الأعمال ، وهو علم الكتاب والسنة ، كما أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم من حديث ابن عمر مرفوعا [1] العلم ثلاثة وما سوى ذلك فضل : آية محكمة ، أو سنة قائمة ، أو فريضة عادلة ، وأحسن من قال [2] :

العلم قال الله قال رسوله إن صح ، والإجماع فاجهد فيه
وحذار من نصب الخلاف جهالة بين النبي وبين رأى فقيه

(٣) قوله « الذى ينفع معه القليل من العمل » أقول : يدل له ما أخرجه الشيرازى عن على رضى الله عنه مرفوعاً « ركعتان من عالم خير من ألف ركعة من جاهل بالله » وذلك أن العالم يقبل بقلبه على مناجاة مولاه عارفاً بما يستحقه من التعظيم والتوقير والإجلال ، عارفا بكيفية التأدب فى عبادته والاقبال على طاعته وكيفية العبادة على الصفة المأمور بها ، وهذا النافع إنما هو العلم مع العمل به الذى وقر فى القلب كما فى

---

(١) الحديث مروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو صحيح . وعن عبد الله ابن عمر بغير هذا اللفظ ، وهو ضعيف

(٢) هو الحافظ الذهبي

ولما عرفتُ هذه الحالة (١) ، علمت أنى فى الإعراض عن ذلك على غرر من أمرى ، وقلت : إن الخسران موجود عندى ، فى ليال تمرُّ بلا نفع وتحسب من عمرى . فآثرت أن أتمسك من أخبار الرسول ﷺ بما أرجو به النجاة من هذا الخطر ، وأبلغ من اتباع الشريعة المطهرة وأحكامها الوطر (٢) . فاخترت حفظ الكتاب المعروف « بالعمدة » للإمام الحافظ عبد الغنى رحمه الله تعالى (٣) الذى رتبه

الحديث الحسن مرسلا عند ابن أبى شيبة والحكيم (١) وأخرجه الخطيب عن جابر مرفوعاً « العلم علمان : فعلم فى القلب فذلك النافع ، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم » والمراد أنه إذا وقر فى القلب أثمر العمل ، فان كونه فى القلب عبارة عن اليقين به والتصديق الذى لا بد وأن يتأثر عنه العمل ، وإلا فان الكل لا بد وأن تنقش صورته عند النفس فكان نافعاً ، وإن كان على اللسان من دون عمل فذلك من الذين يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم ، وهذا هو أخوف ما خافه صلى الله عليه وآله وسلم على أمته ، كما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر مرفوعا « أخوف ما أخاف على أمتى كل منافق عليم اللسان »

(١) قوله « هذه الحالة » أقول : هى مجموع ما سلف من فضل العلم النافع وأهله

(٢) « الوطر » الحظ والنصيب

(٣) قوله « عبد الغنى » أقول : هو الامام محدث الإسلام تقى الدين أبو محمد المقدسى الحنبلى الجماعيلى ، صاحب التصانيف ، ولد سنة إحدى وأربعين وخمس مائة ، سمع من أئمة كبار وكتب مالا يوصف كثرة ، وما زال ينسخ ويصنف ويحدث ويفيد حتى أتاه اليقين . وكان كثير العبادة ورعا متمسكاً بالسنة على قانون السلف ، صنف المصباح فى ثمانية وأربعين جزءا اشتمل على أحاديث الصحيحين ، وكتاب نهاية المراد فى السنن نحو مائتى جزء لم يبيضه ، عد له الذهبى فى التذكرة مع هذه عشرة تصانيف

---

(١) هو الترمذى فى النوادر

على أبواب الفقه ، وجعله خمسمائة حديث . فوجدت الأحاديث كلّ لفظة منها تحتاج إلى بحث وتدقيق ، وتفتقر إلى كشف وتحقيق . لأن كلامه ﷺ بحر يغاص فيه على جواهر المعانى ، ولا يستخرج حِكمَه إلا الراسخون فى العلم الذين أضحت خواطرهم به آهلة المغانى . فوقفتُ من ذلك للقاضى عياض ـ رحمه الله ـ على الكتاب المعروف « بالإكمال » ، فوجدته قد احتوى فى شرحه على التفصيل والإجمال . لكنه اقتصر على شرح أحاديث الإمام مسلم بن الحجاج ، فاخترت أن أعلم معانى الأحاديث التى أوردها صاحب « العمدة » وأسندها إلى الإمامين(١) البخارى ومسلم ـ رحمهما الله ـ فلم أجد من علماء الوقت من يعرف هذا الفن إلا واحدَ عصره ، وفريد دهره ، واسطة عقد الفضائل ، ملحق الأواخر بالأوائل ، الشيخ العالم الفاضل ، الورع

فأكثر ، قال : ومما ألفه بلا إسناد العمدة جزآن(١) قال : كان لا يكاد أحد يسأله عن حديث الا ذكره له وبينه ، ولا يسأله عن رجل إلا قال هو فلان ابن فلان وبين نسبه ، قال الضياء المقدسى : سمعت اسماعيل بن ظفر يقول : جاء رجل الى الحافظ عبد الغنى فقال : رجل حلف بالطلاق أنك تحفظ مائة ألف حديث . قال : لو قال أكثر لصدق . وأطال الحافظ الذهبى فى أوصافه . توفى يوم الأثنين الثانى ـ أو الرابع ـ والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ستمائة رحمه الله ، ودفن بالقرافة بتربة الحنابلة

(١) قوله « وأسندها الى الإمامين » أقول : الأمامان أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى ومسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى ، قال الحافظ عبد الغنى فى خطبة العمدة « اما بعد فان بعض اخوانى سألنى اختصار جملة من أحاديث الأحكام مما اتفق عليه الإمامان . . فأجبته الى سؤاله ، وأسأل الله أن ينفعنا به ومن كتبه أو سمعه أو نظر فيه » انتهى . قلت : ومن نظر فيما يأتى له وجده لم يلتزم ما اتفقا عليه لفظاً ، بل قد يكتفى فى مواضع باتفاقهما عليه معنى كما فى بعض ألفاظ الحديث الرابع . وقد تعقبه الزركشى فى أحاديث ، وقد نقلنا كلامه مشيرين اليه ، وسيمر بك فى هذه الحاشية المسماه بالعدة على شرح العمدة

---

(١) الظاهر أنه يريد بالجزء ما يبلغ الكراسة

الزاهد ، حجة العلماء ، قدوة البلغاء ، أشرف الزهاد ، بقية السلف ، مفتى المسلمين ، أبا الفتح تقى الدين محمد (١) ، ابن الشيخ الإمام مجد الدين أبى الحسين على بن وهب ابن مطيع القشيرى رحمه الله ، العامل بعلمه ، المحقق فى إفهامه وفهمه ، المتبع ما أمر الله به من حكمه . رحمه الله تعالى ، ونفع به . فإنه الذى فاق النظراء والأمثال ، واتصف من المحاسن بما تضرب به الأمثال . فوجهت وجه آمالى إليه . وعولت فى فهم معانى هذا الكتاب عليه . وعَرَّفته القصد بما أريد ، وأصغيت لما يبدى فيه من القول وما يعيد . فأملى علىَّ من معانيه كل فن غريب ، وكل معنى بعيد على غيره أن

---

(١) قوله « أبو الفتح محمد » أقول : هو المعروف بابن دقيق العيد ، قال السبكى فى حقه فى الطبقات[1] : شيخ الاسلام ، الحافظ الزاهد الورع الناسك ، المجتهد المطلق ، ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة ، الجامع بين العلم والدين ، والسالك سبيل السادة الأقدمين ، أكمل المتاخرين . قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس : لم أر مثله فيمن رأيت ، ولا حملت عن أجل منه فيمن رأيت ورويت . وكان للعلوم جامعاً ، وفى فنونها بارعاً . مقدماً فى معرفة علل الحديث على أقرانه ، منفرداً بهذا الفن النفيس فى زمانه ، لا يشق له غبار ولا يجرى معه فى مضمار . ولم يزل حافظاً للسانه ، مقبلا على شانه . وقف نفسه على العلوم وقصرها ، ولو شاء العادُّ أن يحصر كلماته لحصرها . وقال الشيخ تاج الدين السبكى : لم أر احداً من أشياخنا يختلف فى أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة المشار اليه فى الحديث ، فانه استاذ زمانه علماً وديناً ، له (الإلمام) فى الحديث ، وشرحه الذى لم يؤلف أعظم منه لما فيه من الاستنباطات العظيمة . هكذا أطلقه ابن السبكى فأوهم أنه كمل . وفى التذكرة للذهبى : وعمل كتاب الإلمام فى الأحكام لو كمل تصنيفه وتبييضه لجاء فى خمسة عشر مجلدا ، انتهى . فأفاد أنه لم يكمل وهو المعروف . وشرح العمدة ، والاقتراح فى مصطلح الحديث وشرح العيون فى أصول الفقه ، وكتاب فى أصول الدين ، وله ديوان خطب وشعر حسن . مات يوم الجمعة حادى عشر شهر صفر سنة اثنتين وسبعين وسبع مائة

---

(١) أى طبقات الشافعية ج ٦ ص ٢ – ٢٢

يخطر بباله وهو عليه قريب . فعلقت ما أورده[1] وحمت على مَنْهل فضله ، رجاء أن أرِدَ ما ورده . فإنه لما كان طلب العلم على كل مسلم واجبا [2] ، اخترت أن أكون من طلبته . فإن لم أمت عالما مت طالبا لعل الله أن يكفر بالإخلاص فى ذلك بعض تحملى لأوزار الدنيا واقترافى ، ويسامحنى بعفوه عن ذنوب إذا ادُّعِىَ علىَّ بها لم يكن لى حجة فيها إلا اعترافى . وقد وثقت آمالى بالنجح اعتماداً على ما وردت به السنة . وتأملت معنى قوله ﷺ « من سلك طريقاً يطلب فيه علما سهل الله له طريقا إلى

---

(١) قوله « فعلقت ما أورده » أقول : فيه اعلام أن ابن دقيق العيد كان يملى هذه الأبحاث ويعلقها عنه ، فما رأيته من الاضطراب فى بعضها والاختلاف فى نسخها فمن قبل المستملى ، فان الإملاء ليس كالكتب ، حتى سرى ذلك الاضطراب الى الخطبة ، ومن ذلك زيادة فى ألفاظ الخطبة هنا يوجد فى بعض النسخ دون بعض منها

(٢) قوله « لما كان طلب العلم على كل مسلم واجباً » أقول : هو إشارة الى ما أخرجه البيهقى فى الشعب وابن عدى عن أنس مرفوعاً « طلب العلم فريضة على كل مسلم » وأخرجه بلفظه الطبرانى فى الصغير والخطيب من حديث الحسين بن على رضى الله عنهما ، وأخرجه أيضا الطبرانى فى الأوسط عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وأخرجه أيضاً تمام فى فوائده عن ابن عمر رضى الله عنهما ، وأخرجه الطبرانى فى الكبير عن ابن مسعود رضى الله عنه ، وأخرجه الخطيب عن على رضى الله عنه ، وأخرجه الطبرانى فى الأوسط والبيهقى فى الشعب عن أبى سعيد ، وأخرجه أئمة عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم بلفظه وزيادة . والمراد به علم الكتاب والسنة الذى لا بد للعبد فى تمام العبودية والامتثال من معرفته ، وفريضته معلومة قطعا من بعثة الرسل ، فانهم بعثوا معلمين ، وكل أحد جاهل لا يعلم إلا ما علمه الله ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ فهذه المشاعر لم تجعل للعباد إلا ليشكروا الله بها ، ولا يعرف الشكر إلا بمعرفة المشكور تعالى ، ولا كيفية الشكر إلا بتعليم ما جاءت به الرسل

الجنة (١) ، وسميت ما جمعته من فوائده ، والتقطته من فرائده بـ « بإحكام الأحكام ، فى شرح أحاديث سيد الأنام » ﷺ وشرف وكرم

جعل الله ذلك إلى يوم القيامة باقياً ، ومن مكروه الذنوب منجياً وواقياً . إنه على كل ما يشاء قدير

(١) قوله « من سلك طريقاً » أقول : أخرجه الترمذى من حديث أبى هريرة وحسنه ، وابن ماجه عن أبى الدرداء كما تقدم

✡

واعلم أن هذه الخطبة وهذا الكلام كله من إنشاء ابن الأثير المستملى عن ابن دقيق العيد الطالب له تأليف هذا الشرح ، وليس هو أحد الثلاثة المعروفين — الأديب ، والمؤرخ ، والمحدّث — الذين جمعهم من قال :

بنو الأثير الذين كانوا ثلاثة ضمهم إخاء
مؤرخ عالم أديب العز والمجد والضياء

بل هو الحافظ اسماعيل بن أحمد بن سعيد الشيخ عماد الدين ابن الصدر تاج الدين ابن الأثير الفقيه الكاتب ، ولى كتابة مصر ، ثم تركها تورعاً . وله مؤلفات منها مجموع خطب ورسائل ، ومنها تاريخ ذكره القشيرى فى تاريخه (١)

(١) واسمه (عبرة أولى الأبصار ، فى ملوك الأمصار) فى مجلدين ، اقتصر فيه على الملوك والخلفاء فى البلاد الاسلامية من غير تعرض للوفيات ؛ انظر كشف الظنون ؛ وله غيره كتاب (كنز البلاغة) فى مجلد اختصره ولده ؛ وله (شرح قصيدة ابن عبدون) التاريخية ، وتقدم ذلك فى ترجمته ص ٢٩

مقدمة متن العمدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ الملك الجبَّارِ ، الواحدِ القهَّارِ . وأَشْهَدُ أَنْ لا إلٰه إلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لا شرِيكَ لَهُ ، ربُّ السَّمٰواتِ والأَرْضِ وَما بَيْنَهُما الْعَزِيزُ الغَفَّارُ . وأشهد أن محمداً عبدُه ورسوله المصطَفىٰ المختار ، صلى الله عليه وعلى آله وصَحْبِهِ الأطهارِ الأخيار

أمَّا بَعْدُ فَإنَّ بَعْضَ الإخوان ، سألنى اخْتِصارَ جُمْلَةٍ فى أحاديثِ الأَحْكامِ ، مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الإمامانِ : أبُو عَبْدِ اللهِ محمدُ ابْنُ إسْماعِيلَ بنِ إبْراهِيمَ البُخارِىُّ ، وَمُسْلِمُ بنُ الحجّاج بنِ مسلم القشَيْرِىُّ النيسابُورِىُّ . فأَجَبْتُهُ إلَى سُؤالِهِ رَجاءَ المَنْفَعَةِ بِهِ

وَأَسأَلُ اللهَ تعالَى أَنْ يَنفَعَنا بِهِ ، وَمَنْ كَتَبَهُ ، أَوْ سَمِعَهُ ، أو قرأهُ ، أَوْ حَفِظَهُ ، أَوْ نَظَرَ فِيهِ . وَأَنْ يَجْعَلَهُ خالِصًا لِوَجْهِهِ الكريم ، مُوجِباً لِلْفَوْزِ لَدَيْهِ فى جَنَّاتِ النَّعِيم . فَإنَّهُ حَسْبُنا وَنِعْمَ الْوَكِيل

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ أَعِنْ ووفِّق

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيراً

كتاب الطهارة [1]

١ — الحديث الأول : عن عمرَ بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعتُ [2]

---

(١) « كتاب الطهارة » أقول : لما كان جمع هذه الأحاديث فى الأحكام كما يشعر به الاسم وأهمها الايجاب للإثابة فى فعله والعقاب على تركه ، وأقدم الواجبات الفعلية وأهمها الصلاة إذ هى عماد الدين كما أخرجه البيهقى فى الشعب عن عمر والديلمى فى مسند الفردوس عن على رضى الله عنه بزيادة « وعموده » ، كما أخرجه أبو نعيم الفضل ابن دكين لأنها مفتاح الجنة ، والطهور مفتاحها ، كما أخرجه أحمد والبيهقى فى الشعب من حديث عمر « مفتاح الجنـة الصلاة ، ومفتاح الصـلاة الطهور » وأحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه عن على « مفتاح الصـلاة الطهور » وحيث كان الطهور مفتاح الصلاة حسن تقديمه عليها ، إذ لا يدخل المنزل إلا بعد حيازة مفتاحه ، بدأ المصنف بكتاب الطهارة ، وحيث كانت النية مبدأ كل عمل حسن تقديمها على الكل فبدأ بحديثها

(٢) قوله « قال سمعت » أقول : قال الزركشى : هذا مما يتـكرر كثيراً . وقد اختلف فى المنصوبين بعد « سمعت » فالجمهور على أن الأول مفعول به وجمـلة يقول حال ، ثم الأول على تقدير حذف مضاف أى سمعت كلام رسول الله ، لأن السمع لا يقع على الذوات ، ثم بين المحذوف بالحال المذكورة وهى « يقول » وهى حال مبينة لا يجوز حذفها . والقول الثانى أن الواقع بعد سمعت إن كان مما يسمع تعدى إلى مفعول واحد نحو سمعت القرآن والحديث ، وان كان مما لا يسمع تعدى الى مفعولين

رسولَ الله ﷺ يقول « إنَّمَا الأَعْمال بِالنِّيَّاتِ[(١)] — وفى رواية : بِالنِّيَّةِ —

نحو سمعت رسول الله ﷺ يقول ، فجملة يقول على هذا مفعول ثان ، وهو الذى اختاره الفارسى فى الإيضاح ، وقد ردوا عليه بأنه لو كان مما يتعدى لكان إما أن يكون من باب أعطيت أو ظننت ، لا جائز أن يكون من باب أعطيت لأن ثانى مفعوليه لا يكون جملة ولا مخبراً به عن الأول وسمعت بخلاف ذلك ، ولا جائز أن يكون من باب ظننت لصحة قولك سمعت كلام زيد فتعديه الى واحد ، قال : ولا ثالث للبابين وقد بطلا فيتعين القول الأول . انتهى . قلت : وفيه نظر ، قال ابن الدهان : فإن قلت سمعت زيداً قائلا لم يكن بالمختار عند بعضهم ، لأن تعلقه بشىء آخر ، لأن قائلا موضوع للذوات والذوات ليست موضوعة للسمع ولهذا تقول : رأيت القائل ، فلو كان مما يسمع لم يُر . انتهى

(١) قال « بالنيات » أقول : جمع نية بالتشديد والتخفيف ، فالتشديد هو المشهور من نوى ينوى وأصل النية نوية بكسر النون وسكون الواو فقلبت الواو ياء لسكونها بعد كسرة ثم أدغمت فى الياء بعدها ، والتخفيف من ونى مثل وعد يعد عدة ومعنى ونى أبطأ وتأخر ، وأطلق هنا لأن النية تحتاج فى تصحيحها الى إبطاء ، كذا قيل . واعلم أنه لم يتكلم الشارح المحقق على رسم النية ، وكأنه لوضوحها لديه ، قال الحافظ ابن حجر فى الفتح : قال البيضاوى النية انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالا أو مآلا ، والشارع خصها بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضوان الله وامتثال حكمه ، وأقره الحافظ ، ونقله الشيخ ابراهيم الكردى فى رسالته فى النية وأقره أيضا وقال : هذا تعريف شامل لأفراد النية المأجور صاحبها . قال الحافظ : والنية فى الحديث محمولة على المعنى اللغوى ليحسن تطبيقه على ما بعده . قال الشيخ ابراهيم[(١)] وكذلك المراد بها المعنى اللغوى فى حديث عمر مرفوعاً

---

(١) هو الشيخ ابراهيم الكردى ؛ ولعله والد الشيخ طاهر بن ابراهيم بن حسن الكردى المدنى أحد الذين أخذ المؤلف عنهم فى حجته الاولى سنة ١١٢٢

وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ، فَهِجْرَتُهُ

عند ابن أبى الدنيا « إنما يبعث المقتولون على نياتهم » وعد أحاديث فى معناه ، قال : وكذا حديث ابن مسعود عند أحمد « رب قتيل بين الصفين الله أعلم بنيته » وحديث عبادة عند النسائى « من غزا ولا ينوى إلا عقالا فله نيته » الى غير ذلك . قال : فالشرع قد اعتبر القصد الأعم ورتب عليه أحكاما دنيوية وأخروية ، فتختلف أحكام الصور باختلاف نياتها ، أما الدنيوية فكما تختلف أحكام صور القتل باختلاف كونه عمداً أو خطأ أو شبه عمد ، وكما يختلف أخذ الدائن من مال المدين باختلاف قصده الاستيفاء وغيره الى غير ذلك . وأما الأخروية فلأنهم يبعثون على نياتهم مع اختلافها فيجازون عليها ، كما يوضحه حديث أبى هريرة عند مسلم فى الأربعة الذين هم أول من يقضى بينهم يوم القيامة : رجل استشهد ـ وفيه ـ فيقال له كذبت ، ولكنك قاتلت ليقال جرىء فقد قيل ، وفى قارئ القرآن كذلك ولكنك قرأت ليقال قارئ فقد قيل ، ومثله فى العالم والمنفق . وحديث ابن عمر عند أبى داود « إن قاتلت صابرا محتسباً بعثك الله صابراً محتسباً ، وان قاتلت مكاثراً مرائياً بعثك الله مكاثراً مرائياً » انتهى . وأقول : هذا التقسيم للنية وإن أجرى عليه أئمة أعلام فلا يخفى ما فيه على ذوى الأفهام ، وهو أن النية من أفعال القلوب كما رسموها بقولهم : انبعاث القلب الخ ، وأفعال القلوب كأفعال الجوارح لم ينقل الشارع مسماه عن الاسم اللغوى إذا لم يقصد بها وجهه تعالى ، فإن الشارع لم ينقل حركة البدن بالسجود لله عن مسماها بالسجود للصنم بل الكل سجود ، ولا نقل حركته بالطواف لله عن مسماه بالطواف للصنم بل الكل باق على مسماه اللغوى ، فان حركة البدن بالصلاة لله لم تنقل بالصلاة رياء وسمعة عن مسماها بل المسمى فى الكل واحد : سجود وطواف وصلاة ، من غير نقل ولا زيادة قيد ، لكن هذا مأمور به وهذا منهى عنه ، فكذلك حركة القلب بالنية وانبعاثه باق على مسماه لغة لم ينقلها الشرع ولا خصصها ولا هنا معنى لغوى ومعنى شرعى كما قال الحافظ محمول على المعنى اللغوى وقال البيضاوى والشرع خصصها ، وقال الشيخ ابراهيم قد استعملها الشرع فى المعنيين ، بل نقول : الشارع لم ينقلها ولم

إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ، وَمَنْ كانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيا يُصِيبها أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجها ،

يخصصها وإنما جاء الشارع ببيان أن الداعي والباعث لهذه النية ان كان ابتغاء مرضاة الله واتباع أمره فهي التي طلبها الله من عباده ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾ فكان صاحبها مأجوراً وان كان الباعث غير ذلك فان كان ما نهى عنه تعالى كالرياء والسمعة كان مأزوراً كما أفاده حديث الأربعة[1] الذين هم أول من تسعر بهم النار ، وحديث « يبعث مرائيا مكاثراً » وإن كان ما أباحه الله كالغزو لقصد الغنيمة كان له ما نوى كحديث « من غزا لا ينوى إلا عقالا فله ما نوى » والأظهر أنه لا يكون آثماً لانه طلب ما أحله الله ووعد به ﴿ وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها ﴾ وان كان قصد المقصد الأدنى بجهاده ، فان المجاهد من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فالقول بأن حديث « يبعث المقتولون على نياتهم » ونحوه ورد على المعنى الأعم غير صحيح ، بل ورد على بيان اختلاف أحوال القتلى في الجزاء على حسب الدواعي والبواعث كما صرح به حديث الأربعة[1] من قوله « ليقال » فإنه بيان للدواعي الحاملة على تعلم العلم وقراءة القرآن والجراءة والجود وكذلك مكاثراً مرائياً ، وكحديث الباب فانه قسم الهجرة باعتبار ذلك كما يأتي تقريره بياناً للحوامل والبواعث ، وإنما عبر بالنيات في هذا وفي حديث الباب أيضاً تعبيراً عن السبب باسم المسبب مجازاً وان كان الأصل الحقيقة فالصارف ما ذكرناه من الصرائح ، ولا يقال فليعكس ويدعى المجاز فيما عبر فيه بالنيات كحديث الباب ونحوه لأنا نقول العكس لا يتم إلا بعد قيام الدليل على نقل النية ولا دليل ولا ملجئ ، بل الدليل القاهر قائم على أنه لا يصح دخول هذه الأحاديث التي زعم الشيخ ابراهيم[2] أنها داخلة تحت المعنى الأعم اذ الأحاديث سيقت لبيان انقسام الناس في الآخرة الى مثابين ومعاقبين بالبواعث والحوامل ، فحديث « يبعث المقتولون على نياتهم » ورد في القوم يهلكون مهلكا واحداً ويصدرون مصادر شتى ، أى منقسمين الى معاقب ومثاب ، فيهم المثاب

(١) الصواب الثلاثة (٢) الكردى المذكور قريبا

فَهِجْرَتُهُ إِلَى ما هاجَرَ إِلَيْهِ »

ولا يدخل تحت المعنى اللغوى إذا لم يصرح فيه بقيد ابتغاء رضوان الله ولا عدمه ، والمعاقب أيضا اذ لم يصرح فيه بعدمه لايدخل تحته ، وحينئذ فلا يتم حمل الحديث على المعنى اللغوى أصلا ولا على الشرعى لأنه أخذ فيه قيد ابتغاء رضوان الله فلا يشمل إلا قسما واحداً ، وهو تقصير بالحديث عن معناه وإخراج له عما أريد به ، فعرفت أنه لا يتم حمله على أى المعنيين ، وإن حمل على معنى ثالث شامل للمعنيين ليشمل القسمين فما فى المعنيين لا يشمل ، ثم الحمل على المعنيين فرع ثبوت الشرعى وهو محل النزاع اذ لم يثبت بدليل ، ونحن باقون على الأصل وهو عدم اثبات معنى شرعى ، وبه يعلم بطلان قول الشيخ ابراهيم[1] انه ورد على المعنى الأعم وفساده ، ويعلم أنه محمول على معناه اللغوى أى يبعثون على قيد بواعثهم ودواعيهم بين مثاب ومعاقب ، فالأحاديث كلها واردة اخباراً على أن أفعال العباد دارت على البواعث والدواعى إثابة وعقوبة ، وتحقيقه ما قاله الغزالى : إن العضو لا يتحرك إلا بالقدرة ، والقدرة تنتظر الداعية الباعثة ، والداعية تنتظر العلم والمعرفة أو الظن والاعتقاد ، فاذا جزمت المعرفة بأن الشىء موافق له فلا بد أن يفعل ، وسلمت عن معارضة باعث آخر صارف عنه انبعثت الإرادة ، فاذا انبعثت الإرادة انبعثت القدرة بتحريك الأعضاء ، فالقدرة خادمة للإرادة ، والإرادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة انتهى . فهذا الباعث الصادر عن الاعتقاد والمعرفة إن كان ما أمر به الشارع فالنية المثارة عنه موافقة لمراده تعالى مثاب فاعلها وإلا فلا ، وقد أخبر الله تعالى عن هذه البواعث المأمور بها والمنهى عنها بقوله ﴿ انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ﴾ ، ﴿ وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الأعلى ﴾ ، ﴿ تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾ وبهذا عرفت أن النية غير منقسمة الى شرعية ولغوية ، وعرفت أنه لا وجه لجعل النية ذات أفراد وتقاسيم ورسوم متغايرات تقضى بتغاير ماهيتها وأعم

---

(١) الكردى المذكور قريبا

وأخص وإدخال بعض الأحاديث فى الأعم مما قد صح لك بطلانه ، بل الأحاديث كلها على معنى واحد ، والنية شيء واحد تعددت أحكامها إلى إثابة وعقوبة بالنظر الى تعدد البواعث ، وكذا اختلف أخذ الدائن مال المدين لاختلاف البواعث أيضا ، واختلاف القتل العمد والخطأ وشبه العمد قيل فى البواعث

ومن هنا علمت أن المراد بالنية فى حديث الباب هو هذا المعنى اللغوى ، وأن تقسيم النية الذى فى أثناء الحديث باعتبار بواعثها ، فمن كان باعث هجرته رضاء الله ورسوله فهجرته مقبولة مثاب صاحبها ، ومن كان باعث هجرته المرأة أو الدنيا فهجرته لا أجر فيها ولا وزر . ويحتمل أن يكون مأزوراً لأنه طلب الدنيا بما صورته عمل الآخرة ، أى فى هذا الحديث لقرينة السياق . وأما فى غيره فمدار الإثم والاثابة على تحقق قصده ، فان قصد الأمر المباح غير مغرر بمحض الطاعة فلا إثم عليه ، إذ طلب المباح غير إثم من حيث هو طلب مباح ، وإلا كان اثما بالتغرير

والحاصل أن هنا صوراً أربعا : الأولى أن يقصد أمراً محرما كالرياء والسمعة كان آثما لحديث الأربعة . الثانية أن يقصد أمراً غير محرم كإعلاء كلمة الله فقط كان مأجوراً أجر المجاهد المخلص . الثالثة أن يقصد أمراً مباحا فقط كالغنيمة فقط فانه إذا تجرد قصد المجاهد لها لا غير لم يأثم إن صحبتها نية أنها كسب من الحلال أجر أجر كاسب الحلال . الرابعة أن يقصد الغنيمة وإعلاء كلمة الله كان له أجر الجهاد وهى رتبة أدنى ممن لم يلاحظ الا على إعلاء كلمة الله فقط . واذا عرفت هذا عرفت بطلان القول بأن الحديث محمول على المعنى اللغوى ليحسن تطبيقه على ما بعده ، وتقسيم أحوال المهاجر فانه تفصيل لما أجمل النبى صلى الله عليه وآله وسلم . وإنما قلنا إنه باطل لأن المعنى اللغوى لم يعتبر فيه إثابة ولا عقوبة كما عرفت . والتقسيم فى اثناء الحديث اعتبر فيه ذلك أو بعضه ، ومعنى المقسم معتبر فى الأقسام ضرورة دخولها تحته دخول الأخص تحت الأعم ، وإلا لما كانت أقسامه . فالتحقيق ماسمعت من أنه تقسيم للحوامل والبواعث فى فوات الأعمال بالحوامل والبواعث ، فباعث النية فى هذا الفعل وهو الهجرة إن كان ابتغاء مرضاة الله ورسوله فهى هجرة لله ورسوله ،

١ ـ أبو حفص عمر بن الخطاب(١) بن نفيل بن عبد العزّى بن رياح ـ بكسر

وان كانت المرأة والدنيا فليست لله ورسوله ، لا يقال يحمل قولهم فى رسم اللغوى حالا ومآلا وجلب نفع ودفع ضرر على ما يشمل الإثابة والعقوبة فيتم التقسيم فى حديث الباب لأنا نقول منع منه أمران : الأول أن الإثابة والعقوبة أمور شرعية لا يعرفها أهل اللغة قبل الشرع ، والثانى لو أنه أريد ذلك لما احتيج الى القول بأنه خصصها الشرع ولما افتقر الى تقسيمها الى لغوى وشرعى ولا يصح ، فهذا الحمل لا يصح . ثم لا يخفى ان رسم البيضاوى شامل لأفراد النيـــة المأجور صاحبها كما عرفت ، إلا أنه لا يخفى أنه أورده رسما للنية العامة كما عرفت من سياقه ، وقد طال الكلام حتى كاد أن يكون رسالة مستقلة ، ولا ينكر طوله فانه فى حديث مفرد يأتى بجمع ، ولذا قيل إنه ثلث العلم

فقد أطال ثنائى طول لابسه   إن الثناء على التنبال تنبال

(١) قوله « ابو حفص » اقول : الحفص الأسد ، وبه كنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر بن الخطاب كما فى القاموس ، وفيه مشروعية الكنية ، ومشروعية الكنية ثابتة بأحاديث فى الأمهات ولو باسم حيوان ، وان كان له ولد كأبى بكر . ثم تكنيته صلى الله عليه وآله وسلم عمر بهذا رمز الى ما كان عليه من الشدة والشجاعة ، فانه يعبر السامع من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى كما سمى على عليه السلام حيدرة ، وفى شعره :

أنا الذى سمتنى أمى حيدره(١)

وفى هذه الأسماء روعة فى قلب السامع ، ولهذا كان العرب يختارون التسمية بأسد ونمر وكلاب ونحوها ، وسئل بعض العرب : لم تسمون اولادكم بالأسامى الشنع كمرة

(١) قاله على رضى الله عنه لما بارز مرحبا اليهودى بخيبر ، وتتمته :

كليث غابات كريه المنظره

أكيلكم بالسيف كيل السندره

الراء المهملة بعدها ياء آخر الحروف[1] ، وبعدها حاء مهملة . ابن عبد الله بن قُرْط ابن رزاح ، بفتح الراء المهملة بعدها زاى معجمة وحاء مهملة . ابن عدى بن كعب القرشى العدوى . يجتمع مع رسول الله ﷺ فى كعب بن لؤى . أسلم بمكة قديما[2] . وشهد المشاهد كلها . وولى الخلافة بعد أبى بكر الصديق . وقتل سنة ثلاث وعشرين من الهجرة فى ذى الحجة لأربع مضين ، وقيل لثلاث

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه[3] :

أحدها : أن المصنف رحمه الله بدأ به لتعلقه بالطهارة . وامتثل قول من قال[4] من المتقدمين : إنه ينبغى أن يبتدأ به فى كل تصنيف . ووقع موافقا لما قال

وكلاب ، وتسمون عبيدكم بالأسماء الحسنة كفلاح ويسار ومبشر ؟ فقال : نحن نسمى اولادنا لأعدائنا ، وعبيدنا لأنفسنا

(١) قوله « آخر الحروف » أقول : أى آخر حروف المعجم ، وهى عبارة قليلة فى ضبط هذا الحرف ، والأكثرون يقولون بمثناة تحتية . و « قرط » بضم القاف وسكون الراء المهملة بعدها طاء مهملة أيضا

(٢) قوله « أسلم قديما » أقول : قال ابن الأثير : سنة خمس ، بعد أربعين رجلا وإحدى عشرة امرأة ، وقيل : به تمت الأربعون ، وظهر الإسلام بأسلامه ، ووفاته يوم الأحد غرة المحرم سنة أربع وعشرين ، وعمره ثلاث وستون سنة وقيل غير ذلك ، وخلافته عشر سنين ونصف

(٣) قوله « الكلام على هذا الحديث من وجوه » أقول : لم يجعل ما قدمه كلاما على الحديث لأن المراد به الكلام على معانيه وذلك كلام فى راويه

(٤) قوله « قول من قال » أقول : هو عبد الرحمن بن مهدى كما نقله البخارى والترمذى عنه ، وعمل بذلك البخارى لجعله أول حديث فى صحيحه ، واستشكل لأنه ترجم أول كتابه ببدء الوحى ثم أتى بحديث النيات المذكور ، وأطال الأئمة على ذلك اعتراضا وتوجيها بما هو مبسوط فى فتح البارى ، وكذلك بدأ به السيوطى جامعه

الثانى : كلمة « إنما » للحصر ، على ما تقرر فى الأصول [1] ، فإن ابن عباس رضى

الصغير مع أنه ليس على وفق ترتيبه كما بيناه فى شرحه (التنوير) فقد عمل العلماء بوصية ابن مهدى ، ومراده يبدأ به فى أول مقاصد التصنيف فلا يلزم أنه يبدأ به على التسمية . نعم النية نفسها مبدأ كل فعل وقول ، فهى قبل التسمية وغيرها ، لكن الكلام فى حديثها

(١) قوله « على ما تقرر فى الأصول » أقول : هى خلافية ، وابن الحاجب فى مختصره اختار عدم إفادتها ذلك ، والشارح استدل بتقرير الصحابة لما فهمه ابن عباس رضى الله عنهما من الحصر المفاد لإنما فدل أنهم فهموا ما فهمه وفهم أهل اللغة والأفهام السليمة فهمهم حجة . قال ابن حجر فى فتح البارى : وتعقب باحتمال أن يكونوا تركوا المعارضة لذلك تنزلا ، ثم قال : وأوضح من هذا حديث « إنما الماء من الماء » فإن الصحابة الذين ذهبوا اليه لم يعارضهم الجمهور فى فهم الحصر وانما عارضهم فى الحكم بأدلة أخرى كحديث « إذا التقى الختانان » انتهى . والعجب من فعله أوضح ، وهما من واد واحد واستدلال متحد ، والتعقب الذى أسفله يرد هنا فيقال : يحتمل أن يكونوا تركوا المعارضة لذلك تنزلا ، وأحسن من هذا فى الرد لافادة إنما الحصر ما قاله ابن الحاجب وشراح كتابه : ان الحصر استفيد فى حديث الباب من تعريف المسند اليه تعريف الجنس المفيد لقصر جنس العمل على المقترن بالنية ، ويجرى مثله فى « إنما الربا فى النسيئة » وحينئذ لا نسلم أن ابن عباس رضى الله عنهما فهم الحصر من كلمة إنما بل من تعريف المسند اليه ، وإقرار الصحابة على الفهم من هذا لا من إنما ، غايته لو سلم فهاهنا مفيد ان للحصر فى دليل ابن عباس رضى الله عنهما وهو إنما وتعريف المسند اليه فلا يتم تعيين أحدهما للافادة دون الآخر فلا يتم قول الشارح ، وفى ذلك اتفاق على أنها أى إنما للحصر يعنى اتفاق ابن عباس والصحابة فى أنه يقال الاتفاق وقع على إفادة تركيب إنما الربا فى النسيئه للحصر ، وقد اشتمل على مفيدين له : إنما وتعريف المسند اليه ، فمن أين أتى الاتفاق على إفادة إنما له ؟ لم لا يجوز أن يكون ذلك لتعريف المسند اليه أولها معا ؟ إن قيل على أنه التحقيق أن الصحابة لم يوافقو ابن عباس

الله عنهما فهم الحصر من قوله ﷺ « إنما الربا فى النسيئة » . وعورض بدليـــل آخر يقتضى تحريم ربا الفضل (١) . ولم يعارَض فى فهمه للحصر . وفى ذلك اتفاق على أنها للحصر . ومعنى الحصر فيها : إثبات الحكم فى المذكور ، ونفيه عما عداه . وهل نفيه عما عداه بمقتضى موضوع اللفظ ، أو هو من طريق المفهوم ؟ فيه بحث (٢)

فى فهمه فانه فهم الحصر الحقيق وأنه لا ربا أصلا إلا فى النسيئة ، والصحابة فهموا أنه قصر إضافى بقرينة أدلة ربا الفضل ، ثم وافقهم ابن عباس على ذلك كما هو معروف . فان اراد الشارح أنهم وافقوه فى إفادتها مطلق الحصر فلا يتم أن ابن عباس فهم نوعا خاصا منه فلم يتحد محل فهمهم وفهمه ، فتأمل

(١) قوله « وعورض بدليل آخر يقتضى تحريم ربا الفضل » أقول : هو ما يأتى للمصنف من حديث أبى سعيد فى قصة بلال وغيره

(٢) قوله « فيه بحث » أقول : تعرف حقيقته بعد معرفتك بحقيقة المنطوق بقسيميه ، فان حقيقة المنطوق ما أفاده اللفظ من أحوال مذكورة ، فان ذكرت الحال فمنطوق صريح ، وان لم تذكر فمنطوق غير صريح ، ومراد من ذكرها أن يأتى فى الكلام ما يفيدها وهو قولك ما زيدٌ إلا عالم ، أفاد إثبات العلم له وهو منطوق صريح لأنها ذكرت الحال ، وهى العلم بعد إلا فهو حال مذكور لمذكور ، وأفاد نفى الجهل عنه وهو منطوق صريح أيضا لانه قد ذكر لفظ ما على وجه العموم إذ المراد من ذكر الحال أن يذكر ما يدل عليه فى الكلام سواء كان خاصا فيها أو عاما لها ولغيرها ، وهنا نقول : قد أفادت العبارة إثبات الحكم وهو صحة « الأعمال بالنيات » مثلا بالمنطوق الصريح ، اذ الصحة حال المذكور هو العمل ، لكنه من غير الصريح لأنها إنما ذكرت بالالتزام ، إذ هى من دلالة الاقتضاء لتوقف الصدق عليها ، ونفيه وهو عدم الصحة عند عدم النيه وهو منطوق غير صريح أيضا ، أما أنه منطوق فلأنه أى عدم الصحة حال لمذكور وهى الأعمال ذكرت بما يدل عليها بالالتزام ، فإن الإثبات يدل على النفى التزاما ، وقد صرح ابن أبى شريف بأن المنطوق غير الصريح هو دلالة اللفظ على ما لم يوضع له ، بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ، وأما أنه غير صريح فلما قررناه آنفا .

الثالث : إذا ثبت أنها للحصر : فتارة تقتضى الحصر المطلق [1] ، وتارة تقتضى حصراً مخصوصا [2] . ويفهم ذلك بالقرائن والسياق . كقوله تعالى ﴿ ١٣ : ٧ إنما أنت منذر ﴾ وظاهر ذلك الحصر للرسول ﷺ فى النذارة . والرسول لا ينحصر

فعرفت من هذا أن دلالة حديث الباب على النفى والإثبات من المنطوق ، وقد وهم فى هـذا أئمـة ، حتى قال شارح الغاية : إن الحصر بالنفى والاستثناء يفيد النفى منطوقا والاثبات مفهوما ، وقد أسلف رسم المنطوق بما سمعت وتقسيمه كما سمعت تفريعه ، فلم يوافق تفريعه تعريفه وتأصيله تفريعه ، فقول المحقق « فيه بحث » كأنه يشير الى أنه قد قيل إن النفى مفهوم ، أو إلى أنه قد وقع خلاف بين أهل الأصول فى رسم المنطوق والمفهوم حتى جعل البعض دلالة الاقتضاء وغيرها من المفهوم

(١) قوله « المطلق » أقول : هو المعروف فى البيان بالحقيق ، وهو تخصيص الشىء بالشىء بحسب الحقيقة ونفس الأمر بأن لا يتجاوزه الى غيره أصلا . وهو نوعان : قصر صفة على موصوف ، أو موصوف على صفة . والثانى لا يكاد يوجد كما صرح به علماء البيان لتعذر الإحاطة بصفات الشىء ، إذ ما من متصور إلا وله صفات يتعذر إحاطة المتكلم بها ، فكيف يصح قصره على صفة ونفى ما عداها بالكلية ، والأول كثير ، والذى هنا من قصر الموصوف على الصفة اذ هو فى قوة « ما الأعمال إلا بالنيات » إن لم يلاحظ المقدر ، وكذا إن لوحظ أيضا لانه جزء ما أضيف اليه فله حكمه ، على أن الحكم للفظ المذكور

(٢) قوله « مخصوصا » أقول : هو المعروف فى البيان أيضا بالاضافى ، وهو تخصيص الشىء بالشىء بالنسبة ، والنظر الى شىء آخر لا الى الحقيقة ونفس الأمر ، والأصل هو الحقيقى كما أفاده قوله ان هذا « يفهم بالقرائن والسياق » ، وعطف السياق عليها عطف الخاص على العام ، اذ هو منها ، وكما قال فظاهر ذلك الحصر للرسول فى النذارة وهو فى الآية أيضا من قصر الموصوف وهو الرسول على الصفة وهى النذارة ، وهو من الذى لا يكاد يوجد

فى ذلك ، بل له أوصاف جميلة كثيرة ، كالبشارة وغيرها . ولكن مفهوم الكلام [١] يقتضى حصره فى النذارة لمن لا يؤمن ، ونفى كونه قادراً على انزال ما اقتراحه الكفار من الآيات . وكذلك قوله ﷺ « انما أنا بشر [٢] ، وانكم تختصمون الى » معناه : حصره فى البشرية بالنسبة الى الاطلاع على بواطن الخصوم ، لا بالنسبة الى كل شىء . فإن للرسول ﷺ أوصافا أخر كثيرة . وكذلك قوله تعالى ﴿انما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾

---

(١) قوله « ولكن مفهوم الكلام » أقول : من غير نظر الى القرائن ، والا فقد عرفت أن هذا النوع من القصر لا يكاد يوجد حقيقيا ، فهذا المفهوم انما هو مع الإغماض عن كل شىء من القرائن والسياق وغيرهما . وقوله « لمن لا يؤمن » يريد بواسطة السياق ، والا فهو نذير للمؤمنين أيضا من شؤم الذنوب كما قال ﴿ انما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب ﴾ ، ﴿ انما أنت منذر من يخشاها ﴾ ، ووجه الحصر هنا أن انذار الكفار كلا انذار لعدم انتفاعهم به ، فهو ادعائى ، وقوله « ونفى كونه » عطف على حصره فى النذارة أى يقتضى حصره أى اثبات صفة النذارة له ، ونفى كونه ينزل من الآيات ما يشاء كما هو مقترح الكفار الذين وردت الآية رداً لقولهم انه ينزل آية ، فالقصر قصر افراد لأن الكفار اعتقدوا أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم يتصف بالنذارة وبالإتيان بما اقترحوه من الآيات ، ويحتمل أنه قصر قلب وأنهم كانوا يعتقدون أن النبى ليس الا من يأتى بما اقترحوه من الآيات فقلب عليهم

(٢) قوله « انما أنا بشر » أقول : ان قيل هم يعلمون أنه بشر بالمشاهدة التى تفيد عين اليقين فكيف يخبرهم بذلك ؟ قلت : لما كانوا قد علموا أن الله أطلعه على كثير من الغيب جوز صلى الله عليه وآله وسلم أن يتوهموا أنه يعلم ما فى بواطنهم فلا يحكم الا بالنظر الى ذلك لا الى البينة ، وأنه جامع بين كونه بشرا وبين كونه يعلم البواطن ، فقصر لهم صلى الله عليه وآله وسلم صفته فى البشريه قصر تعيين لقطع ما جوز بوهمهم له من نفى الجمع بالاخبار بتعيين الصفة المعلومة ونفى ما عداها ، ومحط الفائدة نفى ما عداها ، وفى تعليقه النفى والإثبات بالبشرية رمز الى أن البشر من حيث صفة البشرية لا يعلم شيئا من المغيبات

يقتضى ـ والله أعلم ـ الحصر باعتبار من آثرها [١] . وأما بالنسبة إلى ما هو فى نفس الأمر فقد تكون سبيلا إلى الخيرات ، أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر فى الحكم على الأقل . فإذا وردت لفظة « إنما [٢] » فاعتبرها ، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر فى شىء مخصوص فقُل به ، وإن لم يدل على الحصر فى شىء مخصوص فأحمل الحصر على الإطلاق . ومن هذا قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات »

(١) قوله « باعتبار من آثرها » أقول : هو بالمد من آثره إذا أكرمه كما فى القاموس . والمراد قدمها بالاكرام على الآخرة ، فما هى الا لعب ولهو لا ينال منها فائدة كما لا ينال اللاعب اللاهى ، وأما بالنسبة الى ما خلقت له فانها خلقت طريقا الى الخيرات وسبيلا الى النجاة أو نظر فى الحصر الى الأكثر وهم الذين آثروها فغلبوا على الأقل ، وهم الذين جعلوها لجة واتخذوا صالح الأعمال فيها سفنا ، فالقصر على الأول إضافى وعلى الثانى ادعائى

(٢) قوله « لفظة إنما » أقول : أى مثلا ، وإلا فان هذا حكم مع كل ادوات القصر ، وقوله « فأجمل الحصر على الإطلاق » أى على كونه حقيقيا ، ومنه حديث الباب ، أى ليست صحة الأعمال إلا بالنيات ، فان خلت عن النيات فلا صحة لها ، ففى حديث الباب قد تم الحصر للموصوف فى الصفة [١] مع عزته لغة للدليل الشرعى . ثم هنا بحث وهو أن الذى قال يحمل عليه الحصر ان فقدت القرائن هو الحقيقى وهو نوعان كما عرفت : قصر الصفة على الموصوف ، وقصر الموصوف على الصفة . والأول كثير ، نحو ما فى الدار إلا زيد ، والثانى لا يكاد يوجد نحو ما زيد الا كاتب ، فان أريد أنه يحمل عند فقد القرائن على الحقيقى وان كان من الثانى فمشكل ، اذ هو حمل على النادر ، والنادر غير المتبادر ، والحمل للفظ انما هو على الأعم الأغلب الذى يتبادر عند الأطلاق ، بل فى المطول ان هذا النوع من القصر يفضى الى المحال ، وبينه هنالك . وان أريد الثانى فصحيح ، لكن عبارته مطلقة وهى فى سياق ما هو من القسم النادر كما عرفت

(١) وهى قصر الصفة على الموصوف ، أى لا يكون للعمل نتيجة مقبولة الا بالنية

الرابع : ما يتعلق بالجوارح وبالقلوب ، قد يطلق عليه عمل[١] ، ولكن الأسبق الى الفهم تخصيص العمل بأفعال الجوارح ، وان كان ما يتعلق بالقلوب فعلا للقلوب[٢]

---

(١) قوله « قد يطلق عليه عمل » أقول : فسر القسطلانى فى شرح البخارى العمل بحركة البدن بكله أو بعضه ، وفى القاموس فسر العمل بالفعل ، وفسر الفعل بحركة الانسان فلاقى تفسير القسطلانى . وفى فتح البارى : لفظ العمل يتناول فعل الجوارح حتى اللسان فتدخل الأقوال . انتهى . فالأقوال داخلة فى العمل على هذا التفسير . ولا شك أنها داخلة فى الحكم وهو اختلافها بالنيات ، كما يدل له حديث أنس عند البخارى « ولا اله الا الله كلمة عظيمة كريمة على الله من قالها مخلصا دخل الجنة ومن قالها كاذبا عصمت ماله ودمه وكان مصيره الى النار » ، ومن ذلك ما تقدم من حديث الأربعة [١] الذين هم أول من تسعر بهم النار ، وفيه وقراءة القرآن ليقال ، فاختلف القول لاختلاف النية ، ومن اطلاق العمل عليها حديث « من قال لا اله الا الله مائة مرة ـ الى أن قال ـ ولم يرفع لأحد يومئذ عمل أفضل منه الا من قال مثل قوله » أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس عن أبى ذر رضى الله عنه ، وقد ثبتت عدة أحاديث أن التحميد والتكبير والتسبيح صدقة ، وثبت أن الصدقة من أفضل الأعمال ، والأصل الحقيقه ، وثبت فى تفسير قوله تعالى ﴿ لعلى أعمل صالحا ﴾ عن ابن عباس أنه قول لا اله الا الله ، ومنه ﴿ ووجدوا ما عملوا حاضراً ﴾ لقوله ﴿ ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ﴾ فهى مما يجدونها محضرة ، وبهذا يعرف صحة قول الشارح « ولا تردّد عندى فى أن الحديث » الخ

(٢) قوله « فعلا للقلوب » أقول : قال الشيخ ابراهيم قال القسطلانى : وقد أطلق أى العمل على حركة النفس ، فعلى هذا يقال : العمل إحداث أمر ـ قولا كان أو فعلا ـ بالجارحة أو بالقلب انتهى . قال الشيخ ابراهيم : اذا جعل الحركة المأخوذة فى تعريف الفعل المفسر به العمل أعم من الحسية والمعنوية كانت أفعال القلوب كلها داخلة فى

---

(١) الثلاثة

الأعمال ، ويدل لكونها أعم من الحسية والمعنوية أنه ورد الأمر بالتفكر فى خلق الله والنهى عن التفكر فى ذات الله فى غير ما حديث وآية ، والتفكر حركة معنوية فى المعقولات كما هو مقرر فى مظانه ، وفى القاموس : الفكر بالكسر ويفتح إعمال النظر فى الشيء ، وقال : أعمل رأيه عمل به ، وقد فسر العمل بالفعل والفعّل بالحركة فهى أعم من الحسية والمعنوية ، والفكر يختلف باختلاف النيات فان الله تعالى أثنى على الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض اعتباراً ، وذم من يتفكر فى أمر القرآن ليطعن فيه حيث قال ﴿ إنه فكر وقدّر ﴾ الآيات . وبالجمله فالقلب له أفعال تخصه وتختلف باختلاف النيات ، فلا وجه لإخراجها من عموم الأعمال . ويزيده وضوحاً وتأييداً قول أبىّ فى الصحيح « أفضل الأعمال إيمان بالله ورسوله » وحديث ماعز عند أحمد « أفضل الأعمال الإيمان بالله وحده » وحديث رجل من خثعم « أحب الأعمال الى الله إيمان بالله » وحديث عبادة عند أحمد والطبرانى مثله حديث أبى ذر فى الصحيح بمثله انتهى . وأقول : لا شك فى اختلاف أفعال القلوب باختلاف النيات ، وهل الرياء والإخلاص والحب فى الله أو فى غيره والبغض كذلك الا من أفعالها ، وأن الأفكار صالحة وغير صالحة ؟ وأدلة ذلك كثيرة غير حديث الباب ، وإنما الكلام فى تسميتها عللا لغة حتى يشملها الحديث ، فان تعميم الحركة على الحسية والمعنوية محل وقف ، اذ اللغوى لا يلاحظ بالحركة ويريد إلا الحسية فانه يسمى من كان فى فكرة وهو قارّ الجوارح[1] ساكناً ، ولا يثبت للقلب صفة الجوارح الا مجازاً من باب :

وتلفتت عينى فمذ خفيت عنها الطلول تلفت القلب

وكلام القاموس يحتمل أنه فسر العمل بالفعل أى المنسوب الى الجوارح الظاهرة ، وهب أنه أراد الأعم فغاية هذا الدليل فى الفكر من أفعال القلوب ، فأين الحب فى الله

(١) أى هادئ الجوارح

أيضاً . ورأيت بعض المتأخرين[1] من أهل الخلاف خصص الأعمال بما لا يكون قولا ، وأخرج الأقوال من ذلك ، وفى هذا عندى بعد . وينبغى أن يكون لفظ « العمل » يعم جميع أفعال الجوارح . نعم لو كان خصص بذلك لفظ « الفعل » لكان أقرب . فإنهم استعملوهما متقابلين فقالوا : الأفعال ، والأقوال[2] . ولا تردد عندى

والبغض فيه وعكسهما والاعتقادات الكفرية وضدها فانها تختلف أيضا ولا حركة فيها حساً ولا معنى ، وأما الاستدلال بالأحاديث فان أراد أن الإيمان يسمى عملا وهو فعل القلب فهذا لا يتم الا على رأى المرجئة المردود عند كل العلماء أن الايمان التصديق فقط ، وأما على ما يختاره غيرهم ومنهم المستدل من أنه مجموع ما فى حديث على رضى الله عنه وهو معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان فهو ثلاثة أركان ركنان منهما أعمال لغوية ، فاطلاق العمل على المجموع تغليباً فلا يدل أنه أطلق على فعل للقلب أنه عمل حقيقة فلا يتم به زيادة المدعى وضوحاً

(١) قوله « ورأيت بعض المتأخرين » أقول : لا كلام فى بُعد ما قاله ذلك البعض إلا إذا أطلقت الأعمال فى مقابلة الأقوال فهى غير داخلة فيها كحديث ابن مسعود موقوفا عند ابن أبى الدنيا « لا ينفع قول إلا بعمل ، ولا ينفع قول وعمل الا بنية ، ولا ينفع قول وعمل ونية إلا بما يوافق السنة » ومثل حديث على عند ابن ماجه مرفوعا « الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان » انتهى . قلت : ولك أن تقول : المراد من القول فى الحديث شىء خاص هو كلمة الشهادة ، وأنه لا ينفع هذا القول صاحبه إلا بالأعمال الواجبه ومنها الأقوال ، وكذلك قوله وعمل بالأركان يراد به ما شمل اللسان ، فالإيمان قول كلمة الشهادة مع الأعمال الواجبة ومنها الأقوال فلا يتم ان العمل هنا غير شامل للأقوال ، غايته أنه خص بعض الأقوال بالإفراد بالذكر ولا يلزم خروج سائر الأقوال

(٢) قوله « فقالوا الأفعال والأقوال » أقول : من ذلك قسمة السنة النبوية الى **أفعال وأقوال**

فى أن الحديث يتناول الأقوال أيضا [١] . والله أعلم

(١) قوله « يتناول الأقوال أيضا » أقول : كما يتناول الأعمال ، وأما التروك فلم يتكلم عليها . وقال الشيخ ابراهيم الكردى : الترك إذا أريد به كف النفس فهو فعل اختيارى ، وكل فعل اختيارى يختلف باختلاف النيات ، وقد صح « اذا أراد عبدى أن يعمل سيئة — الى قوله — وإن تركها من أجلى فاكتبوها له حسنة » ومفهومه أنه إذا لم يتركها من أجل الله لا تكتب له حسنة ، وهو كذلك كما قاله الغزالى وغيره . قلت : بل قد نقل الشيخ نفسه أنه قد قيل إذا تركها لخوف المسلمين كان آثما . قال الشيخ : ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه[١] ، فنقول : الكف ان كان تركا للشر لله فهو خير[٢] ، وإن كان تركا لخير بلا عذر فهو شر ، والعمل قد أطلق على الخير والشر قال الله ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ ، ويوضحه أن الكف قد أطلق عليه أنه صدقة كما فى حديث أبى ذر « كف شرك عن الناس فانها صدقة منك على نفسك » أخرجه ابن أبى الدنيا ، وفى حديث معاذ عند الديلمى « أفضل الصدقة حفظ اللسان » والأصل الحقيقة ولا صارف ، ولا سيما وقد ورد « كل معروف صدقة » وترك الأذى والشر من المعروف ولا شبهة ، والصدقة قد عدّت من أفضل الأعمال فالكف عن الأذى والشر من أفضل الأعمال ، فالتروك من الأعمال ، وهو المطلوب . انتهى . أقول : قد أقر هو نفسه تفسير العمل بحركة البدن بعضه أو كله ، وفى عموم الحركة المعنوية ما سبق . على أنه لو سلم عمومها لها فالترك لا حركة فيه أصلا . ثم إذا كانت التروك مقابلة للأعمال لغة وقسيمة لها لا قسما منها كما زعم[٣] ﴿ اتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين ﴾ وهو كثير فإدراجها فى لفظ الأعمال فى غاية البعد ، نعم لو أراد أن لها حكم الأعمال من إثابة وعقوبة لهذه الأدلة التى سردها لكان قولا مرضيا

(١) هو لفظ حديث مخرج فى الصحيحين

(٢) أى ترك الشر خوفا من الله

(٣) أى زعم أن قول الله تعالى ﴿ أتدعون بعــــلا ﴾ الآية ان دعوة بعل قسم من دعوة الله ، وليس الامر كذلك وإنما هى قسيمة لها ، ولذا صارت شركا مع الله

الخامس : قوله ﷺ « الأعمال بالنيات » لا بد فيه من [التقدير [1] على] حذف مضاف . فاختلف الفقهاء فى تقديره . فالذين اشترطوا النية قدروه : « صحة الأعمال بالنيات » أو ما يقاربه . والذين لم يشترطوها قدروه « كمال الأعمال بالنيات » .

---

(١) قوله « لا بد من التقدير » أقول : لما أنه معلوم وجود صورة العمل من دون نية فلا بد من التقدير لتوقف الصدق على المقدّر ، ولذا قيل إنه من المجمل لتردده بين المحتملات ، والجمهور على خلافه ، لسبق المقصود الى الفهم عرفا فتقدر الصحة ، أى لا صحة للأعمال إلا بالنيات . ورجح بأنه الأقرب الى نفى الذات لأن ما لا يصح كالعدم . قلت : إنما لاحظوا الأقرب الى نفى الذات لأن الكلام ظاهر فى نفيها والحرف موضوع لذلك ، اذ قولك لا رجل فى الدار يراد به نفى الذات أى نفى صفة استقرار الذات فى الدار ، وكأنهم يتسامحون فى العبارة . قال الحلبى : ولأن اللفظ دل على نفى الذات بالتصريح وعلى نفى الصفات بالتبع ، فلما منع الدليل دلالته على نفى الذات ثبت أن دلالته على نفى الصفات مستمرة ، فحيث ولا بد من مقدر يتوجه النفى اليه فما هو فى حكم العدم ، والشارح ذكر مرجحاً آخر وهو أن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال ، يريد أن الأفعال الصحيحة أكثر وجوداً من الأفعال الكاملة ، فيتوجه النفى الى ملازم الحقيقة ، فكان نفى الملازَم بالفتح وهو ملاق للأول إذ نفى الملازَم كنفى الملازِم . وقوله « لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب الى خطوره بالبال » وهو ملاق لقول أهل الأصول لسبق المقصود الى الفهم . قلت : وهنا مرجح أوضح وهو أن خطابات الشارع محمولة على تعريفه وتعليمه للمكلفين التكاليف الصحيحة اذ هى المطلوبة منهم ، ولذا حملت الخطابات المطلقه فى مثل ﴿حتى تنكح زوجا غيره﴾ على النكاح الصحيح لأنه مطلوب الشارع لا الفساد ، فلا يكون محللا . فكذلك يكون مطلوب الشارع تعريف العباد صحيح التكاليف التى يسقط بها الطلب وتستحق به الإثابة ، وأما الكمال فهو مطلوب ندباً لا وجوباً وإلا لزم أن لا يجرى إلا الكامل من الأفعال لا الصحيح ، على أنى أقول : هنا مانع عن تقدير الكمال ، وهو أنه سيق الحديث لبيان الأعمال التى يثاب عليها العباد ، فلو قدر الكمال لزم أن لا يثاب العباد ،

أو ما يقاربه . وقد رجح الأول بأن الصحة أكثر لزوما للحقيقة من الكمال ، فالحمل

فلو قدر الكمال على الأفعال الصحيحة حتى تتصف بالكمال وهو باطل[1] ، ثم الكمال يتفاوت بتفاوت رتب العاملين فصلاة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكمل الصلوات ، ثم تختلف رتبه على اختلاف طبقات الأتقياء فأى كمال المقدر[2] فالقول بتقديره كالاحالة على مجهول ، مع أن الكمال ليس بملازم لجميع الأفعال والحديث عام لجميعها ، بخلاف الصحة فهى شيء واحد ملازم لكل ما يسقط التكليف وهى ترتب الآثار ، فعرفت أن تقدير الكمال غير صحيح هنا ولا ملجىء اليه إلا الدليل الناهض كما نهض على تقديره فى حديث « لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » إن ثبت ، وذلك أنه ثبت « صلاة الرجل فى جماعة تزيد على صلاته فى بيته وصلاته فى سوقه خمساً وعشرين درجة » الحديث[3] عند أحمد والشيخين من حديث أبى هريرة ، وقول الشارح المحقق : إن من لم يشترط النية يقدر الكمال فيه بحث ، لأنا لا نعلم قائلا يقول إنها لا تشترط النية فى شيء من الأعمال حتى يقدر فى جميعها الكمال ، إنما وقع خلاف فى مسائل وفروع من العبادات ، وإلا فالكل يتفقون على شرطيتها فى مواضع من المسائل ، مع أن من لم يشترطها فى بعض المواضع لا يقدر الكمال فيها وحينئذ لا يتم له تقدير الكمال هنا ، لأن هذا الحديث عام لكل عمل كما عرفت ، ومن الأعمال ما هى شرط فى صحته عنده فلا يتم هذا الإطلاق إلا أن يثبت أن قائلا يقول لا تشترط النية فى عمل من الأعمال ، ولا أظنه يوجد من يقول هذا ، إلا أن يكون مراده أن من لازم كل عمل النية وأن شرطيتها لغو لأنها أمر لا بد منه كما قال بعض المتأخرين : إنه لو كلف بعمل بلا نية

---

(١) الكلام فيه ركاكة أو تحريف ، والصواب : فلو قدر الكمال لزم أن لا يثاب العباد ، إذ تقدير الكمال على الأفعال الصحيحة حتى تتصف بالكمال باطل

(٢) الصواب أن يقال : فأى كمال يقدر

(٣) كأن المحشى رحمه الله يذهب الى عدم وجوب الصلاة جماعة بدليل المضاعفة وهو مذهب ضعيف

عليها أولى ، لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب إلى خطوره بالبال عند إطلاق اللفظ ، فكان الحمل عليه أولى . وكذلك قد يقدرونه « إنما اعتبار الأعمال بالنيات[1] » وقد

لكان من تكليف مالا يطاق . على أن هذا لا يتم به حمل الحديث على الكمال ، بل يقول الحديث أتى لطلب أن يكون باعث النية ابتغاء رضاء الله ، ولا تقدر صحة ولا كمال ، فالكلام صادق عنده لأنه لا يوجد عمل إلا بنية

(١) قوله « إنما اعتبار » أقول : هو كتقدير الصحة لأن ما لا يعتبر كالعدم ، وقوام كل شيء ما يتقوم ويتحصل به ، قال فى القاموس : قوام كسحاب الغذاء وما يعاش به . وفى الصحاح قوام الأمر بالكسر نظامه وعماده ، يقال فلان قوام لأهل بيته وهو الذى يقيم شأنهم ، فما لا نية فيه لا قوام له فلا حصول . واعلم أن الحديث مسوق لبيان أن كل عمل من الأعمال ـ طاعة كان فى الصورة أو معصية ـ يختلف باختلاف النيات ، فكلمة لا إله إلا الله تكون أعظم الطاعات بنية التوحيد والإخلاص ، وتكون معصية بنية النفاق والرياء . ولطم اليتيم يكون معصية بقصد إهانته وطاعة بقصد تأديبه ، فالحديث إخبار عن انقسام الأعمال الى طاعات ومعاصى بالنيات وغيرها كما دل له التقسيم فى آخره ، وهو كلام طلبى ليس ابتدائياً ، والقصر فيه للتعيين ، لأن المخاطب به من اعتقد أن الهجرة تكون لله وللمرأة مثلا فقيل له : ما عملك إلا بالنية ، إن نويت هذا فهو لك ، أو هذا فهو لك . أو قلب إن كان يعتقد أن صورة الهجرة وإن كان لطلب المرأة هجرة لله تعالى . ثم الأعمال كما قال الحافظ ابن حجر تقتضى عاملين ، والتقدير الأعمال الصادرة من المكلفين ، وعلى هذا فهل تخرج أعمال الكفار ؟ الظاهر أنها تخرج ، لأن المراد من الأعمال أعمال العبادة وهى لا تصح من الكافر . انتهى . قال الشيخ إبراهيم : أقول هذا عجيب منه وممن قال بقوله من السابقين واللاحقين ، إذ لا دليل فى الحديث على أن المراد من الأعمال أعمال العبادة ، لأن الأعمال جمع محلى بأل وهو من صيغ العموم ، فيعم كل فعل اختيارى طاعة كان أو معصية أو مباحا من كل مكلف مؤمن أو كافر ، ولا مخصص لها بالعبادات لا متصلا

قـرّب ذلك بعضهم بنظائر من المُثُل ، كقولهم : إنما الملك بالرجال ، أى قوامه ووجوده . وإنما الرجال بالمال ، وإنما المال بالرعية ، وإنما الرعية بالعدل . كل ذلك يراد به أن قوام هذه الأشياء بهذه الأمور

ولا منفصلا . ثم ذكر ما ورد من أن الكفار مختلفون فى دار العقاب[1] : منهم من تأخذه النار الى كعبه ، ومنهم من تأخذه الى حجزته ، ومنهم من تأخذه الى تراقيه . ولا شك أن أعمالهم تختلف باختلاف النيات كأعمال المسلمين ، فلا وجه لإخراجها من شمول الأعمال لها وشمول النيات لنياتهم فانه تخصيص من غير مخصص انتهى . أقول : قد عرفت أن الكلام سيق لبيان تفاوت الأعمال فى الإثابة وغيرها كما دلت له القصة أولا والقصر والتقسيم آخرا ، وخوطب به من هو طالب له أو منزل منزلته ، ولم يلاحظ فيها اختلاف أعمال العقوبات الى ما يقتضى أشدها وأخفها ، ولا هو مراد المتكلم ولا مقام الخطاب يقتضيه ، إنما بعث عليه من أحدث الهجرة لطلب امرأة ظاًنا أنها تكون لها ولله ، ولا منافاة ، وأن صورة الهجرة تكون لله وان كانت لطلب امرأة ، فأخبر أن أعمال المؤمنين إنما تكون بالنيات مثوبة وغيرها ولا تعرض فيه لأعمال الكفار فى أنها تشتد العقوبة بالنيات وتخف بها ، فهذا أمر غير مراد ، ولو سلم أنه لا يصلح له اللفظ فانه لا يحمل إلا على ما يقتضيه الخطاب ، والمقام والنظر الى اللفظ العام من دون نظر إلى مقام الخطاب جمود ، فما قاله الحافظ ابن حجر هو الأظهر ، ولولا أن هذا القائل قد اختار أن لا يقدّر لفظ الصحة لكان فساد قوله أوضح ، وأما الحافظ مع تقديره له يتعين ما قاله من خصوص الأعمال بالمؤمنين ، إلا أنه يلزم هذا القائل أن يقدر « إنما مقادير الأعمال » ليشمل اختلاف مقادير عقوبات الكفار كما قاله ، على أن مقادير العقوبات مختلفة فى حق عصاة المؤمنين ، لكن هذا الاختلاف غير منظور اليه ولا مراد من الكلام ولا يقبله السياق

---

(١) هذا التقسيم ورد فى العصاة من المسلمين من جميع الامم ، أما الكفار فانهم يقذفون فى طبقاتها بحسب كفرهم

السادس : قوله ﷺ « وإنما لكل امرئ ما نوى[1] » يقتضى أن من نوى شيئاً يحصل له ، وكل مالم ينوه لم يحصل له ، فيدخل تحت ذلك مالا ينحصر من المسائل .

---

(١) قوله « وانما لكل امرئ ما نوى » أقول : اختلف الناظرون هل هذه الجملة مؤكدة لما قبلها أو لا ، والذى يظهر أنها مستأنفة ، لأنه بين فى الأولى أن صحة الأعمال بالنيات ، وهو حكم للأعمال صريح ، ثم بين فى هذه الجملة ما يخص العاملين . وقول الشارح يقتضى أن من نوى شيئاً حصل له أى سواء عمله أو منعه عنه مانع يعذر شرعا معه بعدم عمله ، وهذا صحيح موافق للأحاديث الكثيرة الواردة بثبوت الأجر لمن نوى خيراً ولم يعمله ، كحديث « رجل آتاه الله مالا وعلماً فهو يعمل بعلمه فى ماله وينفقه فى حقه ، ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالا فهو يقول : لو كان لى مثل مال هذا عملت فيه مثل العمل الذى يعمل ، فهما فى الأجر سواء » إلا أنه قد خرج بدليل آخر من هذه القاعدة عدة مسائل : فمنها ذكر الله كالتسبيح فانه لا يحتاج الى النية لأنه يتميز بنفسه ، وإنما يحتاج الى القيد . ومنها الألفاظ الصريحة من المعاملات فى الطلاق والنكاح ونحوها ، ومنها إذا وقع فى الماء الكثير ثوب متنجس فانه يطهر ، ومنها من حج أو اعتمر عن غيره ولم يكن قد أدى ذلك عن نفسه فانه ينقلب له مع أنه نواه عن غيره ، ومنها إذا أحرم بالحج فى غير أشهره فانه ينقلب عمرة ، وغير ذلك مما يعرفه من تتبع فروع الكليات . وقوله « وما لم ينوه لم يحصل له » ولو عمله ، وللحافظ ابن حجر فى فتح البارى هنا كلام طويل ، قال القرطبى : هذه الجملة مؤكدة لاشتراط النية الذى أفادته الجملة الأولى . وقال ابن عبد السلام : الجملة الأولى لبيان ما يعتبر من الأعمال ، والثانية لما يترتب عليها من الثواب فى الآخرة . وقال الخطابى والنووى : أفادت الثانية اشتراط تعيين المنوى ، فمن عليه صلاة فائتة لا يكفيه أن ينوى الفائتة فقط حتى يعينها ظهراً أو نحوه . وقال ابن السمعانى فى أماليه : افادت الجملة الثانية أن الأعمال الخارجة عن العبادة لا يحصل بها الثواب إلا اذا نوى بها فاعلها القربة كالأكل اذا نوى به القوة على الطاعة

ومن هنا عظموا هذا الحديث ، فقال بعضهم[1] : يدخل فى حـــديث « الأعمال بالنيات » ثلث العلم ، فـكل مسألة خلافية حصلت فيها نيـة فلك أن تستدل بهذا على حصول المنوى ، وكل مسألة خلافية لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل بهذا على عدم حصول ما وقع فيه النزاع . وسيأتى ما يقيد به هذا الإطلاق[2] . فإن جاء دليل من خارج يقتضى أن المنوى لم يحصل ، أو أن غير المنوى يحصل ، وكان راجحاً[3] عمل

---

(١) قوله « فقال بعضهم » أقول : هو عبد الرحمن بن مهدى والشافعى وأحمد وعلى بن المدينى وأبو داود والدارقطنى وحمزة الكنانى ، قالوا : إنه ثلث الاسلام ووجه البيهقى ذلك الى أن كسب العبد يقع بقلبه ولسانه وجوارحه ، فالنية أحد اقسامه الثلاثه وأرجحها لأنها قد تكون عبادة مستقلة وغيرها يحتاج اليها ، قال الحافظ ابن حجر : كلام الإمام أحمد يدل أنه أحد القواعد الثلاث التى يرجع اليها جميع الأحكام عنده وهى : هذا ، و« من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » ، و« الحلال بين والحرام بين » الحديث انتهى . وبعضهم قال : إنه ربع العلم ، ونظمه مع الثلاثه الأرباع فقال من قال :

عمدة الخير عـــندنا كلمات أربع قالهن خـير البريه
إتق الشبهات وازهد ودع ما ليس يعنيك واعملن بنيه

(٢) قوله « ما يقيد هذا الأطلاق » أقول : ينبغى عوده الى الجملة الآخرة أعنى « وكل مسألة لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل به على عدم حصول ما وقع فيه النزاع » قالوا فانه قد تحصل فضيلة تحية المسجد لمن دخله فصلى الفريضة وان لم ينوها ، وعللوا ذلك بأن القصد بالتحية شغل البقعة ، وقد حصل ، وهو الذى أفاده قوله « أو أن غير المنوى يحصل » إلا أن عبارته قاضية بجواز أن يأتى دليل يقتضى أن المنوى لا يحصل وهو بعيد ، وفى قولهم إن فضيلة التحية تحصل لمن دخل المسجد يصلى الفريضة وتأمل لأنه لم يقصدها ولا هو مخاطب بفعلها بل بالفريضة التى أتى بها ، وقد أشار الأسنوى الى قريب من هذا

(٣) قوله « وكان راجحاً » أقول : كأنه أراد به وكان صالحاً للتخصيص »

به وخصص هذا العموم

السابع : قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله » اسم « الهجرة » يقع على أمور[1]، الهجرة الأولى : إلى الحبشة . عند ما آذى الكفار الصحابة . الهجرة الثانية : من مكة إلى المدينة . الهجرة الثالثة : هجرة القبائل إلى النبي ﷺ لتعلم الشرائع ، ثم

وإلا فلا تعارض بين الخاص والعام حتى يرجح بينهما

(١) قوله « الهجرة تقع » أقول : وحقيقتها الترك ، والهجرة الى الشيء الانتقال اليه عن غيره ، وفى الشرع : ترك ما نهى الله عنه . وهذه الهجرة التى عدها عائدة الى أمرين : الأول الخروج من دار الخوف إلى دار الأمن ، وهذا وقع للصحابة ثلاث مرات : هجرتان الى الحبشه ، قبل سجود المشركين هجرة وبعدها هجرة ، والثالثة خروجهم الى المدينة قبل خروجه صلى الله عليه وآله وسلم وقبل نشر الأسلام فيها . والثانى الخروج من دار الكفر الى دار الإيمان ، وكانت أول الأمر تختص بالخروج من مكة الى المدينة مثلا الى أن فتحت مكة وانقطع الاختصاص ، وعليه حديث « لا هجرة بعد الفتح » أى من مكة ، وبقى عموم الهجرة وهى الانتقال من دار الكفر لمن قدر عليه . وأما قول الشارح « الثالثة هجرة القبائل » فهذه وفادة وليست هجرة ، لأنهم خرجوا من دار قومهم وهم مسلمون ، ولذا يرجعون اليهم ويعلمونهم ما تعلموه ، وهذه هى المراد من قول الله تعالى ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم ﴾ وقد يقال : الوفود صنفان : منهم من نفذ من قوم كافرين فيكون مراد الشارح . وقد قسم الأسيوطى فى (منتهى الآمال) الهجرة إلى ثمانية أقسام وعد ما ذكره الشارح وزاد عليه

قوله « الى دنيا » أقول : اختلف فى حقيقة الدنيا على قولين للمتكلمين ، أظهرهما كل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل قيام الساعة ، وثانيهما ما على وجه الأرض من الجو والهواء . وحققنا الدنيا بغير ما ذكره فى رسالة جواب سؤال من حديث « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها »

يرجعون إلى المواطن ، ويعلمون قومهم . الهجرة الرابعة : هجرة من أسلم من أهل مكة ليأتى إلى النبى ﷺ ، ثم يرجع إلى مكة . الهجرة الخامسة : هجرة ما نهى الله عنه . ومعنى الحديث وحكمه يتناول الجميع ، غير أن السبب يقتضى أن المراد بالحديث الهجرة من مكة إلى المدينة ، لأنهم نقلوا أن رجلا هاجر من مكة إلى المدينة ، لا يريد بذلك فضيلة الهجرة وإنما هاجر ليتزوج امرأة تسمى أم قيس . فسُمّى مهاجر أم قيس[1] ، ولهذا خص فى الحديث ذكر المرأة[2] ، دون سائر ما تنوى به الهجرة من أفراد

---

(١) قوله « فسمى مهاجر أم قيس » أقول : قال ابن دحية اسمها قَيْلة بفتح القاف واللام بينهما مثناة تحتية ساكنة ، تميل ولا يعرف اسم الرجل ستراً له ، أى لم ينقلوه ستراً له ، وهل هذا المهاجر لهذا الشأن آثم أم لا ؟ قلت : قد سبقت اليه إشارة ولم أجد فيه كلاماً لأحد ، والذى يقضى به النظر أن ترتب الإثم وعدمه على القصد ، فان قصد بخروجه طلب ما يحل له من النكاح فلا إثم عليه ، وإن قصد التغرير والأيهام بخروجه فى صورة من هو راغب فى هذه الطاعة العظمى وهى الخروج من الأوطان حباً لله ورسوله وقصده غير ذلك كان بهذا الإيهام آثماً . وقال الحافظ ابن حجر : لم ينقل أن هجرته كانت مذمومة مطلقا ، وإنما هو احتمال مع احتمال أنه نوى بهجرته مفارقة دار الكفر وتزوج المرأة معاً ، ويحتمل أنه قاصد للزواج فقط للإعفاف فيكون مثاباً ، لكن دون من قصد بالهجرة الإخلاص لله تعالى . واختار الغزالى أنه إن كان الأغلب [الاخلاص فهو] ثواب ، وان كان الأغلب هو الدنيا فيثاب بقدره ، وإن تساويا فلا ثواب لتردد القصد بينهما . ونقل أبو جعفر الطبرى عن جمهور السلف فيمن نوى عبادة وخالطها شىء ينافى الإخلاص أن الاعتبار بالابتداء ، فان كان فى ابتدائه خالصاً لم يضره ما عرض له بعد ذلك من إعجاب وغيره . انتهى

(٢) قوله « خص فى الحديث ذكر المرأة » أقول : فكان من ذكر الخاص بعد العام لنكتة الاهتمام لكونه السبب وزيادة التحذير من الافتتان بالنساء ، وتعقب بأنه لا عموم فى لفظ « دنيا » ، اذ هى نكرة لا تعم فى الاثبات فلا تدخل المرأة فيها ، وتعقب بكونها فى سياق الشرط فتعم

الأغراض الدنيوية ثم أتبع بالدنيا

الثامن : المتقرر عند أهل العربية : أن الشرط والجزاء ، والمبتدأ والخبر ، لا بد وأن يتغايرا . وهنا وقع الاتحاد فى قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » وجوابه : أن التقدير[1] : فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله نية وقصداً ، فهجرته إلى الله ورسوله حكما وشرعا

---

(١) قوله « وجوابه أن التقدير الخ » أقول : اعترض على تقديره فى (١) بأن المقدر حال مبينة فكيف يحذف؟ ولهذا منع اليزيدى فى شرح الجمل جعل بسم الله متعلقا بحال محذوف أى أبتدئ متبركا ، قال : لأن حذف الحال لا يجوز ، فالأولى تأويله على إرادة المعهود المستقر فى النفوس من غير ملاحظة حذف كقولهم : أنت أنت ، انتهى . يعنى أنه إذا اتحد لفظ الشرط والجزاء علم منه المبالغة إما فى التعظيم أو التحقير كأنت أنت أى العظيم أو الحقير بقرينة المقام والخطاب ، وقيل الخبر محذوف فى الجملة الثانية منهما أى فهجرته الى الله ورسوله محمودة أو مثاب عليها أو فهجرته الى ما هاجر اليه مذمومة أو غير مقبولة ، وانما وضع الظاهر موضع الضمير تعظيما لشأنه وتفخيما لشأن من قصد اليه المهاجر والبده[2] اذا يذكر الله ورسوله ، وقال فى الأخير الى ما هاجر اليه تحقيراً لشأن الدنيا والمرأة وإهانة ما قصد تقبيحا لما آثره بالهجرة

واعلم أن حديث الأعمال أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده والبخارى فى سبعة مواضع من صحيحه فى أوله ثم فى آخر الإيمان ثم فى أول العتق ثم فى أول الهجرة ثم فى أول النكاح ثم فى أواخر الأيمان والنذور ثم فى أول ترك الحيل . وأخرجه مسلم فى أول الجهاد من سبع طرق ، وأخرجه أبو داود فى الطلاق ، والترمذى فى الجهاد والنسائى وابن خزيمة وابن الجارود فى الطهارة وابن ماجه فى الزهد وابن حبان فى صحيحه والطحاوى فى الصيام من شرح معانى الآثار والبيهقى فى سننه ، كلهم من

---

(١) بياض بالأصل

(٢) كذا بالأصل . ولعل الصواب ولذا بدأ بذكر الله ورسوله

التاسع : شرع بعض المتأخرين من أهل الحديث فى تصنيف فى أسباب الحديث(١) ، كما صُنف فى أسباب النزول للكتاب العزيز . فوقفتُ من ذلك على شىء يسير له . وهذا الحديث ـ على ما قدمنا من الحكاية عن مهاجر أم قيس ـ واقع على سبب يُدْخله فى هذا القبيل . وتنضم إليه نظائر كثيرة لمن قصد تتبعه

العاشر : فرقٌ بين قولنا « من نوى شيئاً لم يحصل له غيره » وبين قولنا « من لم ينو الشىء لم يحصل له » والحديث محتمل للأمرين . أعنى قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » وآخره يشير إلى المعنى الأول ، أعنى قوله « ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه »

طريق يحيي بن سعيد الأنصارى عن محمد بن ابراهيم التيمى عن علقمة بن وقاص عن عمر

(١) قوله « فى تصنيف فى أسباب الحديث » أقول : أى أسباب صدوره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الحافظ الأسيوطى فى الاتقان : زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ ، وأخطأ فى ذلك ، بل له فوائد : منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب ، ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال . قال الواحدى : لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها . وقال ابن دقيق العيد : بيان سبب النزول طريق قوى فى فهم معانى القرآن . وقال ابن تيمية : معرفة سبب النزول تعين على معرفة فهم الآية ، فإن العلم بالسبب علم بالمسبب . ثم سرد آيات أشكلت على جماعة فأزيل إشكالها لما عرفوا سبب النزول . انتهى . قلت : من مارس علم التفسير حصل له اليقين بصحة ما قاله الواحدى ، لا كما قال ابن تيمية ان معرفته معينة بل محصلة للفهم أصالة ، لكن هذا فى بعض الآيات لا على الإطلاق . وهذه الفوائد تجرى فى معرفة أسباب صدور الأحاديث النبوية أيضاً ، ومنها هذا الحديث ، فانه اتضح معناه بمعرفة سبب صدوره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وارتفع ما كان قد يشكل من ذكر المرأة بخصوصها فيه

٢ — الحديث الثانى : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ أَحَدِكُمْ إذا أَحْدَثَ حتى يَتَوَضَّأَ »(١)

٢ — « أبو هريرة » فى اسمه اختلاف شديد (٢) . وأشهره : عبد الرحمن

---

(١) قوله « الحديث الثانى قال : لا يقبل الله الخ » أقول : أخرجه البخارى فى كتاب الوضوء بلفظ « لا تقبل صلاة من أحدث » قال الحافظ فى الفتح : كذا فى روايتنا بالضم على البناء لما لم يسم فاعله ، وأخرجه المصنف أيضا فى ترك الحيل عن اسحق بن نصر ، وأبو داود عن أحمد بن حنبل كلاهما عن عبد الرزاق بلفظ لا يقبل الله تعالى

(٢) قوله « اختلاف شديد » أقول : قال ابن الأثير قال الحاكم أبو أحمد : أصح شيء عندنا فى اسم أبى هريرة عبد الرحمن بن صخر ، وغلبت عليه كنيته فهو كمن لا اسم له . وقال ابن عبد البر : لا يصح فى اسمه ونسبه ـ مع الخلاف الكبير الذى فيه ـ شيء . وقال الذهبى فى التذكرة : كان اسمه فى الجاهلية عبد شمس ، وقال : كنانى أبى بأبى هريرة ، لأنى كنت أرعى غنماً فوجدت أولاد هرة وحشية ، فلما أبصرهن وسمع أصواتهن أخبرته ، قال : أنت أبو هر . قدم مهاجراً ليالى فتح خيبر ، قال أبو هريرة : لما قدمت على النبى صلى الله عليه وآله وسلم قلت فى الطريق :

يا ليلة من طولها وعنائها … على أنها من دارة الكفر نجت

حفظ عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم الكثير ، وعن الشيخين وأبىّ بن كعب وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم ، سمع منه أمم ، قال البخارى : روى عنه ثمانمائة نفس أو أكثر ، وكان من أئمة العلم ومن كبار أئمة الفتوى ، مع الجلالة والعبادة والتواضع . وأسند عن أبى عثمان النهدى قال : تضيفت أبا هريرة سبعاً ، فكان هو وامرأته وخادمه يعتقبون الليل أثلاثاً : يصلى هذا ، ثم يوقظ هذا الآخر فيصلى ، ثم يوقظ الثالث . كان له خيط فيه ألف عقدة لا ينام حتى يسبح به . وقال : قال لى

ابن صخر . أسلم عام خيبر سنة سبع من الهجرة ، ولزم رسول الله ﷺ . وكان من أحفظ الصحابة ، سكن المدينة وتوفى بها قال خليفة [١] : سنة سبع وخمسين . وقال الهيثم [٢] : سنة ثمان ، وقال الواقدى [٣] : سنة تسع وخمسين ، وهو الأصح ، وهو ابن ثمان وسبعين سنة

ثم الكلام عليه من وجوه :

أحدها : « القبول [٤] » وتفسير معناه . قد استدل جماعة من المتقدمين بانتفاء

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا تسألنى من هذه الغنائم » ؟ قال : أسألك أن تعلمنى مما علمك الله ، فنزع نمرة على ظهرى فبسطها بينى وبينه ، فحدثنى ، حتى إذا استوعب حديثه قال « اجمعها فصرها اليك » . قال : فأصبحت لا أسقط حرفا مما حدثنى . وأحوال هذا الصحابى واسعة . توفى بعد الخمس والخمسين [١] واختلف فى سنه ووفاته على ثلاثة أقوال كما قال الشارح

(١) قوله « خليفة » أقول : هو أبو عمرو خليفة بن خياط البصرى المعروف صاحب الطبقات ، كان حافظا عارفا بالتواريخ وأيام الناس غزير الفضل ، وروى عنه البخارى فى الصحيح وغيره من الأئمة ، توفى سنة أربعين ـ وقيل ست وأربعين ـ ومائتين

(٢) قوله « الهيثم » أقول : هو ابن عدى كان راوية اخباريا ، نقل من كلام العرب وأشعارها وأخبارها ولغاتها الكثير ، له عدة مؤلفات ، ولادته قبل سنة ثلاثين ومائة ، قال ابن قتيبة : توفى سنة تسع ومائتين

(٣) قوله « الواقدى » أقول : هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد ، كان إماما عالما له التصانيف فى المغازى وغيرها ، ولاه المأمون القضاء وكان يكرم جانبه ويبالغ فى إكرامه ، وضعفوه فى الحديث وشكوا فيه ، ولادته سنة ثلاث وثمانين ومائة ، ووفاته سنة تسع وثلاثين ومائتين

(٤) قوله « القبول » أقول : هو مصدر قبله كعلمه قبولا بالفتح وقد يضم كذا فى القاموس ، قلت : وهو من المصادر التى جاءت على فعول بالفتح للفاء وهى قليلة ،

---

(١) توفى عام ثمان وخمسين كما فى تاريخ ابن كثير

القبول على انتفاء الصحة ، كما قالوا فى قوله ﷺ على ما روى : « لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار (١) » أى من بلغت سِن المحيض

والمقصود بهذا الحديث(٢) الاستدلال على اشتراط الطهارة من الحدث فى صحة الصلاة . ولا يتم ذلك الاستدلال إلا بأن يكون انتفاء القبول دليلا على انتفاء الصحة . وقد حرك المتأخرون فى هذا بحثا . لأن انتفاء القبول قد ورد فى مواضع مع ثبوت الصحة ، كالعبد إذا أبق لا تقبل له صلاة (٣) ، وكما ورد فيمن أتى عرافا (٤) . وفى

قال الرضى : لم يأت [على هذا الوزن] إلا خمس كلمات ، وقد نظمها بعض علماء الصرف ، وزيد عليه ألفاظ قليلة

(١) قوله « ما روى : لا يقبل الله الخ » أقول : أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه ، وقوله « من بلغت سن المحيض » تفسير للحائض لئلا يظن أنها من قام بها الحيض اذ لا صلاة عليها حينئذ . لأن لفظ حائض يطلق على من هى فى حال سيلان دمها كحائضة كما فى كتب اللغة ، ومن قال لا يطلق عليها فى ذلك الحال إلا حائضة فقط فليس بصحيح ، والخمار بكسر الخاء المعجمة النصيف وكل ما يستر شيئاً فهو خماره كما فى القاموس

(٢) قوله « والمقصود بهذا الحديث » أقول : الذى قصده الشارع إخبار الأمة بهذا الحكم ، وهو أن الطهارة شرط لصحة الصلاة . وقول الشارح « والمقصود – أى مقصود مؤلف العمدة – الاستدلال الخ كحديث مسلم عن ابن عمر مرفوعاً « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » وهو عند أبى داود وغيره من غير رواية ابن عمر ، وشرطية الوضوء للمحدث فى صحة الصلاة معلومة من ضرورة الدين

(٣) قوله « كالعبد إذا أبق » أقول : أخرجه مسلم من حديث جرير مرفوعا « اذا أبق العبد لم تقبل له صلاة »

(٤) قوله « وكما ورد فيمن أتى عرافا » أقول : أخرجه مسلم وأحمد عن بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « من أتى عرافا فسأله عن شىء لم تقبل

شارب الخمر [١]

فإذا أريد تقرير الدليل على انتفاء الصحة من انتفاء القبول فلا بد من تفسير معنى القبول ، وقد فسر [٢] بأنه ترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء . يقال : قَبِلَ فلان عذر فلان : إذا رَتَّب على عذره الغرض المطلوب منه ، وهو محو الجناية والذنب

فإذا ثبت ذلك فيقال مثلا فى هذا المكان : الغرض المطلوب من الصلاة وقوعها مُجزِئة بمطابقتها للأمر [٣] . فإذا حصل هذا الغرض [٤] ثبت القبول ، على ما ذكر

له صلاة ، والعراف - بالعين المهملة مفتوحة والراء مشددة ثم فاء بينهما ألف - من يدعى المعرفة بالمغيبات

(١) قوله « وفى شارب الخمر » أقول : أخرجه الطبرانى فى الكبير عن السائب ابن يزيد مرفوعاً بلفظ « من شرب مسكراً لم يقبل الله له صلاة أربعين يوما » ، فهذه الأحاديث قد نفت القبول عن صلاة من ذكر ، مع أنها صحيحة بالإجماع ، ولذا لم يؤمروا باعادتها ، فالقول بأن نفى القبول فى حديث الباب نفى للصحة مخالف لهذه الأحاديث ، وحمل لفظ واحد على معنى فى محل وعلى معنى آخر فى غيره من دون دليل تحكم ، فلا بد من القول بأنه لا صحة فى الكل ، أو أنها تصح فى الكل ، أو إقامة دليل على الفرق

(٢) قوله « وقد فسر » أقول : نقل هذا التفسير أيضاً المناوى فى مهمات التعاريف

(٣) قوله « بمطابقتها للأمر » أقول : أى أمر الشارع ، والظرف متعلق بمجزئة والباء سببية ليلاقى ما يأتى من تفسير الإجزاء بأنه مطابقة الأمر . وفى مقاليد العلوم أن الإجزاء هو الأداء الكافى لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء . انتهى

(٤) قوله « هذا الغرض » أقول : وهو وقوعها مجزئة ، وهو معنى الصحة ، فانها فسرت بترتب الآثار ، والأثر موافقة الأمر وسقوط القضاء على الخلاف ، فالإجزاء

من التفسير . وإذا ثبت القبول على هذا التفسير ثبتت الصحة ، وإذا انتفى القبول على هذا التفسير انتفت الصحة

وربما قيل من جهة بعض المتأخرين[1] : إن « القبول » كون العبادة بحيث يترتب الثواب والدرجات عليها . و « الإجزاء » كونها مطابقة للأمر . والمعنيان إذا تغايرا ، وكان أحدهما أخص من الآخر ، لم يلزم من نفي الأخص نفي الأعم . و « القبول » على هذا التفسير أخص من الصحة ، فإن كل مقبول صحيح ، وليس كل صحيح مقبولا . وهذا إن نفع في تلك الأحاديث — التي نفي عنها القبول مع بقاء الصحة —

يلاقيها ، ولذا لم يذكر تعريفها الشارح المحقق[1] ، قال الحافظ ابن حجر في الفتح : المراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة وهو الإجزاء ، وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة ، ولما كان الإتيان بشروطها مظنة الإجزاء الذي القبول ثمرته عبر عنه بالإجزاء مجازاً . انتهى . فالمراد بلا تقبل لا تجزئ ، فعرفت أن الصحة والإجزاء مترادفان ، وحصول الإجزاء يتوقف على الإتيان بها مطابقة للأمر ، فالآتي بالصلاة بالوضوء مثلا قد أوقعها مطابقة لما أمر به من الوضوء عند القيام اليها ، فالغرض المطلوب من الصلاة وقوعها مجزئة ، ومن العذر محو الذنب ، فالشيء الأول هو الصلاة مثلا ، والشيء الثاني هو الصلاة أيضا يقال قبل الله الصلاة اذا رتب عليها الإجزاء ، وقيل فلان عذر فلانا إذا رتب عليه محو الذنب ، فقوله « على الشيء » يتعلق بترتب ، و« من الشيء » بالمطلوب ، فالشيء المتعلق بالمطلوب هو المفعول ، والشيء المتعلق بالترتب هو القبول وهو شيء واحد في المصدقة[2] مختلف بالاعتبار

(١) قوله « ربما قيل من جهة بعض المتأخرين » أقول : لعله الذي حرك البحث الماضي أو بعضهم مؤيداً لذلك البحث بأن القبول أخص من الصحة ، الزيادة فيه ترتب الثواب والدرجات فعليه القبول كون العبادة مجزئة يترتب عليها ما ذكر فاذا نفي القبول لم تنتف الصحة اذ لا يلزم نفي الأعم من نفي الأخص ، فصلاة الآبق والشارب والآتي عرافا صحيحة غير مقبولة

---

(١) يعني ابن دقيق العيد (٢) كذا . ولعله في المصدق

فإنه يضر⁽¹⁾ فى الاستدلال بنفى القبول على نفى الصحة ، كما حكينا عن الأقدمين اللهم إلا أن يقال⁽²⁾ : دل الدليل على كون القبول من لوازم الصحة . فإذا انتفى

---

(١) قوله « فانه يضر » أقول : الاضرار مراد الباحث من المتأخرين فانه يقول لا يتم الاستدلال بنفى القبول عن صلاة المحدث على نفى صحة صلاته بل يتطلب دليلا آخر غيره للمدعى ، إلا أنه يشكل لأنه أيضا لا يصح حمله على نفى القبول الذى هو الأخص ، اذ لا طائل تحت الاخبار بأنه لا إثابة على صلاة ليس لها صحة إذ هو كالسماء فوقنا ، بخلاف نفى القبول عن صلاة الآبق فقد تم حمله على معنى صحيح

(٢) قوله « اللهم إلا أن يقال الخ » أقول : هذا مبنى على تسليم أخصية القبول من طرق المتقدمين ، وأستبعده كما أشعرت به العبارة ، لأن الدليل الذى دل على لزوم الصحة للقبول لم يذكر بل الأصل عدم ملازمة الأعم للأخص والا لما كان كذلك ، إلا أنه لا يخفى أن دليل هذه الدعوى ما يأتى من قضاء القواعد الشرعية أن العبادة إذا أتى بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب ، وهو دليـــل ناهض لا تستبعد تلك الدعوى بعد ربطها به ، إلا أن الشارح المحقق كأنه لم يجد هذا الدليل للمتقدمين بل استخرجه بشريف ذهنه فأجراه على ما يرد على المتأخرين . ولا شك أن الله فى كتابه رتب على الأعمال الصالحة الإثابة ودخول الجنات ورفع الدرجات ورتب عليها رضاه ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ، رضى الله عنهم ورضوا عنه ﴾ والآيات لا تنحصر فى هذا ، والأحاديث فى معناها ، وهى قواعد الشريعة ، فالشارع لم يرسل الينا إلا ليعرفنا بما يستحق الثواب وينجو به من العقاب ، ولم يزدنا فى التعريف على الأمور التى توجب صحة العبادات ، ولو كان للقبول أمر آخر لا يلازم الصحة تترتب عليه الاثابه لعرفنا به ، اذ هو من تمام ما بعث به ، وبه تحصل لك صحة التلازم إن قلت ترد صلاة الآبق فقد صرح الشارع بعدم قبولها مع صحتها ، قلت هـذه خصها الشارع بفك التلازم إذ هو شرعى لا عقلى ، وليس لنا أن نقيس عليه غيره ، على أن =

= دعوى صحتها تفتقر الى دليل ، لا يقال لا دليل ذلك الاجماع[1] لما عرف فى الأصول من إحالته عند الفحول . والحاصل إنه تعارض المانع والمقتضى ، فان صحة الصلاة لاستكمال شرائطها مقتض لقبولها ، ولكن إباق فاعلها مثلا مانع عن قبولها والحكم للمانع عن قبولها لا سيما على القول بأنه جزء من المقتضى ، ان قلت قد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم حدّ جماعة على الشرب ولم يأمرهم بقضاء الصلاة والمقام مقام البيان ، ما ذلك الا أنها مسقطة للقضاء ، قلت : لك أن تقول إن المحدودين لا نعلم أنهم صلوا صلاة واحدة بعد الشرب قبل التوبة بل ثبتت توبتهم ، وعدم القبول إنما هو فى حق من لم تثبت له توبة ، لما تقرر من أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، فقول الشارح إنها تحتاج تلك الأحاديث الى تأويل كأن يراد لا يقبلها الله قبول الكاملة وإلا فانه يثيب عليها فاعلها[2] ، أو تخريج جواب بنحو ما أسلفناه ان قلت هـــذا التـلازم الذى قضت به القواعد يرده قوله تعـالى ﴿ إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ إذ مفهومـه أن أعـمال غير المنفى وان صحت فلا قبول لها لتعليقه القبول بالتقوى لا بالصحة ، وفى كلام السلف كثير : لأن تقبل لى صلاة واحدة خير من كذا ، مع تحريهم بفعل شرائط الصحة . قلت : أما الآية فنقل ابن تيمية عن المعتزلة والخوارج أن الله لا يقبل حسنة إلا ممن اتقاه مطلقا ولم يأت كبيرة ، وعند أهل السنة والجماعة يتقبل الله ممن اتقى الشرك ، فجعلوا أهل الكبائر داخلين فى اسم المتقين ، فعندهم يتقبل الله العمل ممن اتقاه فيه فعمل خالصاً موافقاً لأمر الله ، فمن اتقاه فى عمل تقبل الله منه وان كان عاصياً فى غيره ، ومن لم يتقه فيه وان كان مطيعاً انتهى ، فرجع الى المتقى من هو ؟ فان ظهر أنه المؤمن — والمعتزلى يخرج فاعل الكبيرة عن كونه مؤمناً ، والحق دخوله كما بين فى غير هذا — قلت : إلا أنه لا يخفى أن الآية تدل للمعتزلة ، إذ من المعلوم أن ابن آدم الذى لم يتقبل قربانه لم يكن مشركاً ، إذ لا يعرف فى أولاد آدم لصلبه مشرك اذ لا يقرّب إلا وهو موحد ، فعلم انه لم يتقبل قربانه إلا لكبائر أخر =

---

(١) أى لا يقال لا يصح الاجماع دليلا لذلك

(٢) أى دون إثابة الكاملة ، كما هو مذهب أهل السنة

=وذنوب كان عليها ، ولا تكون إلا كبائر لاتفاق الفريقين أن فاعل الصغائر متق ، فالآية دليل للمعتزلة ، إلا أن منهبهم مشكل جداً لأنه إذا كان لا يتقبل لمرتكب كبيرة طاعة وقد ثبت قرآنا وسنة وزن الأعمال وان منهم من تثقل أوزان حسناته ومنهم من تخف ، وثبت قوله تعالى ﴿ وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئاً ﴾ وثبت أنه يقتص للظالم من المظلوم فتؤخذ حسناته ، وكل هذه الأدلة قاضية بأن لمرتكب الكبائر الهالك بلا توبة أعمال صالحة تقبل ويخفف بها من عذابه ، وإذا عرفت هذا فالآية هنا مشكلة . وأما ما فى كلام السلف فلأن كل تقى يظن أنه لم يأت بكل ما أمر به فى صلاته وغيرها لمعرفته بعظمة حق الله وأنه يقوم مناجيا له فلا يدرى أقام بواجب الخضوع والخشوع وسائر الواجبات القلبية أم لا ، فهم الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه الترمذى من حديث عائشة أنها قالت : قلت يا رسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة ، أهم الذين يشربون الخمر ويسرقون ؟ قال « لا يابنت الصديق ، ولكنهم الذين يصومون ويتصدقون ويخافون أن لايقبل منهم » ، وقال ابن العربى : القبول فى ألسنة السلف الرضا ، يقال قبلت الشيء رضيته وأردته والتزمت العوض عنه ، فقبول الله العمل هو رضاه به وثوابه عليه ، وكذا فسر صاحب المشارق والنهاية القبول بالمحبة والرضى . والذى ينبغى أن يقال فى اختلاف الأحاديث التى ذكرها وكونها مستوية فى نفى القبول فانتفت الصحة معه فى بعضها دون بعض أنه لا يلزم من نفى القبول نفى الصحة ، لكنا ننظر فى المواضع التى نفى فيها القبول : فان كان ذلك العمل قد اقترفت به معصية علمنا أن عدم قبوله إنما هو لوجود تلك المعصية ، فمن هذا الوجه كان ذلك العمل غير مرضى ، لكنه صحيح فى نفسه لاجتماع الشروط والأركان فيه ، وذلك كصلاة الآبق ومن ذكر معه ، فهؤلاء إنما لم تقبل صلاتهم للمعصية التى ارتكبوها مع صحة صلاتهم ، وإن لم يقترن بذلك العمل معصية فعدم قبولها إنما هو لفقد شرط من شروطه ، فهو غير صحيح لأن الشرط ما يلزم من عدمه العدم ، وهذا كصلاة المحدث فعدم قبولها إنما هو لأن ضد الحدث الذى هو الطهارة شرط فى صحة الصلاة . انتهى . وهو وجه للفرق مبنى على تقرير الفرق وأنه لا نزاع فيه ، وإنما =

انتفت ، فيصح الاستدلال بنفى القبول على نفى الصحة حينئذ . ويحتاج فى تلك الأحاديث ـ التى أتى فيها نفى القبول مع بقاء الصحة ـ إلى تأويل ، أو تخريج جواب

على أنه يَرِد على من فسر « القبول » بكون العبادة مثاباً عليها ، أو مرضية ، أو ما أشبه ذلك ـ إذا كان مقصوده بذلك أن لا يلزم من نفى القبول نفى الصحة ـ أن يقال : القواعد الشرعية تقتضى أن العبادة إذا أتى بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب والدرجات والإجزاء . والظواهر فى ذلك لا تنحصر

الوجه الثانى فى تفسير معنى « الحدث » : فقد يطلق [1] بإزاء معان ثلاثة

أحدها : الخارج المخصوص الذى يذكره الفقهاء فى باب نواقض الوضوء ، ويقولون : الأحداث كذا وكذا

الثانى : نفس خروج ذلك الخارج

الثالث : المنع[2] المرتب على ذلك الخروج . وبهذا المعنى يصح قولنا « رفعت

= يبحث عن وجهه ، وإلا فلو قيل : إعلام الشارع بأن صلاة الآبق مثلا لا تقبل كإعلامه بأن صلاة المحدث لا تقبل ، فالتفرقة تحتاج إلى دليل قاهر ، وإلا فالظاهر أن الكل شرط فى صحة الصلاة ، وقد عرفت ما أسلفناه فيه قريبا . ثم إن كلامه لا يلائم مذهب أهل السنة وهو أن المعصية لا تمنع من القبول ، إنما يلائم كلام المعتزلة كما سمعته من نقل ابن تيمية عن الفريقين ، ومثل كلام ابن العربى نقل النووى فى شرح ابن الصلاح قال : وعدم قبول صلاة الآبق للمعصية ، وأما صحتها فلوجود شرائطها وأركانها المستلزمة صحتها . واستحسنه النووى ، ولكن فى الجميع ما عرفت من عدم ملاءمته مذهب القائلين به

(١) قوله « معنى الحدث قد يطلق » أقول كأنه فى عرف الفقهاء ، ولذا قال يطلق ولم يقيده بفى اللغة ، وليست معانى لغوية

(٢) قوله « الثالث المنع » أقول : حذف متعلقه ليعلم كل ما يعتبر فيه الطهارة ، فالمراد المنع عن كل قربة تكون الطهارة شرطا فى صحتها ، فيدخل الطواف بالبيت

الحدث ، و « نويت رفع الحدث » فإن كل واحد من الخارج والخروج قد وقع . وما وقع يستحيل رفعه ، بمعنى أن لا يكون واقعاً . وأما المنع المرتب على الخروج فإن الشارع حكم به[١] ، ومَدَّ غايته إلى استعمال المكلف[٢] الطهورَ[٣] ، فباستعماله[٤] يرتفع المنع . فيصح قولنا « رفعت الحدث » و « ارتفع الحدث » أى ارتفع المنع الذى كان ممدوداً إلى استعمال المطهر

وبهذا التحقيق يقوى قولُ من يرى أن التيمم يرفع الحدث . لأنا لما بينا أن

وغيره . وسيصرح الشارح بالمتعلق فى قوله « من الأمور المخصوصة »

(١) قوله « حكم به » أقول : أى بالمنع ، ولكنه حكم به ومد غايته بخلاف الأولين فانه وإن حكم بهما أى جعل لهما حكماً فانه لم يجعل لرفعهما غاية اذ لا رفع لهما ، فهذا التركيب من باب أعجبنى زيد وكرمه ، فان إبانة الفرق بين هذا والأولين إنما هو بجعل الغاية أى غاية كونه مانعا

(٢) قوله « المكلف » أقول إشارة الى أن أحدكم فى الحديث ليس مراداً به من خوطب فلا يشمل الغيب والنساء ، بل المراد به المكلف ، وهو مجاز من باب إطلاق الخاص وإرادة العام ، أو هو حد لحاصل المراد بالحاق غير المخاطبين بطريق القياس ، تحتمل عبارته الأمرين

(٣) قوله « الطهور » أقول : هو بفتح الطاء اسم الماء ، وبالضم الفعل ، والأول أوفق بلفظ الاستعمال ، والثانى أوفق بمحل لفظ الحديث حيث قال يتوضأ فان المراد به الفعل

(٤) قوله « فباستعماله » أقول : أى المكلف أو الماء يرتفع المنع المرتب على الخروج ، والمراد بارتفاعه أن لا يكون واقعا إذ هو المعنى الذى حكم باستحالته فى الأولين ، وظاهره أنه لا يستحيل فى الثالث وهو كذلك ، فان ارتفاع المنع بمعنى عدم وقوعه بعد استعمال الطهور واضح

المرتفع هو المنع من الأمور المخصوصة[١] ، وذلك المنع مرتفع بالتيمم ، فالتيمم يرفع الحدث[٢] . غاية ما فى الباب أن رفعه للحدث مخصوص بوقت ما ، أو بحالة ما ،

---

(١) قوله « من الأمور المخصوصة » أقول : أى التى خصها الشارع باشتراط الطهارة ، وبه يعلم أن ذكر الوضوء فى الحديث إنما هو لكونه الأصل ، والا فالحكم عام للتيمم للاشتراك فى العلة وهى رفع المانع

(٢) قوله « فالتيمم يرفع الحدث » أقول : اختلف فى ذلك بعد الاتفاق على أنه مبيح لما قصد به بما شرع له كما يفيده قول الشارح ، وذلك المنع مرتفع بالتيمم ، إنما هل يبقى عليه حكم الحدث ، وهل يجب إمساس بدنه الماء إذا زال موجب التيمم ؟ وقد استدل من قال لا يرفع التيمم بقصة عمرو بن العاص وقد أصابته جنابة — وهو أمير الجيش فى غزوة ذات السلاسل — فخاف البرد فتيمم وصلى بأصحابه من دون اغتسال ، فلما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم قال « يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب » فسماه صلى الله عليه وآله وسلم جنبا حال صلاته . وأجاب منازعوهم بأجوبة ذكرها ابن القيم فى الهدى ، الأول أنه شكاه أصحابه أنه صلى بهم جنبا ، فاستفهمه عما قالوه ، فاخبره بعذره ، فقال : سمعت الله يقول ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم . ان الله كان بكم رحيما ﴾ فأقره صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . انتهى . وأقول : مراد المجيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما حكى فى استفهامه ما قاله أصحابه ، ولم يسمه صلى الله عليه وآله وسلم جنبا ، فلا حجة فيه . إلا أنه لا يخفى أنه قد قرر صلى الله عليه وآله وسلم كلام أصحابه حين شكوا أنه صلى بهم جنبا ، ولو كان قد ارتفع حدثه بالتيمم لقال لهم صلى الله عليه وآله وسلم إنه ليس بجنب فانه قد تيمم ، فالاستدلال بتقريرهم على تسميته لا باطلاقه عند الاستفهام لذلك اللفظ ، وذلك ترجيح غير هذه الرواية عليها وأنه لم يصل بهم إلا متوضئا . ثم قال[١] : الثانى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يستعلم فقه عمرو فى الاغتسال فقال « صليت بأصحابك وأنت جنب »

---

(١) أى ابن القيم

وهى عدم الماء . وليس ذلك ببدع[1] ، فإن الأحكام قد تختلف باختلاف محالها

وقد كان الوضوء فى صدر الإسلام واجباً لكل صلاة على ما حكوه . ولا شك

فلما أخبره أنه تيمم للحاجة علم فقهه فلم ينكر عليه . قلت : ولا يخفى أنه يلزم أنه صلى الله عليه وآله وسلم تعنته بالسؤال عن ذلك ، وقد نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن الأغاليط ، إذ كان يكفيه فى معرفة فقه عمرو أن يقول له : لم فعلت ذلك ؟ وقوله : غاية مافى الباب ـ أى باب التفرقة بينه وبين الوضوء ـ أن رفع التيمم له حالة معينة هى حالة عدم الماء ، فقوله مخصوص أى عن أحكام الوضوء ، وفيه ما يدل أنه كالوضوء فى كل حكم إلا فى خصوصية إطلاق رفعه الحدث ، فانه يخالفه ، و « أو » فى قوله « فى وقت ما أو حالة ما » للتنويع ، فان العذر عن استعمال الماء نوعان : أحدهما عدم الماء ، والآخر تعذر استعمال المكلف له . واعلم أن تعيينه لذلك بحالة عدم الماء ناظر إلى القول بأن قيد ﴿ لم تجدوا ماء ﴾ فى الآية عائد الى ما سبق ذكره فيها من حالتى المرض والسفر وأنه لا يجوز التيمم فيهما إلا عند عدم الماء ، وهذا يروى القول به عن عطاء والحسن ، وهو وإن كان ظاهر السياق إلا أنه استبعد من أنه لو أريد لماكان لذكر المرض فائدة ، لأنه يعلم أنه إذا جاز للصحيح عند عدم الماء فبالأولى جوازه للمرض ، فيكون ذكره حشواً يصان عنه كلام الله عز وجل لأنه عادم ، بل كان مقتضى إيجاز القرآن أن يقال : فإن لم تجدوا ماء من دون ذكر حالتى المرض والسفر ، لأن المبيح إنما هو عدم الوجدان ، وفى الآية كلام كثير للنظار ، وليس المراد هنا إلا الاشارة الى ما تقتضيه عبارة الشارح المحقق ، ولك أن تحمل قوله عدم الماء الى أنها كناية عن إباحة استعمال التراب فلا تكون إشارة الى ما أسلفناه بل يعم

(١) قوله « وليس ذلك ببدع » أقول : أى خصوصية رفع التراب للحدث بحالة عدم الماء ليس ببدع فى هذا الحكم فيستنكر[1] بل الأحكام قد ثبت لها مثل هذه

---

(١) يميل الشيخ رحمه الله الى أن التراب رافع للحدث ، وهو مذهب كثير من العلماء . غير أن الصحيح أنه مبيح لا رافع ، لقوله ﷺ « فاذا وجدت الماء فأمسه بشرتك »

أنه كان رافعاً الحدث فى وقت مخصوص ، وهو وقت الصلاة . ولم يلزم من انتهائه بانتهاء وقت الصلاة فى ذلك الزمن أن لا يكون رافعاً للحدث . ثم نسخ ذلك الحكم عند الأكثرين . ونقل عن بعضهم أنه مستمر . ولا شك أنه لا يقول إن الوضوء لا يرفع الحدث

نعم ههنا معنى رابع ، يدعيه كثير من الفقهاء ، وهو أن الحدث وصف حكمى مقدر قيامه بالأعضاء على مقتضى الأوصاف الحسية . وينزلون ذلك الحكمى منزلة الحسى فى قيامه بالأعضاء . فما نقول فيه : إنه يرفع الحدث ـ كالوضوء والغسل ـ يزيل ذلك الأمر الحكمى ، فيزول المنع المرتب على ذلك الأمر المقدر الحكمى . وما نقول بأنه لا يرفع الحدث ، فذلك المعنى المقدر القائم بالأعضاء حكما باق لم يزل . والمنع المرتب عليه زائل . فبهذا الاعتبار نقول : إن التيمم لا يرفع الحدث ، بمعنى أنه لم يزل ذلك الوصف الحكمى المقدر ، وإن كان المنع زائلا

« حاصل هذا : أنهم أبدَوا للحدث معنى رابعاً ، غير ما ذكرناه من الثلاثة المعانى ، وجعلوه مقدراً قائماً بالأعضاء حكماً ، كالأوصاف الحسية . وهم مطالبون بدليل شرعى يدل على إثبات هذا المعنى الرابع ، الذى ادعوه مقدراً قائماً بالأعضاء ، فإنه منفى بالحقيقة ، والأصل موافقة الشرع لها[1] ، ويبعد أن يأتوا بدليل على ذلك

الخصوصية باختلافها باختلاف محلاتهـــا ، فان الوضوء كان فى صدر الإسلام لا يرفع الحدث إلا فى حالة مخصوصة وهى وقت الصلاة ، فقد ساوى التيمم فى هذا ، مع أنه كان رافعا للحدث اتفاقا ، فيرفع التيمم الحدث أيضا لعدم الفارق . وقوله « على ما حكوه » قال شارح مسلم : إنه قال ذلك جماعة من السلف ، واستدل له بما رواه أحمد وأبو داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر ، فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلا عن حدث

(١) قوله « والأصل موافقة الشرع لها » أقول : أى القاعدة المعروفه فى موارد الشرع أنه يأتى موافقا للحقيقة ، لا مخالفا لها بالأمور الحكمية كما زعم من يدعى ذلك ،

وأقرب ما يذكر فيه : أن الماء المستعمل قد انتقل إليه المانع ، كما يقال ، والمسألة متنازع فيها[1] . فقد قال جماعة بطهورية الماء المستعمل . ولو قيل بعدم طهوريته[2] أو بنجاسته لم يلزم منه انتقال مانع إليه . فلا يتم الدليل . والله أعلم

الوجه الثالث : استعمل الفقهاء « الحدث » عاما[3] فيما يوجب الطهارة ، فإذا حمل

وإذا كان خلاف الأصل فلا بد من دليل [1] وأقرب ما يستدلون به أنه قد تقرر أن الماء المستعمل لا يرفع الحدث ، ما ذاك إلا أنه انتقل اليه الأمر المانع القائم بالأعضاء ، فلولا انتقاله اليه لكان رافعا للحدث ، فهذا الحكم انما ثبت للمستعمل لانتقال الأمر الحكمي المنزل منزلة الحسى اليه فلم يقف على رفع الحدث ثانيا

(١) قوله « والمسألة متنازع فيها » أقول : هذا جواب عن الاستدلال بعدم رفع الماء المستعمل للحدث بأن هذا الدليل غير متفق عليه فقد لا يسلمه الخصم ، فانه قد ذهب جماعة الى طهورية الماء المستعمل أى كونه مطهراً رافعا للحدث . وفيه قول ثان أنه طاهر غير مطهر ، فمن قال إنه يرفع الحدث قال : لأنه لم يأت مانع رافع له بدليل ، فالأصل بقاؤه على الطهورية الثابتة له خلقة بنص ﴿ وانزلنا من السماء ماء طهوراً ﴾ والمستعمل لم ينتقل عن هذا الوصف ، وعلى مدعى انتقاله عنه الدليل . والقائلون بأنه طاهر مطهر البصرى والزهرى والنخعي وداود ومالك ، والحق معهم يظهر لمن راجع الأدلة . والقائلون بأنه نجس الحنفية ، وقالت الشافعيه طاهر غير مطهر ، وهو مذهب الزيدية . وقد جود الشارح الكلام فى ذلك

(٢) قوله « بعدم طهوريته » أقول : لو سلم عدم كونه مطهراً رافعا للحدث مع كونه طاهراً كما تقول طائفة من المانعين ، أو قيل بنجاسته كما هو قول آخرين منهم ، لما لزم أن ذلك لانتقال مانع اليه ، اذ لا دليل على تعينه ، بل يجوز أن يكون حكما تعبديا لا تعرف علته ، أو أنها الاستقذار ، أو غير ذلك مما لا دليل ، فلا دليل

(٣) قوله « استعمل الفقهاء الحدث عاما » . أقول : يريد والأصل أنه استعمال

---

(١) بياض بالأصل

الحديث عليه ـ أعنى قوله « إذا أحدث » ـ جمع أنواع النواقض على مقتضى هذا الاستعمال ، لكن أبو هريرة راويه قد فسر الحدث فى بعض الأحاديث ـ لما سئل عنه ـ بأخص من هذا الاصطلاح ، وهو الريح ، إما بصوت أو بغير صوت ، فقيل له : « يا أبا هريرة ، ما الحدث ؟ فقال : فساء أو ضراط » ولعله قامت له قرائن حالية اقتضت هذا التخصيص

الوجه الرابع : استدل بهذا الحديث على أن الوضوء لا يجب لكل صلاة [1]

لغوى لم يتجدد به عرف ، والراوى لغوى وأعرف بتفسير ما رواه ، ولم يطلقه إلا خاصا كما فى صحيح البخارى فى كتاب الطهارة أنه قال رجل من حضرموت : ما الحدث يا أبا هريرة ؟ قال : فساء أو ضراط ، فلا بد من الجمع بين الإطلاقين ، فجمع الشارح بينهما بأن أبا هريرة خص فى تفسير الحديث الريح بصوت أو بغيره لقرينة قامت له أن ذلك المراد من الحدث ، لأن العموم هو الأصل فيما كان فى حيز أداة الشرط فلا يخرج عنه إلا بدليل ، وقال ابن بطال فى شرح البخارى : إنما اقتصر أبو هريرة على بعض الأحداث لأنه أجاب به سائلا سأله عن المصلى يحدث فى صلاته ، فخرج جوابه على ما يسبق المصلى من الأحداث فى صلاته ، لأن البول والغائط والملامسه غير معهودة فى الصلاة . انتهى . قلت : إذا ثبت ذلك فهو ما ترجاه الشارح المحقق من القرينة ، وإلا فيحتمل أن أبا هريرة أراد مجرد التمثيل لا حصر الأحداث كلها . وفى فتح البارى : إنما خصهما تنبيها بالأخف على الأغلظ ، ولأنهما قد يقعان فى الصلاة أكثر من غيرهما

(١) قوله « لا يجب لكل صلاة » أقول : كما ذهب اليه جماعة مستدلين بقوله ﴿ إذا قمتم الى الصلاة ﴾ فانه علق ايجاب غسل أعضاء الوضوء بالقيام ، قال القاضى عياض : إنه ذهب الى فريضة الوضوء لكل صلاة قوم للآية ، وذهب آخرون إلى أنه قد كان ذلك ثم نسخ . وعلى هذا أجمع أهل الفتوى ولم يبق عندهم فيه خلاف ، ومعنى الآية عندهم : اذا قمتم محدثين

ووجه الاستدلال به أنه ﷺ نفى القبول ممتداً إلى غاية الوضوء [1] . وما بعد الغاية مخالف لما قبلها . فيقتضى ذلك قبول الصلاة بعد الوضوء مطلقا . وتدخل تحته الصلاة الثانية قبل الوضوء لها ثانيا

*

٣ – الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمرو بن العاص [2] وأبى هريرة

---

(١) قوله « نفى القبول ممتداً إلى غاية الوضوء » أقول : هى إضافة بيانيـــه ، والوضوء هنا بضم فائه وفتحها [1] ويقدر مضاف أى استعمال ونحوه ، والذى بعد الغاية هو القبول ، وهو مخالف لما قبلها بأن يكون القبول ثابتا مطلقا من غير قيد فتدخل الصلاة الثانية ، وهذا الاستدلال يتم عند غير نفاة المفاهيم

(٢) الحديث الثالث . أقول : لم يذكر الشارح شيئاً من حال عبـد الله بن عمرو وعائشة رضى الله عنهما . وأما أبو هريرة فقد تقدم ذكره لبعض أحواله ، مع تعرضه فى الحديثين الأولين لحال رواتهما ، فلنشر الى شىء من حالها . فعبد الله هو ابن عمرو ابن العاص القرشى ، أسلم قبل أبيه ، وكان أبوه أكبر منه بثلاث عشرة سنة [2] وكان عابدا عالماً حافظا ، قرأ الكتب ، واستأذن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى أن يكتب حديثه فأذن له . واختلف فى وفاته ومحل وفاته على أقوال ذكرها ابن الأثير فى رابع الجامع . روى عنه مسروق وسعيد بن المسيب وخلق سواهما . وأما عائشة فقال الزركشى إنها بالهمزة ويقرأها عوام المحدثين بالياء وهو ملحون . انتهى . قلت : هى اسم فاعل من عاش ، مثل قائل وبائع ، والكل بالهمز . وقد وقع هذا الوهم للحريرى فى الرسالة الرقطاء من المقامات . هذا وعائشة أم المؤمنين وتكنى بأم عبـد الله ابن اختها أسماء ، كناها بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بنت أبى بكر ، تزوجها صلى الله عليه وآله وسلم بمكة فى شوال سنة عشر من النبوة قبل الهجرة بثلاث سنين ،

---

(١) اى وضوء بضم الواو ، ووضوء بفتحها . ويطلق الاول على الماء ويطلق الثانى على الفعل

(٢) عبد الله بن عمرو أصغر من أبيه بأحدى عشرة سنة

وعائشة رضى الله عنهم قالوا : قال رسول الله ﷺ « وَيْلٌ(١) لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ »

وأعرس بها فى المدينة فى شوال سنة اثنتين من الهجرة ولها تسع سنين ، وبقيت معه تسعا ، مات وهى فى ثمانى عشرة سنة . كانت فقيهة عالمة فصيحة فاضلة كثيرة الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم عارفة بأيام العرب وأشعارها . وروى عنها جماعة من الصحابة والتابعين . ماتت بالمدينة سنة سبع - وقيل سنة ثمان - وخمسين لسبع عشرة خلت من رمضان ، ودفنت ليلا بالبقيع ، وصلى عليها أبو هريرة رضى الله عنه فى أيام معاوية

(١) قوله « ويل » أقول : هو مصدر فى الأصل بمعنى هلاك ، لا فعل له من لفظه ، مرفوع على الابتداء ، وفى القاموس : وادٍ فى جهنم أو بئر فيها أو باب من أبوابها ، فلا يرد هنا أنه كيف ابتدأ به وهو نكرة ، ويجاب عنه بأنه من باب سلام عليكم ، نعم يصح إن أريد هلاك للأعقاب فيكون من باب : فتربٌ لأفواه الوشاة وجندل ، فيكون دعاء . ثم يحتمل على تقدير أنه أريد به هلاك للأعقاب الإخبار أنه قد أعد الله ذلك لمن ذكر ، وعلى كل تقدير فهو يدل على وجوب إمساس الأعقاب للماء ، فان العقوبة من لوازم الوجوب ، وليس الإيجاب مقصوراً على صيغة الطلب ، وان كان قد علم الإيجاب لما ذكر من آية الوضوء ، فمن هنا قال الشارح المحقق « فيه دليل على وجوب تعميم الاعضاء » وإنما قال « تعميم » لأنه ورد فى ترك بعض العضو ، والآية قد دلت على وجوب تعميم القدمين لما قيدت بالكعبين ، فلا يقال يجوز أنه أريد فيها بأرجلكم بعض القدم كما أريد بذلك من قوله تعالى ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ إلا أنه قد يقال : غاية ما فى الآية أنه يجب إنهاء الغسل الى الكعبين ، وغاية ما فى الحديث وجوب إمساس الأعقاب ، وذلك يتم مع عدم تعميم أجزاء القدم ، فمن أين أفيد إيجاب التعميم لأجزاء القدم ؟ ويجاب عن هذه المناقشة بأنه يعلم من الوعيد على الأعقاب أنه لم يرد لخصوصية العقب ، فانه وسائر أجزاء القدم سواء فى شمول الآية

الحديث فيه دليل على وجوب تعميم الأعضاء بالمطهر (١) ، وأن ترك البعض منها غير مجزئ (٢) . ونصه إنما هو فى الأعقـــــــــــــــــاب . وسبب

لها ، فلما ترك عن إمساس الماء ورد الوعيد عليه ، فدل أن غيره من أجزاء القدم مثله للاستواء فى الوجوب وعدم المخصص ، وإليه أشار الشارح المحقق بقوله « وسبب التخصيص » أى للأعقاب بالذكر ، أو بأنه دل الوعيد بتركهم الأعقاب أنهم قد علموا وجوب التعميم من الآية أو من أحاديث تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء ، وأنهم تركوه عالمين بوجوبه وإلا لما توعد ، وإذ لا وعيد إلا على من علم الوجوب

(١) قوله « تعميم الأعضاء بالمطهر » أقول : أعضاء الوضوء ستة ، والحديث ورد فى الأعقاب فدل على وجوب تعميم القدمين كما قررناه آنفا . وأما سائر الأعضاء فدلالته على وجوب التعميم فيها إنما هو بالقياس لعدم الفارق ، كأنه أشار الى ذلك بقوله « ونصه إنما هو فى الأعقاب » انتهى . إلا أن لك أن تقول : قد دلت الآية أو تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب التعميم فيها لما قررناه من أن الوعيد فرع العلم بالوجوب ، ولا يقال الوعيد فى الأعقاب ، فالدلالة فى الآية على تعميم الأقدام لا سائر الأعضاء ، لأنا نقول : إذا فهم وجوب التعميم منها فى الأقدام فقد فهم فى غيرها من الأعضاء لاتحاد مورد الخطاب ومحل الفهم ، لأن الباء لما دخلت فى الممسوح وهو الرأس خدشت فى الدلالة على التعميم فيه كما عرف ويأتى ، فيخص من تعميم الأعضاء . وقوله « بالمطهر » كان الأحسن بالماء ، لأن التراب لا يعم الأعضاء ولا يعم به ما يجب فيه كما يأتى ، وهو يسمى مطهراً كما يأتى للشارح فى حديث الركوع

(٢) قوله « غير مجزئ » ، أقول : فى ترجمـــة البخارى إشارة الى استدلاله بالحديث على عدم إجزاء المسح ، قال الحافظ : انتزع منه البخارى أن الإنكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاقتصار بهـذا الحديث ، ورد عليه ذلك بقريب مما ذكرناه ، فلعل الشارح أشار الى البخارى بقوله فاستدل به وقوله « غير مجزئ » أى غير مسقط لوجوب الوضوء ، لا يقال الوعيد دل على تحريم عدم التعميم فيجوز أن

التخصيص (١) أنه ورد على سبب ، وهو أنه ﷺ « رأى قوماً وأعقابُهم تلوح » أى تبرق . والألف واللام (٢) تحتمل العهدية . والمراد : الأعقاب التى رآها كذلك لم

يجزئ ويأثم ، لأنا نقول : قد عرفت أن وجوب التعميم أفادته الآية ، فسمى الوضوء المأمور به هو ما عممت به الأعضاء ، فما لا تعميم فيه لا يكون وضوءاً شرعياً فلا إجزاء

(١) قوله « وسبب التخصيص » . أقول : هو جواب ما يقال : إذا كان التعميم واجباً لكل أعضاء الوضوء فلم خص الوعيد بالأعقاب ؟ فقال : لأنها السبب الباعث عليه . إلا أنه لا يخفى أن هذا السؤال لا يرد إلا بعد معرفة أن إيجاب التعميم عام ولا يعرف من نفس هذا الحديث ، فكان الأولى أن يقول : قد دلت الآية وأحاديث التعليم على وجوب التعميم ، وتخصيص الأعقاب هنا لأنها السبب

(٢) قوله « والألف واللام » أقول : هى عبارة مستفيضة عند العلماء ، وان كانت الألف لا دخل لها فى معنى اللام إنما هى وصلة المنطق به لا غير ، فان اللام هى حرف المعنى والألف من حروف المثانى لا دخل لها فى المعانى ، وإن كان الخلاف شهيراً فى آلة التعريف أهى أل أم اللام فقط ، فالحق ما سمعت ، وتسميتها ألفا باعتبار صورتها الخطية وإلا فهى همزة مع أنها تكتب بصورة الواو والياء اذا ضمت أو كسرت ولا تسمى واواً وياء . وقوله « للعهد » أى الذكرى ، ويقال الخارجى أى الذى تقدم له ذكر وجود فى الخارج فصار معهوداً بين المتكلم والمخاطب ، وقد يكتنى عن تقدم ذكره بعلم المخاطب به كما يقال : دخل الدار أغلق الباب ، ومنه هنا تعريف الأعقاب وهذا واضح . وأما الاحتمال الآخر فهو أن يراد باللفظ معنى صالح لما أطلق عليه ولغيره بقرينة المقام ، كأنه قيل : أكل عقب لم يمسه الماء أو الأعقاب لم يمسها الماء بجعل [ال] للاستغراق أو للعهد الذهنى ، وتدخل هذه الأعقاب التى قد تحقق لها عدم مس الماء دخولا أولياً ، وهذا المعنى يناسب أخلاقه صلى الله عليه وآله وسلم فى أنه كان لا يواجه أحداً بما يكرهه ، بل يقول : ما بال قوم يفعلون كذا ؟ إن أراد ذكر

يمسها الماء . ويحتمل أن لا تختص بتلك الأعقاب التى رآها كذلك . وتكون الأعقاب التى صفتها هذه الصفة ، أى التى لا تعمم بالمطهر . ولا يجوز أن تكون الألف واللام للعموم المطلق . وقد ورد فى بعض الروايات « رآنا ونحن نمسح على أرجلنا . فقال : ويل للأعقاب من النار » فاستدل به على أن مسح الأرجل غير مجزئ . وهو عندى ليس بجيد . لأنه قد فسر فى الرواية الأخرى أن الأعقاب كانت تلوح ، لم يمسها الماء . ولا شك أن هذا موجب للوعيد بالاتفاق(١)

ما يكره مما وقع ، ويصح بعد كون اللام للعموم المطلق الصادق على من مس الماء عقبيه ومن لا ، إلا أنه لا يجوز شرعاً لأنه يكون دعاء من المعصوم على من لا يجوز الدعاء عليه ، أو إخباراً منه عن كون الويل له وليس بصادق ، فلذلك قال الشارح « ولا يجوز ان تكون الألف واللام للعموم المطلق »

(١) قوله « بالاتفاق » أقول : يريد اتفاق الخصمين لا اتفاق الأمة ، لأنه سيأتى له قريباً بأن ثمة من يقول بكفاية التطهير لما دون العقب ، ومراده أنه قد ورد الحديث بألفاظ منها « واعقابنا تلوح لم يمسها الماء » ، ومنها « ونحن نمسح على أرجلنا » فالوعيد على ترك الإمساس للأعقاب لأنه اتفاق بين من استدل برواية المسح وبرواية أنها تركت الأعقاب تلوح أن تركه محل الوعيد ، فمن حمله على ذلك فقد عمل بالروايتين لأنه حمل رواية المسح على أن الوعيد فيها مراد به ما فى الرواية الأخرى وهو عدم إمساس الاعقاب الماء جمعا بين الروايتين ، ومن حمل الوعيد على نفس المسح فقد أخلّ بالرواية الأخرى ، ولذا قال الشارح « وليس فيها ترك بعض العضو » يعنى وقد ورد الوعيد عليـــه بلا ريب فكيف أهمل ، ولا يقال تحمل تلك الرواية على الوعيد على المسح والأخرى على الوعيد على ترك الأعقاب ، لأنا نقول : هى رواية واحدة وواقعة واحدة ، ولا من جمع حديثهما على معنى واحد وقد أمكن على أحد اللفظين دون الآخر فيتعين ويكون المراد يرانا نمسح على أرجلنا أى نغسلها تاركين للأعقاب ، أما حمل المسح على الغسل فمجاز من باب الاستعارة المصرحة للاشارة الى

والذين استدلوا على أن المسح غير مجزئ إنما اعتبروا لفظ هذه الرواية فقط ، وقد رَتَّبَ فيها الوعيدَ على مسمى المسح . وليس فيها ترك بعض العضو ، والصواب ـ إذا جمعت طرق الحديث ـ أن يستدل ببعضها على بعض ، ويجمع ما يمكن جمعه . فبه يظهر المراد . والله أعلم

ويستدل بالحديث[١] على أن « العقب » محل للتطهير ، فيبطل قول من يكتفى بالتطهير فيما دون ذلك[٢]

خفة الغسل مسارعة لإرهاق الصلاة لهم وهى قرينة المجاز ، وتبينه الرواية الأخرى . وأما التقييد بتاركين فحمل للمطلق على المقيد . قلت : وهنا ما هو أوضح فى رد الاستدلال بالحديث على عدم إجزاء المسح ، هو أنه لو أريد ذلك لقال ويل للأرجل لأنها التى رآها تمسح

(١) قوله « ويستدل بالحديث » أقول : هذا عطف على قوله « فيه دليل » أى ويستدل بالحديث على أن العقب محل التطهير الواجب . ووجه الدلالة أنه حين رآها تلوح ذكر الوعيد وخصها بالويل تنصيصا على ذلك وإلا فالويل لأهلها فهو على حذف مضاف ، ويحتمل أنه لا حذف ، ونسب الويل اليها لأن تركها سبب ، وأنه خصها بالعقاب كما عوقب السارق بقطع العضو الذى تناول السرقة وان كان الألم للبدن جميعا

(٢) قوله « فيبطل قول من يكتفى بالتطهير بما دون ذلك » أقول : كأنه يشير الى قول الإمامية وغيرهم من القائلين بالمسح ، فانهم يقولون : لا يجب تعميم القدم بالمسح . قال العاملى من الإمامية فى شرح الأربعين له ما لفظه : لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح ، بل يكفى المسح من رءوس الأصابع الى الكعبين ولو بأصبع واحدة ، وهو اجماع فقهاء أهل البيت . انتهى . والكعب عندهم ـ كما نقله العاملى أيضا فى شرحه عن الفخر الرازى ـ عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، ويجب عندهم استيعاب القدم طولا فقط من رءوس الأصابع الى الكعب . انتهى . ومنه تعرف أنه لا يجب عندهم مسح الأعقاب لأن

٤ — الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال « إذا تَوَضَّأَ (١) أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فى أَنْفِهِ ماء ، ثُمَّ لِيَنْتَثِرْ . وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ . وَإِذا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهُما فى

العقب مؤخر القدم ، ومن لا يجب عنده استيعاب ظهر القدم لا يجب عنده مسح العقب ، وأما من أوجب الغسل فلا أعلم قائلا منهم يقول إنه لا يجب غسل العقب[١]

(فائدة) قال الزركشي : هذا الحديث من رواية عائشة ، تفرد به مسلم ولم يخرجه البخاري ، نبه عليه عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين . قلت : فليس شرط المصنف كما عرفت . وأما حديث ابن عمرو فأخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذي وابن ماجه وأصحاب المستخرجات . وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم من أربع طرق ، وأخرجه أيضا ابن ماجه . وفى الباب عن جماعة من الصحابة فى بعضها « ويل للأعاقب من النار » وفى آخر « أتموا الوضوء ، ويل للأعاقب من النار »

(١) قوله « إذا توضأ » أقول : إذا شرع فى الوضوء أو أخذ فيه . وقوله « لينتثر » هذا اللفظ لأبي داود ، والأصل بوزن ليفتعل ولغيرهما بمثلثة مضمومة بعد النون الساكنة . قال الفراء : يقال نثر الرجل وأنثر واستنثر إذا حرك النثرة وهو طرف الأنف ، أفاده فى الفتح . قوله « وإذا استيقظ » قال الحافظ فى فتح الباري : هكذا عطفه المصنف ، واقتضى سياقه أنه حديث واحد ، وليس هو كذلك فى الموطأ ، وقد أخرجه أبو نعيم فى المستخرج من الموطأ رواية عبد الله بن يوسف شيخ البخاري مفرقا ، وكذا أخرج مسلم الحديث الأول من طريق ابن عيينة عن أبي الزناد ، والثاني من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن أبي الزناد . وعلى هذا فكأن البخاري يرى جمع الحديثين إذا اتحد سياقهما فى سياق واحد ، كما يرى جواز تفريق الحديث الواحد إذا

---

(١) هذا البحث قد اورده شارح الطحاوية ، وذكر مذهب المعتزلة ، ثم رد عليهم . وهو بحث نفيس جدا فراجعه

الْإِنَاءِ ثَلاثاً[١] . فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِى أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ »

وفى لفظ لمسلم « فَلْيَسْتَنْشِقْ بِمَنْخَرَيْهِ مِنَ الماءِ[٢] »

وفى لفظ « مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْشِقْ »

فيه مسائل[٣] : الأولى . فى هذه الرواية : « فليجعل فى أنفه » ولم يقل « ماء » وهو مبين فى غيرها ، وتركه لدلالة الكلام عليه[٤]

اشتمل على حكمين مستقلين . وقوله « يديه » المراد بهما الكفان اتفاقا دون ما زاد عليهما ، وقوله « قبل أن يدخلهما فى الإناء » هذا لفظ البخارى ، ولفظ مسلم « فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها » ولم ينبه عليه الزركشى ، وكأنه ينبه على ما فات أحدهما لا ما اختلف فيه لفظهما مع الاتفاق عليه معنى

(١) قوله « ثلاثا » أقول : قال الزركشى إنه لفظ مسلم ، ولم يذكر البخارى التثليث

(٢) قوله « وفى لفظ لمسلم فليستنشق بمنخريه » أقول : قال الحافظ : إنه ثبت فى مسلم من رواية سفيان[١] عن أبى الزناد ، وثبت أيضا فى البخارى لأبى ذر ، وسقط لغيره ، وكذا اختلف رواة الموطأ فى إسقاطه وذكره

(٣) قوله « فيه مسائل » أقول : تفنن بالتعبير بالمسائل ، وفيما سلف بالوجوه ، وهى جمع مسألة اسم مكان سأل لأنه يسأل فيها ، ويحتمل غير ذلك

(٤) قوله « لدلالة الكلام عليه » أقول : وذلك أن قوله « إذا توضأ » معناه إذا استعمل الماء أو إذا فعل الوضوء وكلاهما يدل على الماء والمفعول يحذف لقيام القرينة ، وقد ثبت لفظ ما فى البخارى فى رواية أبى ذر وسقط فى رواية غيره ، وكذا ثبت فى رواية مسلم من رواية سفيان عن أبى الزناد كما فى فتح البارى

---

(١) هو ابن عيينة

الثانية : تمسك به من يرى وجوب الاستنشاق ، وهو مذهب أحمد[١] . ومذهب الشافعي ومالك : عدم الوجوب . وحملا الأمر على الندب ، بدلالة ما جاء فى الحديث من قوله ﷺ للأعرابى « توضأ كما أمرك الله » فأحاله على الآية . وليس فيها ذكر الاستنشاق

---

(١) قوله « وهو مذهب أحمد » أقول : ومذهب أكثر أهل البيت ، وصيغة الأمر تنصره ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم وفعل المسلمين للوضوء من الصحابة يؤكده ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كما أمرك الله » حديث أخرجه الترمذى وحسنه وصححه الحاكم ، يحتمل أنه أراد فى الآية ، أو أعم من ذلك فإن الله قد أمر باتباعه صلى الله عليه وآله وسلم ما لم يعم دليل الاختصاص به ، وقد ثبت عنه أنه ما ترك الاستنشاق ، ومع الاحتمال يضعف الاستدلال ، كذا قيل . إلا أنه قد أخرج أبو داود من حديث رفاعة فى قصة الأعرابى وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا تتم صلاة أحد حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى : فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ، ويمسح رأسه ورجليه الى الكعبين » . انتهى . ففصل له صلى الله عليه وآله وسلم أعضاء الوضوء ولم يذكر المضمضة ولا الاستنشاق ، فدل على أنه أراد ما أمره الله ، أى ما ذكر فى الآية لا غير ، وهو دليل ناهض على عدم وجوبهما ، لأن المقام مقام تعليم الوضوء الواجب الذى لا تتم الصلاة إلا به[١] . وفى شرح مسلم أن المأمور به الانتثار وليس بواجب اتفاقاً ، قال : فان قالوا فى الرواية الأخرى « إذا توضأ فليستنشق بمنخريه من الماء ثم لينتثر » قال : فهذا فيه دلالة ظاهرة على الوجوب ، لكن يحمل على الندب للجمع بين الأدلة . انتهى . قلت : هذه الرواية التى شرحها فيها « فليجعل فى أنفه ماء » ، وهو الاستنشاق ، والعجب حيث لم يتنبه لها حتى أتى بالرواية الأخرى

---

(١) هذا الحديث عام خصصه حديث على وعبد الله بن زيد بن عاصم وغيرهما فى وجوب المضمضة والاستنشاق

الثالثة : المعروف أن « الاستنشاق » جذب الماء إلى الأنف[1] . و « الاستنثار » دفعه للخروج . ومن الناس من جعل الاستنثار لفظاً يدل على الاستنشاق الذى هو الجذب وأخذه من النَّثْرة ، وهى طرف الأنف . والاستفعال منها[2] يدخل تحته الجذب والدفع معاً . والصحيح هو الأول . لأنه قد جمع بينهما فى حديث واحد ، وذلك يقتضى التغاير

الرابعة : قوله ﷺ « ومن استجمر فليوتر » . الظاهر : أن المراد به استعمال الأحجـــار[3] فى الاستطابة ، والايتار

---

(١) قوله « جذب الماء الى الأنف » أقول : فى القاموس استنشق الماء أدخله فى أنفه ، وفسر استنثر : استنشق بالماء ثم استخرج ذلك بنفس الأنف كانتثر . انتهى . ولم يذكر أنه يأتى لدفع الماء فقط

(٢) قوله « والاستفعال منها » أقول : أى مأخوذ من النثرة التى هى طرف الأنف ، كأنه طلب منها جذب الماء مثلا ودفعه ، لأن استفعل للسؤال فيصلح للأمرين ، ويحتمل أنه مأخوذ من نثر الشيء رماه متفرقاً فيلاقى المعنى الذى ذكره الشارح أنه دفع الماء للخروج ، إلا أن أخذه من النثرة التى هى طرف الأنف ألصق بالمقام . ولك أن تقول : إذا أفرد فى الإطلاق كان للمعنيين ، وإذا ضم إليه الاستنشاق كان للدفع فقط ، فيكون قول الشارح « والصحيح هو الأول » أى إذا جمع بينهما كما فى هذا الحديث . قال النووى : فيه دلالة ظاهرة على أن الانتثار غير الاستنشاق

(٣) قوله « استعمال الأحجار » أقول : هو من الجمر ، فى القاموس : التجمر الاستنجاء بالجمار ، والاستطابة الاستنجاء . وفى شرح مسلم : يقال الاستنجاء والاستطابة والاستجمار لتطهير محل البول والغائط ، فأما الاستجمار فمختص بالمسح بالأحجار ، وأما الاستطابة والاستنجاء فيكونان بالماء ويكونان بالأحجار . وقوله « استعمال الأحجار » أقول : إنما كان ظاهراً لأن السياق فى الوضوء ، وإزالة النجو ألصق به من المعنى الآخر الذى سنذكره

فيها بالثلاث واجب[1] عند الشافعي . فإن الواجب عنده ـ رحمه الله ـ فى الاستجمار أمران . أحدهما : إزالة العين . والثانى : استيفاء ثلاث مسحات . وظاهر الأمر الوجوب . لكن هذا الحديث لا يدل على الإيتار بالثلاث[2] . فيؤخذ من حديث آخر[3] . وقد حمل بعضُ النـــــــــاس[4]

---

(١) قوله « والإيتار بالثلاث » أقول : هل لكل واحد من الفرجين ثلاث فتكون ستة أحجار ؟ الظاهر هذا ، ووجه الإيجاب للثلاث حديث سلمان عن مسلم « ولا يستنج أحدكم بأقل من ثلاثة أحجار » وأخذ به أيضا أحمد وأصحاب الحديث فاشترطوا أن لا ينقص عن ثلاث مع مراعاة الإنقاء . قال الخطابى : لو كان القصد الإنقاء فقط لخلا اشتراط العدد عن الفائدة ، فلما اشترط لفظاً وعلم الإنقاء منه معنى دل على إيجاب الأمرين . ونظيره العدة بالأقراء ، فان العدد مشترط ولو تحققت براءة الرحم

(٢) قوله « لا يدل على الإيتار بالثلاث » أقول : لأن الإيتار إذا أطلق يصدق على الواحدة وعلى الثلاث والخمس وغيرها ، فالتخصيص تحكم

(٣) قوله « فيؤخذ من حديث آخر » قلت : هو حديث سلمان الماضى ، إلا أنه يخدش فى إيجاب العدد عند أبى داود فى رواية حسنة الإسناد « من استجمر فليوتر ، من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج » وحينئذ يحمل حديث سلمان على أنه نهى للتنزيه . وقال ابن تيمية[1] فى المنتقى بعد روايته : وهذا محمول على أن القطع على وتر سنة فيما زاد على الثلاث ، جمعاً بين النصوص ، « ومن لا فلا حرج » وحينئذ يحمل حديث سلمان على أنه نهى للتنزيه

(٤) قوله « وقد حمل بعض الناس » أقول : فى الفتح أنه حكاه ابن حبيب عن ابن عمر قال : ولا يصح عنه ، وابن عبد البر عن مالك ، وروى ابن خزيمة عنه فى صحيحه خلافه

---

(١) هو المجد عبد السلام جد شيخ الاسلام ابن تيمية

الاستجمار على استعمال البَخور [1] للتطيب . فإنه يقال فيه : تَجَمَّر واستجمر . فيكون الأمر للندب على هذا [2] . والظاهر هو الأول ، أعنى أن المراد : هو استعمال الأحجار

الخامسة : ذهب بعضهم [3] إلى وجوب غسل اليدين قبل إدخالهما فى الإناء [4] فى

---

(١) قوله « على استعمال البخور » أقول : وصورته أن يأخذ منه ثلاث قطع أو يأخذ منه ثلاث مرات يستعمل واحدة بعد أخرى ، قاله النووى فى شرح مسلم

(٢) قوله « للندب على هذا » أقول : كأنه لأن نفس البخور غير واجب اتفاقا ، فلا تجب كيفيته

(٣) قوله « الخامسة ذهب بعضهم » أقول : هو شروع فى شرح قوله « وإذا استيقظ » وظاهر صنع عبد الغنى فى العمدة أنه حديث واحد مسرود هكذا كما سرده ، وكذلك هو فى البخارى ، لكن قال الحافظ ابن حجر فى الفتح فى شرح قوله « وإذا استيقظ » هكذا عطف المصنف ، واقتضى سياقه أنه حديث واحد الخ ما قدمناه عنه ، وليس هو كذلك فى الموطأ ، وقد أخرجه أبو نعيم فى المستخرج من الموطأ من رواية عبد الله بن يوسف شيخ البخارى مفرقا ، وكذا هو فى موطأ يحيى بن بكير وغيره ، وكذا فرقه الإسماعيلى من حديث مالك ، وكذا أخرجه مسلم : الحديث الأول من طريق ابن عيينة عن أبى الزناد ، والثانى من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن أبى الزناد . وعلى هذا كأن البخارى كان يرى جواز جمع الحديثين إذا اتحد سندهما فى سياق واحد ، كما يرى جواز تفريق الحديث الواحد اذا اشتمل على حكمين مستقلين . انتهى . قلت : وتبعه الحافظ عبد الغنى فأورد كما تراه ونسبه الى الشيخين معاً

(٤) قوله « قبل ادخالها فى الأناء » أقول : أسلفنا لك أن لفظ مسلم « فلا يغسل يده فى الإناء حتى يغسلها » قال الحافظ هى أبين فى المراد من رواية الإدخال لأن مطلق الإدخال لا تترتب عليه كراهة لمن أدخل يده فى إناء واسع فاغترف منه بأناء صغير من غير أن تلامس يده الماء . وقوله « فى الإناء » هو لفظ مسلم والبخارى فى رواية

ابتداء الوضوء[1] ، عند الاستيقاظ من النوم ، لظاهر الأمر . ولا يفرق هؤلاء بين نوم الليل ونوم النهار ، لإطلاق قوله ﷺ « إذا استيقظ أحدكم من نومه » وذهب أحمد إلى وجوب ذلك من نوم الليل ، دون نوم النهار . لقوله ﷺ « أين باتت يده[2] » والمبيت يكون بالليل . وذهب غيرهم إلى عدم الوجوب مطلقاً . وهو مذهب مالك

الكشميهنى ، ولغيره « فى وضوء » ولفظ الإناء تخرج به البرك والحياض التى لا تفسد بغمس اليد فيها على تقدير نجاستها

(١) قوله « فى ابتداء الوضوء » أقول : هذا القيد غير مفاد لحديث الباب الذى الكلام فيه ، نعم قد أخرج الترمذى من وجه صحيح وأخرجه غيره أيضا كما يأتى بلفظ « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح » فكأنه يشير الشارح اليه ويجعله قيداً لهذا المطلق . وقوله « ذهب بعضهم الى وجوب غسل اليدين » أقول : ظاهره أن هنا ثلاثة أقوال : وجوبه مطلقا ، ووجوبه لمن نام ليلا ، وندبه مطلقا . وفى فتح البارى : لم ينقل الوجوب إلا عن أحمد ، ولم يذكر الإطلاق الأول لأحد ، وأما الاطلاق الثالث فللجمهور ، ففى المسألة عنده قولان لا غير

(٢) قوله « لقوله أين باتت يده » أقول : ولما أخرجه الترمذى من وجه آخر صحيح . ولأبى عوانة فى رواية ساق مسلم إسنادها « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح » لكن التعليل يقتضى إلحاق نوم النهار بنوم الليل ، وإنما خص نوم الليل بالذكر للغلبة ، قال الرافعى فى شرح المسند[1] : يمكن أن يقال : الكراهة فى الغمس لمن نام ليلا أشد منها لمن نام نهاراً ، لأن الاحتمال فى نوم الليل أقرب لطوله عادة . هذا وروى عن أحمد استحبابه فى نوم النهار ، وفيه بحث لأنه يلزم أن صيغة الأمر حملت على الوجوب والندب فى عبارة واحدة . إن قلت : فلو غمس يده قبل الغسل ماذا يقول الموجب ؟ قلت : فى فتح البارى أنهم اتفقوا على أنه لو غمس يده لم يضر الماء . وقال إسحق وداود والطبرى : ينجس . واستدل لهم بما روى من الأمر بإراقته ، لكنه حديث ضعيف أخرجه ابن عدى

---

(١) أى مسند الإمام الشافعى

والشافعي . والأمر محمول على الندب(١)

واستُدلّ على ذلك بوجهين . أحدهما : ما ذكرناه من حديث الأعرابي . والثاني : أن الأمر ـ وإن كان ظاهره الوجوب ـ إلا أنه يصرف عن الظاهر لقرينة ودليل ، وقد دل الدليل ، وقامت القرينة ههنا . فإنه ﷺ علل بأمر يقتضي الشك ، وهو قوله « فإنه لا يدرى أين باتت يده » . والقواعد تقتضي أن الشك لا يقتضي وجوباً(٢) في الحكم ، إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً . والأصل

---

(١) قوله « والأمر محمول على الندب » أقول : والقرينة الصارفة عن الوجوب ما ذكره الشارح ، إلا أنه يقال : أما حديث الأعرابي فهو عام في الأحوال ، وهذا خاص بحال الاستيقاظ ولا ينافيه . ثم هذا ليس من مسمى الوضوء الشرعي ، لأنه إيجاب مطلق عن قيد إرادة الصلاة ، فانه يغسل يديه ولو لم يرد الوضوء ، فهو واجب آخر وحديث الأعرابي ليس إلا في الوضوء للصلاة . نعم لفظ « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح » يدل أنه مقيد الأمر به بارادة الوضوء ولم نرهم قيدوه بذلك لا أهل الندب ولا الإيجاب ، على أنه لو سلم فقد سلف لك أن الحق أن أمر الله شامل لما أمر به صلى الله عليه وآله وسلم ، لا أنه خاص بالآية

(١) قوله « ان الشك لا يقتضي وجوباً » أقول : أي شك من أمر بالفعل ، والمراد بالشك الظن ، ولا يصح أن يراد به معناه عند أهل الأصول وهو استواء الطرفين ، وذلك لأنه قد تقرر أن العمل لا يكون إلا عن راجح يحصل عن علم أو ظن ، والشك استواء الأمرين فلا أرجحية ، فلا يلزم العمل ندباً ولا وجوباً ، فلو حمل على معناه عندهم لزم إلغاء النص ، فتعين أنه أريد بالشك الظن ، فانه يطلق عليه لغة . ويدل له قوله « إذا كان الأصل المستصحب » فانه يدل أنه إذا لم يكن كذلك وجب ، ولا وجوب مع شك ، بل مع علم أو ظن ، فاذا وجد الأصل المستصحب فهو يقين لا يعدل عنه الى العمل بالظن وجوباً ، وإذا فقد تعين العمل بالظن ندباً

الطهارة فى اليد ، فلتستصحب فيه ، وفيه احتراز عن مسألة الصيد[1]

لدليله لأنه شرعى[1]. هذا تقريره ، وقد تابع الشارح المحقق فى هذا التقرير كل ناظر بعده ، ونقل كلامه الحافظ ابن حجر وأقرّه . وفيه عندى بحث ، لأن الشارع إذا أمر بأمر وجب امتثاله وان لم نعلم علته ولا ذكرت ، فان أمره مثير للعلم بوجوب ما أمر به لقيام الحجة على وجوب الامتثال ، وتعليله بقوله هنا « لا يدرى » يحتمل أنه ليس تعليلا للأمر بالغسل بل تعليل لمقدمة مطوية كأنه قال : فانه جاهل لا يدرى أين باتت يده . ونحن قد عرفناه بأنها باتت فى محل واجب عليه غسلها[2] فهـــذا الاحتمال ليس ببعيد ، وهو يخدش فى الجزم بعدم الوجوب ، ونظيره قوله تعالى ﴿ وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ﴾ أى بل نحن نعلم ذلك فنأمرها بالاستعداد ، ومثله حديث بريدة وفيه ما معناه : إذا حاصرت قوماً فأنزلهم على حكمك ولا تنزلهم على حكم الله ، فانك لا تدرى تصيب حكم الله فيهم أم لا . فعلل بأمر يقتضى الشك ، والأصل المستصحب على خلافه ، مع أنه يجب إنزالهم على حكم من حاصرهم ، فانه تعليل لمقدمة مطوية كأنه قال : فانك جاهل لا تدرى بحكم الله فيهم ، وإذا كان جاهلا فلا يجوز له العمل بما يجهله

(١) قوله « وفيه احتراز عن مسألة الصيد » أقول : إشارة الى حديث عدى بن حاتم الآتى فى باب الصيد ، وفيه « إلا أن يأكل الكلب ، فان أكل فلا تأكل ، فانى أخاف أنما أمسك على نفسه » ويأتى للشارح أن الكلب إذا أكل من صيده ففيــه قولان للشافعى : أحدهما لا يأكل لهذا الحديث ولما أشار اليه من العلة ، فان أكله دليل ظاهر على اختياره الإمساك لنفسه . ثم ذكر القول الآخر وهو جواز الأكل ، وأن النهى هنا للتضرية . وأستضعفه بأنه علل عدم الأكل بخوف الإمساك على نفسه ،

---

(١) الشك هو التردد ، فان حصل علم يقينى صار راجحا ، وإلا فهو ظنى ، وإذا استوى الأمران صار شكا

(٢) حتى لو عرف النائم أين باتت يده وجب عليه غسلها ، ففقد اذاً معرفه العلة

السادسة : قيل : إن سبب هذا الأمر : أنهم كانوا يستنجون بالأحجار ، فربما

قال : وهذه علة لا تناسب إلا التحريم أعنى الإمساك على نفسه ، اللهم إلا أن يقال إنه علل بخوف الإمساك لا بحقيقة الإمساك . فيجاب عن هذا بان الأصل التحريم فى الميتة ، فاذا شككنا فى السبب المبيح رجعنا إلى الأصل انتهى . فهذا الذى أشار الى الاحتراز عنه ، فانه قد علل بامر يقتضى الشك ، ولكن الأصل المستصحب التحريم . وإنما أطلنا بنقل كلامه لأنه قد خفى على كثيرين ما أراد الشارح . ثم لا يخفاك أن الشك هنا فى مسألة الصيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيما نحن فيه الشك من المخاطب ، فلك أن تقول : أمره صلى الله عليه وآله وسلم الصادر عن ظنه واجب علينا امتثاله ، لأن أمره واجب علينا الامتثال مطلقا ، فلا يكون ذكر كونه ظاناً للحكم قرينة للندب فلا حاجة الى الاحتراز . ثم قد علمت أن الشك فى عبارته آنفاً أريد به الظن كما قررناه لأن الخوف هنا الظن كقوله تعالى ﴿ وإن خفتم شقاق بينهما ـ فان خفتم ألا يقيما حدود الله ﴾ . هذا وفى فتح البارى أنه استدل أبو عوانة على عدم الوجوب بوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم من الشن المعلق بعد قيامه من النوم كما فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما ليلة مبيته عنده . وتعقب بأن قوله « أحدكم » يقتضى اختصاصه بغيره صلى الله عليه وآله وسلم ، وأجيب عنه بأنه صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم غسل يديه قبل إدخالهما فى الإناء حال اليقظة ، فاستحبابه بعد النوم أولى ، ويكون تركه لبيان الجواز . انتهى . قلت : فيه خروج عن محل النزاع ، إذ الكلام فى وجوبه عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأمة . فدفع بأنه خاص بالأمة أى الوجوب . فاجيب بانه لا يتم الاختصاص ، أى بل يجب عليه وعليهم ، لأنه قد غسل يديه قبل الإدخال فى الإناء فى اليقظة فاستحبابه بعد النوم أولى ، فعاد الكلام إلى الاستحباب ، وخرج الجواب عن محل النزاع بالكلية . وقوله « لبيان الجواز » يقال إذا تقرر الاستحباب فمن لوازمه الجواز فلا حاجة الى بيانه ، وكان المراد زيادة البيان . وقوله « أحدكم » لا يدل على اختصاص من عداه بالحكم ، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم » وقال « اذا ولغ الكلب فى إناء

وقعت اليد على المحل[1] وهو عَرِق ، فتنجست . فإذا وضعت فى الماء نجسته ، لأن الماء المذكور فى الحديث : هو ما يكون فى الأوانى[2] التى يُتوضأ منها . والغالب عليها القلة . وقيل : إن الإنسان[3] لا يخلو من حكِّ بَثْرة فى جسمه ، أو مصادفة حيوان ذى دم فيقتله ، فيتعلق دمه بيده

أحدكم » ومعلوم أنه لا اختصاص لمن عداه بتلك الأحكام ، بل الأصل دخوله فى هذا العموم كما ذهب اليه الجمهور من دخول المخاطب فى عموم خطابه . وأما حديث ابن عباس رضى الله عنهما فغايته أنه لم يذكر ذلك ولا يدل على عدمه ، ولئن سلم فيحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان عالماً أن يده باتت فى طهارة ، فلا يرد على من يرى أنها إذا كانت كذلك فلا يلزم غسلها كما سيأتى . ثم قال الحافظ : وأيضا قد قال فى هذا الحديث فى روايات لمسلم وأبى داود وغيرهما « فليغسلها ثلاثاً » وفى روايات « ثلاث مرات » والتقييد بالعدد فى غير النجاسة العينية يدل على الندبيه . انتهى . وفيه تصريح بأن التقييد بالثلاث ليس من لفظ البخارى كما سلف عن الزركشى

(١) قوله « على المحل » أقول : أى محل الاستجمار . وتعقب بأنه لا اختصاص لذلك المحل ، بدليل ما رواه ابن خزيمة وغيره فى هذا الحديث عن أبى هريرة وفيه « أين باتت يده منه » أو المراد من جسده . قلت : وهذه الزيادة تبطل النكتة التى ذكرها النووى فى شرح مسلم وتبعه عليها الحافظ ابن حجر أنه كنى صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « أين باتت » تحاشياً عن التصريح بلفظ دبره أو ذكره . ولا يخفاك أن هذه الزيادة التى فى رواية ابن خزيمة تخدش فى كون العلة وقوع اليد على المحل المذكور

(٢) قوله « فى الأوانى » أقول : قال النووى فى شرح مسلم قال أصحابنا : وإذا كان الماء فى إناء كبير أو صخرة بحيث لا يمكن الصب منها وليس معه إناء صغير يغترف به فطريقه أن يأخذ الماء بفمه ثم يغسل به كفيه ، أو يأخذه بطرف ثوبه النظيف أو يستعين بغيره

(٣) قوله « وقيل إن الانسان » أقول : وقد تعقب أبو الوليد الباجى هذا بأنه

السابعة : الذين ذهبوا إلى أن الأمر للاستحباب : استحبوا غسل اليد قبل إدخالها فى الإناء فى ابتداء الوضوء مطلقاً ، سواء قام من النوم أم لا . ولهم فيه مأخذان . أحدهما : أن ذلك وارد فى صفة وضوء النبي ﷺ [1] من غير تعرض لسبق نوم . والثانى : أن المعنى الذى علل به فى الحديث ـ وهو جَوَلان اليد ـ موجود فى حال اليقظة . فيعم الحكم لعموم علته[2]

الثامنة : فرّق أصحاب الشافعى[3] ، أو من فرق منهم ، بين حالة المستيقظ من

يستلزم الأمر بغسل ثوب النائم لجواز ذلك عليه . وأجيب بأنه محمول على ما إذا كان العرق فى اليد دون المحل . ولا يخفى تداخل الوجهين إذ الكل نجاسة ، إلا أن يقال : أراد حكاية الأقوال التى تظنن العلماء بها أنها علة الأمر ، أو أن المستيقظ لا يريد غمس ثوبه فى الماء حتى يؤمر بغسله ، بخلاف اليد فانه محتاج الى غمسها . قال الحافظ : وهذا أقوى الجوابين . قلت : وان كان مظنة النجاسة فكأنه عفى عنها فى ثوبه دون اليد للحرج . ثم لا يخفى أن هذا إن تم بقى الإشكال فى حك البثرة ونحوها إذ دمها يتعدى الى الثوب غالبا . وضعف هذه الأقوال يشعرك بأن الأمر تعبدى

(١) قوله « وارد فى صفة وضوئه » أقول : كما رواه عثمان وعبد الله بن زيد فى صفة تعليم وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان الأحسن تأخير هذا إذ لم يتقدم له ذكر فى الحديث كما نبهنا عليه سابقاً

(٢) قوله « فيعم الحكم لعموم علته » أقول : لو تمت العلة لفرّق بأن حال النوم حال غيبة للحس عن إدراك محل ما وقعت عليه ، بخلاف حال اليقظة فانه يدرى أين وقعت ، بل قالوا إن مفهومه أنه لو درى أين باتت يده بأن لف عليها خرقة مثلا فاستيقظ وهى على حالها أن لا كراهة [1] وان كان غسلها مستحباً كما فى المستيقظ

(٣) قوله « فرّق أصحاب الشافعى » أقول : ووجه الفرق عندهم أن ما ورد النهى

---

(١) قد ورد أن أعرابيا قال للرسول ﷺ : إننى أعلم أين باتت يدى . فأصبح وهى فى دبره . وهو ضعيف . والحق أن العلة خفية ، والواجب الامتثال

النوم وغير المستيقظ ، فقالوا فى المستيقظ من النوم : يكره أن يغمس يده فى الإناء ، قبل غسلها ثلاثاً . وفى غير المستيقظ من النوم : يستحب له غسلها ، قبل إدخالها فى الإناء

وليعلم الفرق بين قولنا « يستحب فعل كذا » وبين قولنا « يكره تركه » فلا تلازم بينهما . فقد يكون الشيء مستحب الفعل ، ولا يكون مكروه الترك ، كصلاة الضحى مثلا ، وكثير من النوافل . فغسلها لغير المستيقظ من النوم ، قبل إدخالها الإناء من المستحبات . وترك غسلها للمستيقظ من النوم من المكروهات . وقد وردت صيغة النهى عن إدخالها فى الإناء قبل الغسل فى حق المستيقظ من النوم . وذلك يقتضى الكراهة على أقل الدرجات

وهذه التفرقة هى الأظهر

التاسعة (١) : استنبط من هذا الحديث الفرق بين ورود الماء على النجاسة ،

عنه كأدخال اليد فى الإناء بعد النوم فانه ورد فيه النهى تنزيها عندهم من حديث أبى هريرة عند أحمد « فلا يضع يده فى الوضوء حتى يغسلها » ، فيكون تركه مكروهاً وفعله مستحبا . وما لم يرد فيه النهى مع ورود ما يقتضى ندبه كغسل اليدين للمستيقظ عند ابتداء وضوئه فقد ثبت ندبه كما سلف ، ولم يرد نهى عن تركه ، فلا يكون تركه مكروهاً . ومثله صلاة الضحى ورد بها الندب ولم يرد نهى عن تركها ، وقد أشار الشارح المحقق الى وجه الفرق هذا بقوله : فقد ورد النهى الخ

(١) قوله « التاسعة : الى آخرها » أقول : فى نهاية ابن رشد (١) أنه قال بعض الفقهاء : هذا تحكم ، وذلك أنهم إنما صاروا إلى الإجماع على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر فى الماء الكثير إذا كان الماء الكثير بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى فى جميع أجزائه ، وأنه لا يستحيل عينها عن الماء الكثير . وإذا كان كذلك فلا يبعد أن

---

(١) هو أبو الوليد بن رشد المالكى ، له (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ذكر فيها أقوال الأئمه الاربعة بطريقة فلسفية ممتعة

وورود النجاسة على الماء . ووجه ذلك أنه قد نهى عن إدخالها فى الإناء قبل غسلها ،

يتوهم أن قدراً من الماء لو دخله قدر من النجاسة لسرت فيه ولكان نجساً ، فاذا أورد ذلك الماء على تلك النجاسة جزءا بجزء فمعلوم أنه يغنى عن تلك النجاسة وتذهب قبل فناء ذلك الماء ، وعلى هذا فيكون آخر جزء ورد من ذلك الماء وقد طهر المحل ، لأن نسبته الى ما ورد عليه مما بقى من النجاسة نسبة الماء الكثير الى القليل من النجاسة ، ولذلك كان العلم يقع فى هذه الحال بذهاب عين النجاسة ، أعنى وقوع الجزء الآخر الظاهر على آخر جزء يبقى من عين النجاسة ، ولهذا أجمعوا على أن مقدار ما يتوضأ به تطهر قطرة البول الواقعة فى الثوب أو البدن . واختلفوا إذا وقعت القطرة من البول فى ذلك القدر من الماء ، وبه يبطل احتجاج من احتج بأن قليل النجاسة لو كان ينجس قليل الماء لما كان الماء يطهر أحداً أبدا ، إذ كان يجب على هذا أن يكون المنفصل من الماء عن الشئ النجس المقصود تطهيره أبدا نجساً ، لأنا بينا أن نسبة آخر جزء يرد من الماء على آخر جزء يبقى من النجاسة فى المحل نسبة الماء الكثير الى النجاسة اليسيرة ، فإنا نعلم قطعاً أن الماء الكثير يحيل النجاسة القليلة ويقلب عينها من النجاسة الى الطهارة ، ولذلك أجمع العلماء أن الماء الكثير لا تفسده النجاسة القليلة ، فاذا أتبع الغاسل الماء على المكان النجس أو العضو النجس فيحيل الماء ضرورة عين النجاسة لكثرته ، ولا فرق بين الماء الكثير أن يرد على النجاسة الواحدة بعينها دفعة واحدة أو يرد عليها جزءاً بعد جزء ، فإذاً هؤلاء إنما احتجوا بموضع الإجماع على موضع الخلاف من حيث لم يشعروا بذلك ، والموضعان فى غاية التباين . انتهى . قلت : وحاصله أنه لو سلم أن ورود النجاسة على الماء القليل يفسد ، وأنها لا تفسد ما ورد عليها فليس العلة ورودها عليه أو وروده عليها بل العلة أنه حين يرد عليها شيئاً فشيئا يفنى عينها ويذهبها قبل فنائه فلا يأتى آخر جزء من الماء إلا وقد طهر المحل ، فلا فرق بين هذا وبين الماء الكثير فى إفناء الكل للنجاسة ، فالجزء الأخير من الوارد على النجاسة يحيل عينها لكثرته بالنسبة الى ما بقى من النجاسة ، فن قال إنه وقع الاتفاق أن قليل الماء يذهب قليل النجاسة وإلا لما طهر شىء أبدا فهو دليل إذ قليل النجاسة

لاحتمال النجاسة . وذلك يقتضى أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه . وأمر بغسلها بإفراغ الماء عليها للتطهير . وذلك يقتضى أن ملاقاتها للماء على هذا الوجه غير مفسد له[1] بمجرد الملاقاة ، وإلا لما حصل المقصود من التطهير

العاشرة : استنبط منه : أن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه . فإنه منع من إدخال اليد فيه ، لاحتمال النجاسة ، وذلك دليل على أن تيقنها مؤثر فيه ، وإلا لما اقتضى احتمال النجاسة المنع . وفيه نظر عندى . لأن مقتضى الحديث : أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه ، ومطلق التأثير[2] أعم من التأثير بالتنجيس . ولا يلزم من

لا ينجس قليل الماء وقوعه فيه ، فهو كلام ناشىء عن عدم التأمل ، اذ الذى أذهب عين آخر جزء من النجاسة كثير بالنسبة الى ما بقى ، فالاجماع إنما هو على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر فى الماء الكثير إذا كان بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى فى جميع أجزائه كما فى آخر جزء من الماء ، فتدبر . ثم لا يخفاك أن قوله يتوهم أى يظن ، إذ لا أثر للأوهام فى الأحكام ، وفيه اعتبار للظن فى زوال النجاسة . وهذه المناقشة لم نرها فى غير بداية المجتهد . والعجب من الحافظ كرر هذا المأخذ ـ وهو التفرقه بين الورودين ـ ولم يذكر المناقشة

(١) قوله « غير مفسد » أقول : أى غير المفرغ عليها لغسلها فلم تؤثر فيه بأن تمنعه عن إزالتها وتطهيرها ، وهو أقل من المغترف منه بلا شك ، ولم تؤثر هى فيه حتى تمنعه عن تطهيره إياها . وقوله « على هذا الوجه » أى وجه ملاقاته لليد لأزالة النجاسة عنها ، لا لغير ذلك من الملاقاة

(٢) قوله « ومطلق التأثير » أقول : أى الذى دل عليه النهى فانه لم يدل على التنجيس بل على أنه ممنوع منه ولو منع كراهة ، وثبوت التأثير فى الأعم لا يقتضى ثبوت التأثير فى الأخص فلا دلالة فيه على خصوصية التنجيس ، وحينئذ فلا يقاوم حديث « خلق الماء طهوراً لا ينجسه شىء » قال الحافظ ابن حجر : واستنبط قوم من الحديث فوائد أخرى : منها أن موضع الاستنجاء مخصوص بالرخصة فى جواز الصلاة مع بقاء أثر النجاسة عليه ، قال الخطابى : ومنها إيجاب الوضوء من النوم قاله ابن عبد

ثبوت الأعم ثبوت الأخص المعين . فإذا سلم الخصم أن الماء القليل بوقوع النجاسة فيه يكون مكروهاً ، فقد ثبت مطلق التأثير . فلا يلزم منه ثبوت خصوص التأثير بالتنجيس

وقد يورد عليه : أن الكراهة ثابتة عند التوهم . فلا يكون أثر اليقين هو الكراهة

ويجاب عنه : بأنه ثبت عند اليقين زيادة فى رتبة الكراهة . والله أعلم

*

٥ — الحديث الخامس : عن أبى هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال « لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فى الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِى لاَ يَجْرِى ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ منه[1] »

البر ، ومنها تقوية قول من يقول بالوضوء من مس الذكر حكاه أبو عوانة فى صحيحه عن ابن عيينة ، ومنها أن الماء القليل يستعمل بادخال اليد فيه لمن أراد الوضوء ، قال صاحب الخصال من الشافعية : ولا يخفى أن هذه الفوائد ما عدا الأولى كل واحدة مأخوذة على بعض التقادير كالتقوية للقول بنقض مس الذكر ، فانها على تقدير أن النوم غير ناقض وغيرها مثلها ، والأولى لا تتم أيضا إلا على تقدير على أن العلة التأثير بالتنجيس ، وفيها ماسلف ، وكأن الحافظ أشار الى ضعفها بنسبتها الى من قالها بعد استيفائه لفوائد الحديث

الحديث الخامس (١) قوله « ثم يغتسل منه » أقول : قال الزركشى : هو برفع اللام[1] وهى الرواية الصحيحة كما قاله القرطبى فى المفهم والنووى فى شرح مسلم ، أى لا يبل ، ثم هو يغتسل منه . قال القرطبى : ولا يجوز نصبها إذ لا تنصب باضمار =

---

(١) اشارة الى الحديث « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يغتسل منه » فمن سكن اللام راعى أن العطف على محل « لا يبولن » . ومن راعى الضم جعل الجملة اسمية مفصولة عما سبقها وجملة يغتسل خبر المبتدأ

= « ان » بعد « ثم » ، ثم قال : وقيده بعضهم بجزم اللام عطفاً على « يبولن » وليس بشيء ، إذ لو أراد ذلك لقال ثم لا يغتسلن لأنه حينئذ يكون عطف فعل على فعل لا جملة على جملة ، والأصل مساواة الفعلين فى النهى عنهما وتأكيده بالنون الشديدة ، وأن المحل الذى تواردا عليه شيء واحد وهو المـاء ، وعدوله عن « ثم لا يغتسلن » دليل على أنه لم يرد العطف وإنما جاء « ثم يغتسل » للتنبيه على مآل الحال ، ومعناه إذا بال فيه قد يحتاج اليه فيمتنع عليه استعماله لما وقع فيـه من البول . ونقل النووى عن شيخه ابن مالك أنه جوز فيه الجزم عطفاً على « يبولن » والنصب بإضمار أن باعطاء ثم حكم واو الجمع ، قال النووى : فأما الجزم فظاهر ، وأما النصب فلا يجوز لأنه يقتضى أن النهى عن الجمع بينهما دون إفراد أحدهما ، وهذا لم يقله أحد بل البول فيه منهى عنه سواء أراد الاغتسال منه أو فيـه أو لا . انتهى . قال ابن دقيق العيـد رداً على النووى : وهذا التعليل الذى علل به امتناع النصب ضعيف ، لأنه ليس فيه أكثر من كون هذا الحديث لا يتناول النهى عن البول فى الماء الراكد بمفرده ، وليس يلزم أن يدل على الأحكام المتعددة بلفظ واحد ، فيؤخذ النهى عن الجمع من هذا الحديث ، ويؤخذ النهى عن الإفراد من حديث آخر انتهى . قلت : هو احتمال بعيد أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره ثم هو يغتسل منه ، ومثله بقوله صلى الله عليـــه وآله وسلم « لا يضربنّ أحدكم امرأته ضرب الأمة ثم يضاجعها » فانه لم يروه أحد بالجزم لأن المراد النهى عن الضرب لأنه يحتاج فى مآل حاله إلى مضاجعتها فتمتنع لإساءته اليها ، فلا يحصل له مقصوده . وتقدير اللفظ هو يضاجعها . وتعقب بأنه لا يلزم من تأكيد النهى أن لا يعطف عليه نهى آخر غير مؤكد ، لاحتمال أن يكون للتأكيد فى أحدهما معنى ليس للآخر . انتهى . قلت : هو احتمال بعيد ، فان النهى عن الاغتسال حقه آكد لأنه تلوث بالنجاسة ، بخلاف البول فى الماء فغايته أنه إفساد له والتلوث أشد . وقول ابن دقيق العيد « من حديث آخر » قال الحافظ ابن حجر : قلت هو ما رواه مسلم من حديث جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن البول فى الماء الراكد . وعنده من طريق السائب عن أبى هريرة بلفظ « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة » قلت : فتحصل من أقوال هؤلاء الأئمة جواز الثلاثة الأوجه فى لام

ولمسلم[1] « لاَ يَغْتَسِلْ أَحَدُكُمْ فى المَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ »

يغتسل ، وذلك دليل أنه لم يثبت الاقتصار فى الرواية على أحدهما كما ثبت ثم يضاجعها ، وإن كان قد قال القرطبي : الرواية الصحيحة الرفع ، لكن حيث قد بقى لغيرها حصة من الملاحظة ، فالذى يقوى عندى أن الأرجح رواية الجزم لإفادتها النهى عن الإفراد والنهى عن الجمع ، فانه إذا علم النهى عن الإفراد فعن الجمع أولى . وحمل كلامه صلى الله عليه وآله وسلم على الأكثر فائدة متعين لمناسبته لحاله ، لأنه أوتى جوامع الكلم وهو الدلالة على المعانى المتكثرة باللفظ القليل

(١) قوله « ولمسلم » أقول : انفرد بهذه الرواية مسلم ، وهى تفيد النهى عن اغتسال الجنب فى الماء الدائم بغير قيد البول فيه ، ولم تفده الرواية الأولى بل يفيد مفهومها خلافه ، وتمام الحديث فى مسلم فقال : كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولا . أى قال السامع سائلا لأبى هريرة . قال النووى فى شرح مسلم : قال العلماء من أصحابنا يكره الاغتسال فى الماء الراكد - قليلا كان أو كثيراً - وكذا يكره الاغتسال فى العين الجارية ، وهذا كله كراهة تنزيه لا للتحريم . وقال الحافظ ابن حجر : النهى عن الاغتسال فيه لئلا يسلبه الطهورية . ويزيد ذلك وضوحاً قوله : كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولا . فدل على أن المنع من الانغماس فيه لئلا يصير مستعملا فيمتنع على الغير الانتفاع به . والصحابى أعلم بموارد الخطاب من غيره . وهذا من أقوى الأدلة على أن المستعمل غير طهور . انتهى . قلت : هذا التعليل وما رأيته عليه من كونه أقوى أدلة عدم طهورية المستعمل لا يتم إلا بعد قيام الدليل على عدم طهورية المستعمل ، ولم يقم ، وإلا فانه يحتمل أن النهى تعبد ، والقول بأن الأحكام المعللة أكثر من التعبدية كما يأتى للشارح فى المسألة الأولى من الحديث الثانى .[1] وحينئذ فلا يقبل الحمل على كونه معقول المعنى أولى لأنه حمل على الأغلب ، ويأتى للشارح أيضاً الكلام على هذه الرواية التى تفرد بها مسلم

---

(١) اشارة الى المتن والشرح

٥ — الكلام عليه من وجوه :

الأول : « الماء الدائم » هو الراكد[1] . وقوله « الذى لا يجرى » تأكيد لمعنى الدائم[2] . وهذا الحديث مما يستدل به أصحاب أبى حنيفة[3] على تنجيس المـــاء

---

(١) قوله « الدائم هو الراكد » أقول وقيل : الدائم هو الذى له نبع والراكد الذى لا نبع له ، وكلاهما قابلان[1] الجارى

(٢) قوله « تأكيد لمعنى الدائم » أقول وقيل : احترز به عن راكد بعضه يجرى كالبرك ، وقيل احترز به عن الماء الدائم لأنه جار من حيث الصورة ساكن من حيث المعنى ، ولهذا لم يذكر هذا القيد فى الروايات التى وردت بلفظ الراكد بدل الدائم وهى فى مسلم ، قلت : إلا أنه يعكر عليه حذفه أيضا عند ذكره بلفظ الدائم كما فى رواية مسلم المذكورة فانه لو كان للاحتراز لوقع بتركه الإخلال ، إلا أن يقال أطلق فى رواية وقيد فى أخرى فيحمل المطلق على المقيد فيعم الاحتراز . وكلام الشارح المحقق يقتضى بترادفهما كما سلف ، على أن جعله للدائم من حيث الصورة فى غاية من البعد إذ هذا الجارى الصورى إنما هو بتصفيق الرياح له ونحوها ، ومثل هذا لا يحمل عليه الكلام البليغ ، فان الاعتبار الصورى إنما يلاحظ لاصلاح العبارات المولدة لا العربية كما لا يخفى . وقال ابن الانبارى : الدائم من حروف الأضداد ، ويقال للساكن والدائر ، وعليه فقوله « الذى لا يجرى » صفة مخصصة لأحد معنيي المشترك

(٣) قوله « وهذا الحديث مما استدل به أصحاب أبى حنيفة » أقول : اعلم أنه أشار الشارح المحقق الى المذاهب المشهورة فى مسألة المياه ، فلا غنى للناظر عن معرفة تلك المذاهب فيها ، إذ المسألة من مطارح الأنظار . وقد جود أبو الوليد بن رشد المالكى فى بداية المجتهد ذكر مذاهب الناس فيها ومآخذهم ، ومن تمام الافادة ذكر خلاصة ما قاله ، وهو أنه قد اختلف فى الماء إذا خالطته نجاسه ولم تغير أحد أوصافه ، فروى عن مالك أنه طاهر قليلا كان أو كثيرا ، وبه قالت الظاهرية ، =

---

(١) لو قال « قابل » بالمفرد لكان أولى إذ هى القاعدة النحوية

= وفرّق قوم بين القليل والكثير فقالوا : ينجس الأول دون الثانى ، ثم اختلفوا فى تحديد الكثير فقال أبو حنيفة : هو أن يكون الماء من الكثرة بحيث إذا حرك آدمى أحد الطرفين منه لم تسر الحركة الى الطرف الآخر ، واستدل على هذا التحديد بالقياس وذلك أنه اعتبر سريان النجاسة فى جميع الماء سريان الحركة ، فاذا كان الماء بحيث يظن أن النجاسة لا تسرى الى جميعه فالماء طاهر . وقال الشافعى : أن يبلغ الماء قلتين من قلال هجر ، وذلك نحو من خمسمائة رطل ، واستدل على هذا التحديد بحديث أبى داود والترمذى[١] أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا »[٢] وعن مالك رواية أن النجاسة تفسد قليل الماء ولم يحد الكثير بحد ، وعنه رواية أن يكون مكروها ، وسبب اختلافهم تعارض الأحاديث الواردة فى ذلك : فحديث الاستيقاظ وحديث الماء الدائم - وهما حديثا أبى هريرة - قاضيان بأن قليل النجاسة ينجس قليل الماء ، وعارضها حديث بول الأعرابى فى المسجد وأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم أن يصبوا عليه ذَنوبا من ماء ، فانه ظاهر فى أن قليل النجاسة لا يفسد قليل الماء ، ومعلوم أن ذلك الموضع قد طهر بذلك الذنوب ، وكذلك حديث بئر بضاعة ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « الماء طهور لا ينجسه شىء » . فرام العلماء الجمع بين الأحاديث ، فاختلفت أنظارهم فى طريق الجمع ، فمن ذهب الى العمل بظاهر حديث بول الأعرابى وحديث بئر بضاعة قال : إن حديثى أبى هريرة غير معقولى المعنى ، وامتثال ما تضمناه عبادة لا لأن الماء ينجس ، وهذا جمع الظاهرية حتى قالوا : لو صب إنسان البول من قدح فى ذلك الماء لما كره التوضؤ به . ومالك وافقهم فى أنه لا ينجس إلا ما تغير أحد أوصافه ، لكنه حمل حديثى أبى هريرة على الكراهة دون النجاسة وهى إحدى الروايات عنه كما سمعت . والفرق بين قوله وقول الظاهرية أنهم يحرمون استعمال الماء الذى لا يكون بنجاسته وهو يقول يكره وان استعمله جاز . وجمع الشافعى وأبو حنيفة بين الأحاديث بحمل حديثى أبى هريرة على =

---

(١) عن عبد الله بن عمر بن الخطاب

(٢) قلت : ومذهب الحنابلة كالشافعية مأخذاً ودليلا

الراكد ، وإن كان أكثر من قلتين . فإن الصيغة صيغة عموم[1] . وأصحاب الشافعي

= القليل وحديث بئر بضاعة على الكثير ، إلا أنه يشكل عليهم حديث بول الأعرابي ، فلجأت الشافعية الى الفرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء فقالوا : ان ورود الماء عليها كما فى حديث الأعرابي لم ينجس ، وإن وردت النجاسة على الماء كما فى حديث الاستيقاظ نجس ، وتقدم ما فيه فى المسألة التاسعة من الحديث الرابع . قلت : وأما الحنفية فكأنهم يقولون فى ورود الماء على النجاسة أنه يغسلها لما تقدم من أنه فى التحقيق يعتبر فى آخر جزء كالكثير فى إذهابه عين ما بقى من النجاسة وإلا فانه لم يذكر عنهم جواباً عن مثل ذلك . ثم قال ابن رشد : وأحسن طريقة فى الجمع هو أن يحمل حديث أبى هريرة وما فى معناه على الكراهة وحديث بئر بضاعة وأنس على الجواز ، لأن بهذا التأويل يبقى مفهوم الأحاديث على ظاهره ، أعنى حديثى أبى هريرة من أن المقصود بهما تأثير النجاسة فى الماء . وحد الكراهية عندى هو ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث ، وذلك أن ما يعاف الانسان شربه يجب أن يتجنب استعماله فى القربة الى الله تعالى ، وان تعاف[1] وروده على ظاهر البدن[2] كما تعاف وروده على داخله انتهى . وكأنه أراد بيجب يكره لكنه بالغ فى العبارة . والذى يقوى عندى النظر واليه ذهب عدة من أئمة الآل ما ذهب اليه مالك والظاهرية من أنه لا ينجس إلا ما تغير بعض أوصافه ، وحديث الاستيقاظ والبول فى الماء الدائم من الأحكام التعبدية التى لا يعقل معناها ، وقد أطلنا البحث فى رسالة مستقلة بحثنا فيها مع بعض علماء العصر

(١) قوله « فان الصيغة صيغة عموم » أقول : لأن الماء اسم جنس معرف باللام ، وتقرر فى الأصول أنه من صيغ العموم فيشمل القليل والكثير فينجس ، لأن النهى

---

(١) كذا بالاصل . ولم يظهر المعنى

(٢) لعل الصواب : وان يعاف وروده على البدن كما يعاف وروده على داخله . والمعنى كما يعاف شربه يجب ان يتجنبه فى الطهارة

يخصون هذا العموم ، ويحملون النهى على ما دون القلتين . وعدم تنجيس القلتين ـ فما زاد ـ إلا بالتغيير : مأخوذ من حديث القلتين[1] . فيحمل هذا الحديث

للتحريم ، ووجهه النجاسة . واعلم أن هذا الحديث مشكل على مذهب الشافعية والحنابلة والمالكية ، إذ الأولون قائلون بان ما بلغ من الماء قلتين فأكثر لا تضره النجاسة إلا أن يتغير ، والحديث قاض بالنجاسة مطلقا لما عرفت . والمالكية يقولون لا ينجس إلا ما تغير أحد أوصافه . والحديث حكم بالنجاسة فى الظاهر وإن لم يحصل التغيير . واستدل به الحنفية على تنجيس الراكد مطلقا . فاضطر الطوائف الثلاث الى تأويله ، والشارح المحقق قد جرد الكلام بما حققه من أن الشافعية تؤوله بأن عمومه مخصوص بما دون القلتين لأن حديثهما حكم بأنه « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » عام شامل للبول وغيره ، فان بلغ قلتين فصاعدا لم يشمل النهى البول فيه وان كان الأولى اجتنابه ، قالوا وإن كان قليلا جارياً فقال النووى : المختار أنه يحرم وإن كان كثيراً راكداً ، فقالت الشافعية : يكره ولا يحرم ، وقال النووى : لو قيل يحرم لم يكن بعيداً ، فإن النهى يقتضى التحريم عند المحققين والأكثرين من أهل الأصول ، وفيه من المعنى أنه يقذره وربما أدى الى تنجيسه بالإجماع للتغيير . انتهى . قلت : وكلامه هذا لا يوافق اعتبار القلتين ولا تخصيص هذا الحديث به ، إذ مفهومه أنه لا يحرم فيه البول . وقوله « إن النهى للتحريم » يدل أنه لم يقل إنه ورد فيما دون القلتين ، فكلامه هذا إنما يوافق مذهب الحنفية ، وكأنه أراد بهذا اختيار نفسه لا مذهب الشافعية ، فلذا قال : ولو قيل الخ

(١) قوله « مأخوذ من حديث القلتين » أقول : الذى أفاده حديثهما أنه لا يحمل الماء الخبث إذا بلغ ذلك القدر ، وأما تنجيسه بالتغير فبالإجماع . فقوله « إما بالتغير » مشكل لافادته أنه أخذ الحكم بنجاسة القلتين إذا تغير ماؤهما بالنجاسة من حديث القلتين ، وليس كذلك ، بل أخذ من الإجماع . إلا أن يقال إن قوله إلا بالتغير استثناء مقدم على الخبر ، والمراد إلا بالتغير فانه مأخوذ حكم تنجسه من الإجماع فتصح العبارة على أن فى الإجماع ما سلف . وأما حديث القلتين ، فلو حمل على ظاهره لقضى

العام فى النهى على ما دون القلتين ، جمعاً بين الحديثين . فإن حديث القلتين يقتضى عدم تنجيس القلتين فما فوقهما . وذلك أخص من مقتضى الحديث العام الذى ذكرناه . والخاص مقدم على العام[1]

ولأحمد رحمه الله طريقة أخرى[2] : وهى الفرق بين بول الآدمى ، وما فى معناه

بأنه لا يحمل الخبث وإن تغير ، إلا أن يقال قوله لم يحمل الخبث معناه لم تغيره النجاسة ، فاذا تغير بها فقد تحقق حمله الخبث ، وإن الأخبار بعدم حمله إياها بمعنى انه مظنة لذلك أى عدم الحمل

(١) قوله « والخاص مقدم على العام » أقول : معنى تقدمه عليه أن يكون الحكم فى العام على ما عداه ، فكأنه قد تقدم حكمه وانفرد عن العام برتبة التقدم حتى لا يدخل تحت حكمه ، وان الدليل الذى قضى بتقدمه هو الجمع بينه وبين العام ، إذ الجمع بين الأحاديث متعين مهما أمكن لأنها وردت لإفادة الأحكام ، ومع التعارض تعذر منها الافادة الخاصة ويجب اطراحها

(٢) قوله « ولأحمد رحمه الله طريقة أخرى » أقول : لما كان أحمد رأيه رأى الشافعى فى جعل النصاب القلتين أشكل عليه حديث الباب فسلك فى تأويله غير ما سلكوه وقال : الخبث عام فى حديث القلتين ، والبول خاص فى هذا الحديث ، فيقدم الخاص وهو بول الآدمى على العام وهو سائر الأخباث فينجس الماء الكثير دون غيره من النجاسات ، فكأنه قيل : لم يحمل الخبث إلا بول الآدمى ، ويلحق به التغوط فانه أقذر منه[1] وما كان فى معناه . وأما مالك فلما لم يعتبر القلتين واعتبر التغير لا غير وأشكل عليه حديث الباب فتأوله بأن النهى فيه للتنزيه لا للتحريم ، وقرينته أدلة أنه لا ينجسه إلا ما غير أحد أوصافه

---

(١) أقول هذه رواية عن الامام أحمد رحمه الله ، والرواية الثانية وهى المنصورة عند أصحابه أن بول الآدمى وعذرته داخلان فى عموم « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث »

من العَـذرة المائعة ، وغير ذلك[1] من النجاسات . فأما بول الآدمى ، وما فى معناه فينجّسُ الماء ، وإن كان أكثر من قلتين . وأما غيره من النجاسات فتعتبر فيه القلتان ، وكأنه رأى أن الخبث المذكور فى حديث القلتين عام بالنسبة إلى الأنجاس . وهذا الحديث خاص بالنسبة إلى بول الآدمى . فيقدم الخاص على العام ، بالنسبة إلى النجاسات الواقعة فى الماء الكثير . ويخرج بول الآدمى وما فى معناه من جملة النجاسات الواقعة فى القلتين بخصوصه . فينجس الماء دون غيره من النجاسات . ويلحق بالبول المنصوص عليه ما يعلم أنه فى معناه

واعلم أن هذا الحديث[2] لا بد من إخراجه عن ظاهره بالتخصيص أو التقييد .

---

(١) قوله « من العذرة المائعة وغير ذلك » أقول : هذا بيان لما فى معناه ، وأما قوله « وغير ذلك » فيحتمل أنه عطف على بول الآدمى قسيم له ، أى فرق بين المذكور وبين سائر النجاسات ، فجعل البول وما ألحق به مؤثرا فى الماء الكثير وجعل غير ذلك غير مؤثر . ويحتمل أنه عطف على قوله « من العذرة المائعة » فيكون من قسم ما ألحق بالبول ، ولكن يبقى كلامه مجملا غير معلوم ما هو الذى جعله قسيماً للبول ، فالأول أولى . ويختص ما فى معنى البول بالعذرة المائعة لا غيرها فيكون أحمد خص الحديث بالبول والعذرة المائعة فقط

(٢) قوله « واعلم أن هذا الحديث » أقول : أفاد أنه لا بد من إخراج الحديث عن ظاهره لأجل ما وقع عليه الإجماع وهو صورتان : الأولى أنه أجمع على أن المستبحر والمراد به ما اتفق الكل على أنه كثير لا تؤثر فيه النجاسة فلا يحرم فيه البول ، فلا بد من تخصيص عموم حديث الباب بالمستبحر[1] ، فقول الشارح بالتخصيص أو بالتقييد تخيير بين العبارتين لأن هنا نوعين من الاحتمال . والثانية الاتفاق أيضاً على أنه إذا تغير بالنجاسة حرم استعماله لنجاسته ، وهذه الصورة يتفق الكل فيها على أن النهى فيها للتحريم ، وهو لا يشكل على غير مالك لقوله إنه للتنزيه ، فلا بد أن يخصص تأويله بما عدا هذه الصورة ، ولا يخفى أنه مشكل لأنه يكون اللفظ الواحد

---

(١) يعنى الكثير الذى صار بحرا

لأن الاتفاق واقع على أن الماء المستبحر الكثير جداً لا تؤثر فيه النجاسة . والاتفاق واقع على أن الماء إذا غيرته النجاسة امتنع استعماله . فمالك ـ رحمه الله ـ إذا حمل النهى على الكراهة ـ لاعتقاده أن الماء لا ينجس إلا بالتغير ـ لا بد أن يخرج عنه صورة التغير بالنجاسة ، أعنى عن الحكم بالكراهة ، فإن الحكم ثَمَّ التحريم ، فإذاً لا بد من الخروج عن الظاهر عند الكل

فلأصحاب أبى حنيفة (١) أن يقولوا : خرج عنه المستبحر الكثير جداً بالاجماع فيبقى ما عداه على حكم النص ، فيدخل تحته ما زاد على القلتين

ويقول أصحاب الشافعى : خرج الكثير المستبحر بالإجماع الذى ذكرتموه . وخرج القلتان فما زاد ، بمقتضى حديث القلتين ، فيبقى ما نقص عن القلتين داخلا تحت مقتضى الحديث

مقيداً للنهى تنزيهاً وتحريماً ، فالأحسن أن يقال إن مالكا يحمله على التنزيه ، وهذه الصورة يحكم عليها بالتحريم بالإجماع فيكون غير مراد من عموم الحديث ، ويكون قول الشارح « أعنى عن الحكم بالكراهة » أى الذى أفيد من هذا الحديث ، والإخراج إما بالتخصيص أو بالتقييد ، ويأتى للشارح بحث فى هذا آخر هذا البحث . قلت : والذى يتعين أن هذا الحديث محمول على ما يغيره البول ، فيدخل تحت صورة الاتفاق فينحل إشكاله على الكل بتأويل واحد

(١) قوله « فلأصحاب أبى حنيفة » أقول : الفاء فصيحة أى إذا عرفت أنه لا بد من إخراج الحديث عن ظاهره على كل قول فلأصحاب أبى حنيفة أن ينصروا ما ذهبوا اليه بانه خرج بالإجماع المستبحر ، وبقى ما زاد على القلتين تحت حكم الحديث . وكان الأولى أن يقول القلتان فما زاد كما قال آخر . ولا يخفى أن الحنفية قد اطرحت حديث القلتين ولم تجمع بينه وبين حديث الباب بل جعلت حديث الباب حاكماً عليه ولا حكم له ، والشافعية قد حكمت له ولحديث الباب وجمعوا بينهما . وكذلك أحمد قد جمع بينهما وإن اختلف وجه الجمع

ويقول من نصر قول أحمد المذكور : خرج ما ذكرتموه[1] ، وبقى ما دون القلتين داخلا تحت النص ، إلا أن ما زاد على القلتين مقتضى حديث القلتين فيه عام فى الأنجاس ، فيخصُّ ببول الآدمى

ولمخالفهم[2] أن يقول : قد علمنا جزماً[3] أن هذا النهى إنما هو لمعنى النجاسة ، وعدم التقرب إلى الله بما خالطها . وهذا المعنى يستوى فيه سائر الأنجاس ، ولا يتجه تخصيص بول الآدمى منها ، بالنسبة إلى هذا المعنى ، فإن المناسب لهذا المعنى – أعنى

---

(١) قوله « خرج ما ذكرتموه » أقول : أى أيتها الشافعية من المستبحر والقلتين فما زاد ، وقوله « فيه عام » يتعلق بمقتضى ، وقوله « عام » خبر « ما زاد » أى ما زاد على القلتين قد حكم له حديثها بعموم عدم حمله للخبث لكل نجاسة فيخص ببول الآدمى لهذا الحديث

(٢) قوله « ولمخالفهم » أقول : أى مخالف الحنابلة الدال عليهم ذكر إمام مذهبهم وهو الشافعية ، وأما الحنفية فانهم وإن كانوا من مخالفى الحنابلة لكنهم قد انفصلوا باطراح حديث القلتين

(٣) قوله « قد علمنا جزماً » أقول : هذا العلم حصل من معرفة موارد الشريعة ومقامات الأدلة الشرعية ، وإلا فلا نص به هنا . ثم هذا الانتصار الذى ذكره الشارح المحقق واضح ، إلا أنه مبنى على أن الحنابلة تقول : انه مختص بالبول لا غيره من النجاسات ، وإن شاركته أو كانت أقذر منه كما يقوله داود ، فانه خصه ببول الانسان نفسه دون غائطه ، وتقدم للشارح قريباً أنه يفرق أحمد بين بول الآدمى[1] وما فى معناه من عذرته المائعة ولا أقذر من البول فى النجاسات منها إلا أن يقال جيف ميتة الحيوانات ، وقوله « فلا يبقى لتخصيصه » أى البول وما فى معناه من عذرته المائعة التى ألحقت به . ثم هذا يؤيد الاحتمال الأول فى عبارته السابقة بل بعينه

---

(١) فى الاصل : انه يقول أحمد ان بول الآدمى . وهو من تحريف الناسخين . وصحح من عبارة الشارح السابقة قريبا

التنزه عن الأقذار ـ أن يكون ما هو أشد استقذاراً أوقع فى هذا المعنى وأنسب له ، وليس بول الآدمى باقذر من سائر النجاسات ، بل قد يساويه غيره ، أو يرجح عليه فلا يبقى لتخصيصه دون غيره بالنسبة إلى المنع معنى . فيحمل[1] الحديث على أن ذكر البول ورد تنبيهاً على غيره ، مما يشاركه فى معناه من الاستقذار . والوقوف على مجرد الظاهر ههنا[2] ـ مع وضوح المعنى ، وشموله لسائر الأنجاس ـ ظاهرية محضة

وأما مالك رحمه الله تعالى[3] : فإذا حمل النهى على الكراهة يستمر حكم الحديث فى القليل والكثير ، غير المستثنى بالاتفاق ـ وهو المستبحر ـ مع حصول الإجماع على تحريم الاغتسال بعد تغير الماء بالبول . فهذا يلتفت إلى حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين ، وهى مسألة أصولية . فإن جعلنا النهى للتحريم كان استعماله فى الكراهة

---

(١) قوله « فيحمل » أقول : الفاء هى أيضا فصيحة ، أى إذا عرفت أنه لم يبق فرق بين النجاسات وتم دست الانتصار[1] للشافعية على الحنابلة ، فيحمل الحديث فى تنصيصه على البول أنه للتنبيه على غيره بما هو فى معناه مستقذراً

(٢) قوله « والوقوف الخ » أقول : هذه جملة استئنافية ، دفعا لما يقال الأولى الوقوف على ظاهر النص ، فدفعه بأن الوقوف عليه مع وضوح المعنى الذى لأجله ورد النهى لغيره المنصوص وشموله لما شاركه فيه جمودٌ محض ، كما يجمد عليه أصحاب داود الظاهرى ، وذلك ليس من دأب المحققين المنصفين ، لأنه قد علم أنه يقال لاحظ فى كثير من الأحكام [فى] المعانى التى لأجلها وردت ، فبعضها واضح لا ستر عليه فالاعراض عنه ينافى الانصاف والتحقيق ، وبعضها غير واضح فالوقوف مع الظاهر فيه ليس بالمذموم ، ولذا قال : مع وضوح المعنى

(٣) قوله « أما مالك » . أقول : هذا الذى سلفت اليه الاشارة وقوله فى النسخة الموجودة ، وفى بعض النسخ : وقد يقال هذا متعين ، ولزوم التخصيص أمر سهل

---

(١) أقول : ليس هناك دست انتصار ، لأن الحنابلة ولا سيا المتأخرين قد وافقوا الشافعية فى المآخذ وهى رواية عن الامام أحمد ، لأنه لما ورد حديثان صار له قولان

والتحريم استعمال اللفظ الواحد فى حقيقته ومجازه . والأكثرون على منعه . والله أعلم

وقد يقال على هذا : إن حالة التغير مأخوذة من غير هذا اللفظ ، فلا يلزم استعمال اللفظ الواحد فى معنيين مختلفين . وهذا متجه ، إلا أنه يلزم منه التخصيص فى هذا الحديث

الوجه الثانى : اعلم أن النهى عن الاغتسال لا يخص الغسل[١] ، بل التوضؤ فى معناه . وقد ورد مصرحا به فى بعض الروايات[٢] « لا يبولين أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه » ، ولو لم يرد لكان معلوماً قطعاً ، لاستواء الوضوء والغسل فى هذا الحكم ، لفهم المعنى الذى ذكرناه ، وأن المقصود : التنزه عن التقرب إلى الله سبحانه بالمستقذرات

الثالث : ورد فى بعض الروايات « ثم يغتسل منه » وفى بعضها « ثم يغتسل فيه » ومعناهما مختلف[٣] ، يفيد كل واحد منهما حكماً بطريق النص وآخر بطريق الاستنباط ، ولو لم يرد فيه لفظة « فيه » لاستويا ، لما ذكرنا

---

(١) قوله « لا يخص الغسل » أقول : كما نص عليه فى حديث « لا يبولن أحدكم فى الماء الراكد ثم يتوضأ منه » كما ذكره الشارح ، وهذا بناء على أن المراد الاغتسال العرفى ، ولو حمل على مطلق الغسل ولو لعضو من أعضائه كما يقال غسلت يدى ونحوها كان عاماً لكل غسل بهذا النص

(٢) قوله « ورد فى بعض الروايات » أقول : هما معاً فى البخارى ، ولمسلم فيه فقط . وأحسن الحافظ عبد الغنى بالإتيان بهما لأنه متفق عليه

(٣) قوله « ومعناهما مختلف » أقول : لأن تلك تبعيضية والأخرى ظرفية ، وأما الحكمان المستنبطان فقال الحافظ ابن حجر : وجه أن الرواية بلفظ « فيه » تدل على معنى الانغماس بالنص وعلى منع التناول بالاستنباط ، والرواية بلفظ « منه » بعكس ذلك

الرابع : مما يعلم بطلانه قطعاً ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة من أن الحكم مخصوص بالبول فى الماء ، حتى لو بال فى كوز وصبَّه فى الماء لم يضر عندهم . أو لو بال خارج الماء فجرى البول إلى الماء لم يضر عندهم أيضاً . والعلم القطعى حاصل ببطلان قولهم ، لاستواء الأمرين فى الحصول فى الماء ، وأن المقصود : اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء . وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به[1] .

(١) قوله « وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به » . أقول : فلا يقال فيه : إن كل مجتهد مصيب ، إذ ذلك فى الظنيات لا القطعيات ، فيعلم خطأ من ذهب إليه ، ويجب النكير على من استند اليه ، فان دلالته على استواء الأمرين — وهما حصول البول فى الماء من اناء أو من مخرجه — دلالة قطعية . واعلم أن الشارح المحقق تعرّض لما قاله الظاهرية فى شرح الإلمام وبسطه ، وذكر إيرادات لابن حزم على من نازعه ، ورأيت نقل ما هنالك الى هنا لعزة وجوده ، وتعقب الشارح لما قاله أبو محمد ابن حزم ، وقد تعقبت ما قاله الشارح كالمحاكمة بين الشارح وابن حزم ، فما أقول فيه « قلت » فهو من المحاكمة ، وقد أقول بعده « أقول » وهو لا يخفى على الناظر

قال الشارح[1] : ارتكب الظاهرية ههنا مذهباً وجه به الملامة اليهم وأفاض سيل الازراء عليهم حتى أخرجهم بعض الناس من أهلية الاجتهاد واعتبار الخلاف فى الإجماع . قال ابن حزم منهم : إن كل ماء راكد قل أو كثر من البرك العظام وغيرها بال فيه انسان فانه لا يحل لذلك البائل خاصة الوضوء منه ولا الغسل ، وان لم يجد غيره ففرضه التيمم . وجائز لغيره الوضوء منه والغسل ، فهو طاهر مطهر لغير الذى بال فيه . ولو أنه تغوط فيه أو بال خارجا منه فسال البول الى الماء الدائم أو بال فى إناء وصبه فى ذلك الماء — ولم تغير له صفة — فالوضوء منه أو الغسل جائز لذلك المتغوط فيه والذى سال بوله فيه ولغيره . وممن شنع على ابن حزم فى ذلك الحافظ أبو بكر =

(١) أى فى (الإمام) الذى شرح به كتابه (الإلمام) ، وتقدم وصفه فى ترجمته ص ٢٧

= ابن معود فقال بعد حكاية كلامه : فتأمل أكرمك الله ما جمع هذا القول من السخف وحوى من الشناعة ، ثم يزعم - أى قائله - أنه الذى شرعه الله وبعث به رسوله صلى الله عليه وآله وسلم . قال : واعلم أكرمك الله أن هذا الأصل الذميم مربوط على ما أقول ومخصوص على ما أمثل أن البائل على الماء الكثير ولو نقطة أو جزءا من نقطة لحرام عليه الوضوء منه ، وإن تغوط حملا أو جمع بوله فى إناء شهراً ثم صبه فيه ولم تتغير له صفة جاز له الوضوء منه ، فأجاز له الوضوء منه بعد حمل من الغائط أنزله به أو صب من بوله الذى صبه فيه ، وحرمه عليه لنقطة من بول بالها فيه ، جل الله عن قوله ، وكرّم دينه عن إفكه . والشناعة كلها راجعة الى ما قررناه من قوة القياس فى معنى الأصل ، فانه قد ظهر ظهوراً قويا لا يرتاب فيه ، بحيث قد يدعى فيه القطع أن النهى عن استعمال ما وقع فيـــه البول إنما هو لأجل ما تقتضيه صفته من الاستقذار ، ومتى وجد هذا المعنى - بأى طريق كان - وجب أن يكون الحكم ثابتا . انتهى . ثم إنه رد ابن حزم على من شنع عليه وأجاب بإلزامات . وتعقبها الشارح فقال : وتجلد ابن حزم وشدّد . ثم نقل كلامه متعقبا له فقال : إنه أورد ابن حزم على مخالفيه أشياء قصد بها أن يساوى بينه وبينهم ، فقال فى أثناء كلامه : وهل فرقنا بين البائل وغير البائل إلا كفرقهم معنا بين الماء الراكد المذكور فى الحديث وغير الراكد الذى لم يذكر ؟ قال الشارح : التشنيع إنما كان لعلمنا بأن المنع من الغسل والوضوء لسبب وقوع النجاسة ولتجنبها فيما يتقرب به الى الله تعالى ، والقطع بمساواة حال البائل خارج الماء وإجراء البول اليه والبائل فيه بالنسبة الى حال التنزه عن النجاسة فى الصلاة ليس إلا لاستقذارها وطلب إبعادها عن حال القربة لهذا المعنى . قلت : ابن حزم يقول : هذا الماء الذى بال فيه من نهى عن البول ماء طاهر ، لأن الفرض عنده أنه لم يغيره البول ، والماء الطاهر لم يمنع عنه الشارع ولا نهى عنه ، بل أمر بالوضوء مثلا منه ، ونهى عن هذا الطاهر البائلَ بخصوصه ، فقلنا بالنهى عنه تعبداً لا لنجاسته التى زعمتم ، فانه لو تغير بالبول قلنا بنجاسته وتحريمه . ومثله البول إذا صب فيه إن غيره صار نجسا ، وإن لم يغيره فهو ماء طاهر لم ينه الشارع عنـــه أحداً ، فأى وجه للمنع عن التطهر به ؟ بخلاف الذى بال فيه الإنسان فانه يثبت =

= النهى عنه تعبداً . وخلاصة الكلام وأساس المرام أن من خالف ابن حزم علل النهى عن وضوء البائل فى الماء الراكد بالنجاسة فألحق به ما شاركه فى العلة وهو الراكد الذى صب فيه البول ، وابن حزم علل النهى بالتعبد فلا إلحاق ، ثم بناه على أصل آخر وهو أنه لا ينجس من الماء الا ما تغير أحد أوصافه بالنجاسة تقع فيه ، والغرض أن الماء الذى بال فيه من نهى عنه لم تغير له صفة فهو طاهر نهى عنه البائل فيه تعبداً ولم ينه عنه غيره ، بل غيره مأمور باستعماله . قال الشارح : وأما فرقنا بين الماء الراكد فى الحديث وغير الراكد الذى لم يذكر فيه فانا لا ننكر الفرق عند اتحاد المعنى الذى يوقت الفرق ، ولا عند انحسام المعنى ووجوب المصير الى التعبد ، وإنما انكرناه عند ظهور المعنى ظهوراً قوياً جداً ، واقتضى ذلك المعنى التسوية ، فانكار الفرق من ههنا جاء . قلت : وهو محل نزاع ابن حزم[1] فانه يقول : هذا الماء الراكد الذى بال فيه من نهى عنه شرعاً لعدم تغير وصف من أوصافه بالبول فلا فرق بينه وبين غير الراكد الذى لم يذكر فى الحديث فى الطهارة التى هى المعنى الملاحظ فى جواز الاستعمال ، لكنه نهى الشارع البائل فيه أى عن الراكد مع طهارته تعبداً ، فأين ظهور المعنى الذى ذكرتم ؟ فانكم أردتم به النجاسة وهى محل النزاع ، فانه عندنا طاهر . ثم قال ابن حزم : وكتفريقهم فى الغاصب للماء فيحرم عليه شربه واستعماله ، وحلال لغير الغاصب له . قال الشارح : قلنا هذا ركيك جداً لأن ما ثبت لعلة يتعين إضافة الحكم إليها وجب أن يثبت عند وجودها وينتفى عند انتفائها ، وهذه العلة مقتضية للتفرقة بين الغاصب وغيره ، لأنها ليست إلا العدوان وتحريم مال الغير . قلت : وابن حزم يقول كذلك التفرقة بين البائل فى الراكد وغير البائل هو قضاء النص التفرقة بينهما ، فلماذا شنعتم علينا ، ولم قبلتم الفرق فى الغاصب وغيره بالنص ، ولم تقبلوه بالنص فى البائل وغيره ؟ ثم قال ابن حزم : وهل البائل وغير البائل إلا كالزانى وغير الزانى والسارق وغير السارق والشارب وغير الشارب والمصلى وغير المصلى ، لكل اسم منها حكمه . وهل الشنعة والخطأ إلا =

---

(١) لعل الكلام : أما ابن حزم فانه

= إن برز نص فى البائل فيحمل ذلك الحكم عليه وعلى غير البائل ، وهل هذا إلا كمن جعل حكم السارق على غير السارق وحكم الزانى على غير الزانى وحكم المصلى على غير المصلى وهكذا فى جميع الشريعة ؟ نعوذ بالله من هذا . قال الشارح : قلنا جميع ما ذكرت من التفرقة فى هذه الصور ليس للأسامى كما تزعم ، ولا الاقتصار فى هذه الصور لأن الحكم متعلق بالاسم ، بل لأن العلل التى أوجبت تلك الأحكام وعلم أنها أسبابها وهى العقوبات على ارتكاب الجنايات المحرمة شرعاً يقتضى الفرق بين من جنى بارتكاب المعصية وبين من لم يجن إن أراد أنها تجب التسوية فى خصوص الأحكام ، وهو أن يسوى بين السارق وغيره فى العقوبة وهى القطع فى السرقة ونحوه فى غيرها والجلد فى الزنا وأنه يجلد من لم يزن وسائر ما ذكره . قلت : معلوم أنه لم يرد ابن حزم هذا ، كيف وهو يورد هذا فى سياق الإلزام لمن شنع عليه فى تفرقته بين البائل فى الماء وغير البائل فيه ، فجعل الحاكم التحريم على الأول ، وذلك كنهيه عن البول فى الماء ونقله عن غير البائل فأباح له الماء ، فأراد إلزام من شنع عليه بأنه فرق بين السارق مثلا وغير السارق فأوجب العقوبة على الأول دون الثانى ، فكذلك هو أوجب عقوبة البائل بتحريم الماء عليه وأباحه لمن لم يبل فيه ، لأنه لم يحرم عليه الشارع ذلك الماء فلا عقوبة عليه بتحريم الماء عليه ، فلم يكن مراده تعميم الحكم وهو المنع عن الماء ، بخلاف من شنع عليه فانه عاقب من لم يبل فيه بتحريمه عليه فعمم الحكم فيلزمه أن يعمم الحكم فى السارق وغيره فى العقوبة إذ غير البائل كغير السارق ، فما وجه التفرقة بين العقوبتين ؟ قولكم إن غير السارق لم يرتكب جناية السرقة فيعاقب بالقطع ، قال : وغير البائل لم يبل فى الماء ، فلماذا عوقب عقاب من بال فيه ؟ إذا عرفت هذا عرفت بطلان إرادة ابن حزم لهذا القسم من الترديد ، ولم يأت الشارح بالطرف الآخر من الترديد . قال ابن حزم : لو انصف المالكيون والشافعيون لأنكروا على أنفسهم تفرقتهم بين مس الذكر بباطن الكف فينتقض الوضوء وبين مسه بظاهر الكف فلا ينقض الوضوء . قال الشارح : قلنا سبب التفرقة أن الإفضاء لا يكون الا بباطن الكف وانك نصا على اللغة[1] وإخبار عنها بأن هذا هو =

---

(١) كذا . ولعل الصواب : وان هذا نص للغة

= الوضع ، فان صح فالا نتقاض على هذا التقدير بالنص ، وإن لم يصح ما ذكر من أن الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف فالخطأ ههنا مبنى على فساد الأصل لا على وجوب المساواة بين باطن الكف وظاهرها الذى تحاول تقريره . قلت : ابن حزم أنكر التفرقة لعدم ثبوت كون الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف فى اللغة ، بل الإفضاء فيها هو الإيصال ، قال الله تعالى ﴿ وقد أفضى بعضكم إلى بعض ﴾ فسره ابن عباس رضى الله عنهما بالوطء . والحاصل أن هذا بحث لغوى الحق فيه مع [1] فسره ابن عباس فى الآية بالوطء ، وغايته أنه كما قاله الشارح أمر يدور على صحة اللفظة . قال ابن حزم : وهؤلاء الشافعيون فرقوا بين البول فى مخرجه من الإحليل فجعلوه يطهر بالحجارة وبين ذلك البول فى نفسه وبين ذلك الانسان فى نفسه إذا بلغ بوله أعلى الحشفة فجعلوه لا يطهر إلا بالماء . قال ابن دقيق العيد : قلنا فرقوا للدليل الدال على اجتناب النجاسات مع الدليل الدال على الاكتفاء بالأحجار فى محل الإحليل مع قاعدة وهو أن مورد النص إذا اشتمل على وصف يمكن أن يكون معتداً به فى الحكم لم يجز إلغاؤه ، لأنه لو ألغى لكان قياساً مع إمكان الفارق ، وهو غلط . ولا شك أن البول فى الإحليل متكرر ابتلى المكلف بتكرره ، ولا يساويه فى هذا المعنى البول فى غير الإحليل ، ويمكن أن يكون الشارع سامح من ذلك مع كون الأصل تحريم استصحاب النجاسة فى العبادة لأجل هذه النجاسة المكررة فلا يخلو عن محل النص به لاحتمال اعتبار الفارق الذى فى محل النص . انتهى . أقول : مراد ابن دقيق العيد أن وجه فرقهم الذى أوجب جعل الأحجار مطهرة فى ثقب الإحليل وغير مطهرة له فى الحشفة ، وهو أن الدليل قد دل على الاكتفاء بالأحجار فى محل خروج البول فلا يلحق به فى الاكتفاء بها ما يقع منه فى الحشفة لأنه إلحاق بالقياس ، والفارق الذى لا يتم معه القياس ممكن ، إذ مورد النص ثقب الإحليل والحكم الاكتفاء بالأحجار منه ، والبول فى ثقب الإحليل متكرر يبتلى به المكلف ولا يساويه فى غير ثقب الإحليل أى فى الحشفة فى ذلك . هذا هو الفارق الذى أشار =

---

(١) بياض بالأصل

= اليه وأنه لا يتم معه القياس للاكتفاء بالأحجار فى طهارة الحشفة . قلت : ولا يخفى أن ابن حزم لم يرد إلزام الشافعية بأنهم يقيسون الحشفة التى وقع منها البول بثقب الإحليل فى كفاية الأحجار للتطهر بها ، وإنما أراد إلزامهم بأنهم قالوا بما قالته الظاهرية من الفرق بين البائل وغيره . فكذلك هم فرقوا بين بول الانسان بعينه فى ثقب ذكره أو فى حشفته ، فان كان فرقهم بنص ورد به فهو كما تقوله الظاهرية إنه فرق النص بين البائل وغيره فلا يختص التشنيع بهم ، وان كان لغير نص فأبعد وأشنع . ثم لا يخفى أن ابن دقيق العيد قال : إن المكلف مبتلى بالبول فى الإحليل بتكرره ، ولا يقع هذا الابتلاء فى غير الإحليل ، وهى عبارة قاصرة ، فليس المراد بالإحليل إلا ثقبه وبغيره الحشفة التى هى محل إلزام ابن حزم للشافعية لا غير الإحليل وهو (١) فلا بد من إصلاح عبارة ابن دقيق العيد بأن مراده بالإحليل ثقبه وبغيره الحشفة هنا . ولا يعزب عنك أن الأحاديث فى الأحجار أنها تنقى المؤمن ، ولم يأت فى الأحاديث تفرقة بين ثقب الإحليل والحشفة ، فلينظر . قال ابن حزم : وفرق بين بول الرضيع وبين غائطه فى الصب والغسل ، وهذا هو الذى أنكروا علينا هنا بعينه . قال ابن دقيق العيد : قلنا للتفريق مأخذان أحدهما أن الأصل اجتناب النجاسة ، والنص ورد فى البول ، فيبقى فى الغائط على مقتضى الأصل . وفرقوا بين البول والغائط لاقتضاء الدليل وجوب الاحتراز عن الغائط ، وتفريقهم هنا بين البول والغائط لا يساوى هذا . انتهى . وأقول : لابن حزم أن يقول : ونحن فرقنا بين البول والغائط لاقتضاء الدليل ، فان الشارع نهى البائل عن الماء الذى بال فيه ولم يتغير لوناً ولا ريحاً ولا طعماً هو ماء طاهر اختص بالنهى عنه البائل ولم ينه المتغوط لو تغوط فى الماء ولم تتغير له صفة ، فهو ماء طاهر غير منهى عنه ، فما لكم والتشويش بذكر النجاسة والطهارة ؟ وأما قولكم فبقى الغائط على الأصل ، فنحن نقول كذلك ، إنما كلامنا فى قبولكم فرق الشارع بين الأمرين فى هذه المسألة ، ولم تسوغوا لنا ما قلناه من فرقه بين البائل وغيره . قال ابن دقيق العيد : وثانيهما أن التخفيف فى البول يمكن أن =

---

(١) بياض بالأصل . ولعله : وهو ظاهر

= يكون لما فيه من القصور فى الاستقذار عن الغائط ، ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى بألحاق غيره به قياساً مع إمكان الفارق ، وأما إلحاق الغائط بالبول فيما نحن فيه فعكس هـــذا ، فانه إذا نص على الأخف بالمنع فالأغلظ أولى قطعا كما فى تحريم التأفيف مع الضرب . أقول : ثانيهما أى ثانى مأخذى الفرق . وقوله : ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى أى قصور استقذار البول فى مسألة البائل فى الماء الدائم فألحق به غيره وهو الغائط قياساً ، أى أذن لنا بقياس الغائط على البول فى الماء الدائم مع وجود الفارق وهو غلظية استقذار الغائط ، أى فيلزم ابن حزم عدم التفرقة بينهما فى الإناء ، بل الغائط أولى لشدة قذارته . ولا يعزب عنك أن ابن حزم لم ينازعهم فى خفة استقذار البول عن الغائط ، بل نازعهم فى كونهم قبلوا تفرقة الشارع بين بول الصغير وغائطه فى مجرد التفرقة لا بالنظر الى تخفيف ولا تغليظ ، ولم يقولوا بها فى البائل فى الماء والمتغوط فيه مع نص الشارع على النهى لاحدهما دون الآخر . وأما ذكر التغليظ والتخفيف والاستقذار وعدمه فما هو من محل النزاع ، فانه اذا تنجس الماء بتغير أى صفاته خرج من محل النزاع وصار من مسائل الوفاق بينهم وبين ابن حزم . ثم إن ابن حزم لا يقول بالقياس ولا يثبته دليلا ، فلا تقوم عليه الحجة بفرع قد خالف أصله وبفرد قد خالف جملته ، إذ لا يستدل على الخصم إلا بما يسلمه . قال ابن حزم : وهؤلاء الحنفية فرقوا بين بول الشاة فى البئر فيفسدها وبين ذلك البول فى المقدار من بولها بعينها فى الثوب فلا يفسده ، وفرقوا بين بول البعير فى البئر فيفسده ولو أنه نقطة (١) ذلك الجمل فى البئر فانه لا يفسده ، وهذا نفس ما أنكروا علينا وفرقوا بين روث الفرس يكون فى الثوب منه أكثر من قدر الدرهم البغلى فيفسد الصلاة ، وبين بول ذلك الفرس نفسه يكون فى الثوب فلا يفسد الصلاة إلا أن تكون ربع الثوب عند أبى حنيفة أو شبراً فى شبر عند أبى يوسف فيفسدها حينئذ ، ومنهم من يقول : بول ما يؤكل لحمه طاهر كله ورجيعه نجس ، وهذا هو الذى أنكروا علينا وفرقوا بين ما يملأ الفم من القلس ، وبين ما لا يملأه منه ، =

---

(١) بياض بالاصل . ولعل المحذوف « وبين سقوط »

= وفرقوا بين البول فى الجسد فلا يزيله إلا الماء ، وبين البول فى الثوب فيزيله غير الماء . ولو تتبعنا سقطاتهم لقام فيها ديوان . قال ابن دقيق العيد : قلنا لسنا تنكر عليك ولا على أحد من المجتهدين ما كان عن اجتهاد فأخطأ فيه ، وإنما تنكر بين[1] من فرق بين ما هو فى معنى المنصوص عليه قطعاً وينكر جحداً ما تبين أنه مقصود المتكلم وعليه الحكم قطعا أو قريباً من القطع ، فان كان شيئاً مما ذكرت من هذا القبيل فبينه وإلا فلا مساواة . انتهى . أقول : ابن حزم إنما ساق ما ساقه إلزاما لهم بأنهم فرقوا = أحكام بعضها لأدلة ناهضة وبعضها باجتهاد عن أدلة واهية ، وابن دقيق العيد سلم له أنه لا نكير على من اجتهد وإن أخطأ ، وإنما الانكار على ابن حزم فى أنه فرق بين ما هو فى معنى المنصوص قطعا ، وهو هنا مثلا البول فى الإناء ثم صبه الى الماء الدائم ، فان هذا فى معنى المنصوص ، والمنصوص فى البائل فى الماء ، فليكن الحكم فيهما واحداً هو النهى عن الماء ، فهو الذى أنكروه على ابن حزم ، وكذا أنكروا عليه جحده مقصود المتكلم الذى دار عليه الحكم قطعا أو قريباً من القطع ، ومراد ابن دقيق العيد مقصود المتكلم الذى دار عليه الحكم هو علمنا أنه ما منع الشارع الوضوء أو الغسل من الإناء الذى بال فيه من نهى عنه إلا لأجل النجاسة . وقد صرح بهذا ابن دقيق العيد فى أول البحث حيث قال : إنا علمنا أن المنع من الغسل والوضوء إنما كان لسبب وقوع النجاسة ولأجل تجنبها فيما يتقرب به الى الله تعالى . انتهى . قلت : ولا يغرب عن ذهن الناظر أن ابن حزم قائل بأن هذا الماء الذى بال فيه من نهى طاهر مطهر فانه لا ينجس الماء الا ما غير أحد أوصافه [2] بالبول فيه صفة وأن النهى عنه ليس إلا تعبداً ، وإذا تبين هذا الأصل علمت أنه لا يرد عليه شىء مما أورده ابن دقيق العيد ، ولا يتم جواب عن إيراداته . ثم قال ابن حزم : فان قالوا من قال بقولكم هذا فى الفرق بين البائل والمتغوط فى الماء الراكد قبلكم ؟ قلنا : قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه =

---

(١) لعله « على » (٢) بياض بالأصل

= ولا من خلفه (١) وسكت عن المتغوط والمتنخم والمتمخط . قال ابن دقيق العيد : قلنا لم يفرق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين البائل والمتغوط فى الحكم قط ، وإنما فرق بينهما فى الذكر والسكوت . قلت : هذا رد بمحل النزاع ، ثم قال : وأخذ التفريق بينهما فى الحكم من التفريق بينهما فى الذكر والسكوت يتوقف على دليل خارج من اللفظ ، فلا يجوز أن ينسب الى قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أعنى التفريق بين التفريق فى الحكم ، وأقل درجات ما ادعينا فيه القطع أو قريباً منه أن يكون محتملا ، فكيف يحل مع الاحتمال أن يجزم القول بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاله ؟ انتهى . قلت : هذا مبنى على أن النهى للنجاسة ، وهو محل النزاع . ثم لا يخفى أنها قد لانت شكيمة ابن دقيق العيد بعد أن قال : إن المسألة مقطوع بها الى الاحتمال . قال ابن حزم : (٢) بين بول الشاة فى البئر وبولها فى الثوب ، وبين بول الشاة تشرب ماء طاهراً وبولها تشرب ماء نجساً ، وبين البول فى رأس الحشفة وفوق ذلك ، فهذا هو الذى لم يقله أحد قبلهم قط ، إذ قالوه بوجهة منهم أو بعقل . وكذلك سائر فروقهم المذكورة . ونحن لا ننكر القول بما جاء به الكتاب والسنه وان لم نعرف قائلا مسمى به ، وهم ينكرون ذلك ويفعلونه (٣) لازمة لهم لا لنا . قال ابن دقيق العيد : قلت الواجب أن لا يقول الناظر ما قال أهل الإجماع خلافه ، ودون هذا فى الرتبة ما اشتهر العمل به بين الأمة من غير نكير وان لم يتحقق قول واحد منهم به بمن خالف وابتدع قولا يشنع به عليه . وأما أن الواجب أن لا يقول إلا كما قال بعضهم (٢) وان ظهر عليه دليل من كتاب أو سنة ولم يكن من قبيل (٢) والمنكر فهذا موضع نظر ، ومن لم يوجب ذلك لا يشنع عليه فيما يذهب اليه لا من جهتك ولا من جهتهم ، وأما إنكارهم ذلك مع فعله فنكر على من فعله منهم قبيح . والله أعلم . انتهى . آخر كلام ابن حزم وابن دقيق العيد . =

---

(١) لو قال : الذى لا ينطق عن الهوى لكان أولى

(٢) بياض بالأصل

(٣) بياض بالأصل . ولعله : وهى

= وأقول : الإجماع قد حقق ، إلا أنه كذب من ادعاه إلا فى ضرورة والحجة الضرورة . وممن قال بكذب مدعيه الإمام أحمد ، وقوله : ودون هذا فى الرتبة الى آخره ، هذا هو الإجماع السكوتى . والتحقيق أنه لم يقم الدليل إلا على حجية الإجماع القولى ، وأما هذا الذى أشار اليه وهو الإجماع السكوتى فليس بحجة [١] كما علم فى الأصول . فاذا حققت الحق ان دعوى الإجماع طريقة القاصرين ، إذا أعيتهم الأدلة ادعوه على منازعهم ، ولا يليق ذلك بأئمة التحقيق ، فليس العمدة إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو قياس فى معنى الأصل ، فاذا قام الدليل فلا ينظر الى التنقيش قال به قائل أو لا ، فلا وحشة مع الدليل ، ولا ناظر بعد وجوده إلى قال ولا قائل ولا قيل ، والله يقول الحق ويهدى السبيل . وقد استوفيت كلام الامامين المحققين ابن حزم وابن دقيق العيد بما اشتمل عليه من الإعادة ، وتعقبت ذلك بما هو كالحكم بين الإمامين والترجيح بين المتناظرين ، ولئلا يغتر الناظر بكلام أحد المتنازعين حتى يجمع بين قوليهما ويتتبع ما فيهما وينصف إن رزقه الله فهما صحيحا . واعلم أن الشارح المحقق أهمل أصلا أصيلا ورد عليه فلكُ المناظرة ، وهو تسليم الخصم للمقدمات التى عليها تصح المناظرة . وهنا آداب المناظرة على مقدمات لا يسلمها الخصم وهى نجاسة الماء الدائم ببول البائل فيه ، وأن تحريم البول للنجاسة ، والخصم منازع فى الحكم وهو نجاسة الماء الدائم بالبول فيه حيث لم يغير أحد أوصافه ، ومنازع فى كون علة النهى عن البول فى الدائم تنجسه ، بل العلة التعبد ، فلا تصح المناظرة والانتصار عليه إلا بعد تسليم أساس المناظرة ، فكيف يقول الشارح إن بطلان ما قاله الظاهرية ضرورى ؟ وكأنه يقول : قد أقمنا أدلة مقدماتنا وعدم الا [٢] ولنا بعد إقامة الأدلة [٢] لا يلتفت اليه ، ولا يخفى ضعف هذا ان قاله

---

(١) الفرق بين الإجماع القولى والإجماع السكوتى أن العلماء يجمعون على قول ويسكتون عن فعل ، لدليل أو لعدمه

(٢) بياض بالاصل

وأما الرواية الثانية (١) : وهى قوله ﷺ « لا يغتسل أحدكم فى الماء الدائم وهو جنب » فقد استدل به على مسألة الماء المستعمل وأنّ الاغتسال فى الماء يفسده . لأن النهى وارد هنا على مجرد الغسل . فدل على وقوع المفسدة بمجرده ، وهى خروجه عن كونه أهلا للتطهير به : إما لنجاسته (٢) ، أو لعدم طهوريته . ومع هذا (٣) فلا بد فيه من التخصيص . فإن الماء الكثير — إما القلتان فما زاد ، على مذهب الشافعى ، أو المستبحر على مذهب أبى حنيفة — لا يؤثر فيه الاستعمال . ومالك لما رأى أن الماء المستعمل طهور ، غير أنه مكروه ، يحمل هذا النهى على الكراهة

وقد يرجحه (٤) أن وجوه الانتفاع بالماء لا تختص بالتطهير . والحديث عام فى

---

(١) قوله « وأما الرواية الثانية » أقول : قد تقدم الكلام على ذلك

(٢) قوله « إما لنجاسته » أقول : عند من قال المستعمل نجس ، وهو قول أبى يوسف ، وحكى أنه رجع عنه ثم رجع اليه . وللحنفية ثلاثة أقوال : الأول كالشافعية طهور غير مطهر . الثانى نجس نجاسة خفيفة . الثالث نجاسته غليظة . وقد سرد البخارى أحاديث رداً على من قال إنه نجس لحديث أنه كان يُتبرك بوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ : والنجس لا يتبرك به ، قلت : إلا أنه قد قدم الحافظ أن الأصح أن فضلاته طاهرة فكيف ما لاصق أعضاءه الشريفة ، فهذا لا ينهض ، لكن الأصل أنه مطهر ، فالدليل على القائل بخلافه وتقدم هذا . وقوله « أو لعدم طهوريته » أى عدم كونه مطهراً ، مع أنه طاهر عند من ذهب اليها وهو الأكثر ، وعلى ما أسلفناه أنه لمجرد التعبد

(٣) قوله « ومع هذا » أقول : أى مع كونه خارجا عن كونه أهلا للتطهر به فلا بد من تخصيص عمومه بما خص ما سلف

(٤) قوله « وقد يرجحه » أقول : أى الحمل للنهى على الكراهة يرجحه أن الماء ينتفع به للتطهر والتبرد والشرب والطبخ وغير ذلك ، وجعل النهى للتحريم إنما يكون الباعث عليه أن يخرج الماء عن الطهورية لا غيرها من الشرب منه والتبرد به ونحو

النهى . فإذا حمل على التحريم لمفسدة خروج الماء عن الطهورية لم يناسب ذلك ، لأن بعض مصالح الماء تبقى بعد كونه خارجاً عن الطهورية ، وإذا حمل على الكراهة كانت المفسدة عامة (١) لأنه يستقذر بعد الاغتسال فيه ، وذلك ضرر بالنسبة إلى من يريد استعماله فى طهارة أو شرب ، فيستمر النهى بالنسبة إلى المفاسد المتوقعة ، إلا أن فيه حمل اللفظ على المجاز ، أعنى حمل النهى على الكراهة . فإنه حقيقة فى التحريم

*

٦ — الحديث السادس : عن أبى هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال « إذَا شَرِبَ الْكَلْبُ (٢) فى إناء

ذلك ، لحمله على التحريم لأجل زوال بعض منافعه ، وإهمال غيرها غير مناسب لأنه ملاحظة لأحد المنافع دون غيرها ، ولا وجه لإيثاره مع أن غير تلك المنفعة أكثر . وقد يقال : وجه ذلك أنها لما كانت يتقرب بها الى الله تعالى وتستعمل لمراعاة مناجاته كانت هى الملاحظة دون غيرها ، كما يرشد اليه تخصيصه صلى الله عليه وآله وسلم لمنع الوضوء أو الغسل فيه دون غيرهما من منافعه

(١) قوله « كانت المفسدة عامة » أقول : أى كانت العلة للنهى عامة لأنواع الانتفاع ، فانه يستقذر الانتفاع به بعد الاغتسال فيه . وقوله « فيستمر النهى » أى يشمل النهى أنواع الانتفاعات ، ولكنه عارض هذا الوجه حمل النهى على خلاف أصله

الحديث السادس : (٢) قوله « اذا شرب الكلب .. الخ » أقول : حديث أبى هريرة « إذا شرب الكلب » الحديث . قال الزركشى « إذا لغب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعاً » ولمسلم « أولاهن بالتراب » انتهى . هكذا رأيته فى نسخة عليها خط المصنف ، وإنما رواه البخارى بلفظ « شرب » ، ورواه مسلم بهما أيضا ، وروى « ولغ » أيضا . وأشار ابن عبد البر والإسماعيلى وغيرهما الى أن الجمهور على رواية « ولغ » وهو الذى يعرفه أهل اللغة . انتهى . قلت : هذا اللفظ أى « لغب » لم يذكره

أَحَدِكُمْ(١) فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً » ولمسلم « أُولاَهُنَّ بِالتُّرابِ »

وله فى حديث عبد الله بن مُغَفَّل : أن رسول الله ﷺ قال « إذا وَلَغَ الكَلْبُ فى الإناءِ فاغْسِلُوهُ سَبْعاً وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرابِ »

غير الزركشى عن نسخ العمدة ، ولم يذكره الحافظ ابن حجر مع كثرة ما تتبع ما فى العمدة . والذى ذكره أنه فى البخارى بلفظ « شرب » ومثله فى الموطأ . قال : المشهور عن أبى هريرة من رواية جمهور الصحابة « إذا ولغ » وهو المعروف فى اللغة ، يقال ولغ يلغ بالفتح فيهما إذا شرب بطرف لسانه . وقال ثعلب : هو أن يدخل لسانه فى الماء وغيره من كل مائع فيحركه . زاد ابن دُرستويه : شرب أو لم يشرب . وقال مكى : فان كان غير مائع يقال : لغته . وقال المطرزى : فان كان فارغا يقال لحسه . والشرب أخص من الولوغ فلا يقوم مقامه ، ومفهوم الشرط فى قوله « اذا ولغ » يقتضى قصر الحكم على ذلك . انتهى . نعم وفى القاموس : الكلب ولغ . فقد ثبت هذا اللفظ لغة بمعنى اللفظ الذى فى الصحيح ، فاذا ثبت عن عبد الغنى مؤلف العمدة فيحمل على ثبوت رواية له بذلك ولا نكارة . فقول الزركشى : المعروف عند أهل اللغة ولغ ، كأنه يريد الأكثر عندهم

(١) قوله « إناء أحدكم » أقول : الإضافة ملغى اعتبارها هنا ، لأن الطهارة لا تتوقف على ملكه ، وكذا قوله « فليغسله » لا يتوقف أن يكون هو الغاسل ، قاله الحافظ ابن حجر . قال : وزاد مسلم والنسائى فى هذا الحديث « فليرقه » وهو يقوى القول بأن الغسل للتنجيس اذ المراق أعم من أن يكون ماء أو طعاما ، فلو كان طاهراً لم يؤمر بإراقته للنهى عن إضاعة المال . إلا أنه نقل الحافظ عدم صحة هذه اللفظة عن الحفاظ . وقال ابن عبد البر : لم يذكرها الحفاظ من أصحاب الأعمش . وقال ابن منده : لا يعرف عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم بوجه من الوجوه . قال الحافظ : إلا أنها قد صحت بإسنادها الى أبى هريرة موقوفا . قلت : يأتى للشارح أنها صحيحة ،

فيه مسائل . الأولى : الأمر بالغسل ظاهر فى تنجيس الإناء[١] . وأقوى من هذا الحديث فى الدلالة على ذلك الرواية الصحيحة[٢] ، وهى قوله ﷺ : « طهور إناء أحدكم - إذا ولغ فيه الكلب - أن يغسله سبعاً » فإن لفظة « طهور » تستعمل إما عن الحدث ، أو عن الخبث . ولا حدث على الإناء بالضرورة[٣] ، فتعين الخبث[٤] . وحمل مالك هذا الأمر على التعبد ، لاعتقاده طهارة الماء والإناء[٥] . وربما رجحه

وهى فى مسلم وشرح عليها النووى وقال : الأمر بإراقته متفق عليه عندنا ، لكن هل الإراقة واجبة لعينها أم لا تجب إلا إذا أراد استعمال الماء ؟ فيه خلاف . فقيل : تجب فوراً ، وقيل : لا تجب إلا إذا أراد الاستعمال قياساً على سائر النجاسات ، فانه لا يجب إراقتها بلا خلاف . قلت : الأصل فى المسألة هل الواجبات على الفور أم لا ؟ فلا وجه لتفريق أحكام النجاسات بالتخصيص لهذه بل كل هذا على أصله فى الأصول

(١) قوله « ظاهر فى تنجيس الإناء » أقول : لا للتعبد لما سيقرره فى ذلك . قال الحافظ : إذا كان الأمر للتنجيس يجرى الحكم فى القليل من الماء دون الكثير

(٢) قوله « الرواية الصحيحة » أقول : هى فى مسلم بهذا اللفظ إلا أنه بلفظ « سبع مرات » مضافاً لا منكراً . قال النووى فى شرحه : الأظهر فيه ضم الطاء[١] ويقال فتحها

(٣) قوله « بالضرورة » أقول : إذ الأحداث على المكلف المخاطب بمثل قوله تعالى ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾

(٤) قوله « فتعين الخبث » أقول : هو النجس . قال النووى : فان قيل المراد الطهارة اللغوية فالجواب إن حمل اللفظ على حقيقته الشرعية مقدم على حمله على اللغوية

(٥) قوله « لاعتقاده طهارته » أقول فى شرح مسلم : إن فى مذهب مالك أربعة أقوال : طهارته ونجاسته وطهارة سؤر المأذون فى اتخاذه دون غيره ، وهذه الثلاثة

---

(١) يشير الى حديث « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً إحداها بالتراب » فمن قرأها بالضم أراد الفعل ، ومن قرأها بالفتح أراد التطهير

أصحابه بذكر هذا العدد المخصوص(١) ، وهو السبع ، لأنه لو كان للنجاسة لاكتفى فيها بما دون السبع ، فإنه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة وقد اكتفى فيها بما دون السبع . والحمل على التنجيس أولى(٢) . لأنه متى دار الحكم بين كونه تعبداً ، أو معقول المعنى ، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى ، لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى

عن مالك ، والرابع عن عبد الملك بن الماجشون المالكى أنه يفرق بين البدوى والحضرى . انتهى . وكأن الشارح ما ثبت عنده عن مالك إلا الأول ، وقد ذكر الحافظ الأقوال هذه وردها

(١) قوله « هذا العدد المخصوص » أقول : أى المخصوص بالسبعية ، فانه قد سلف من الأدلة على ندبية غسل اليدين عند الاستيقاظ ذكر العدد ، فانه سلف عن الحافظ ابن حجر أن التقييد بالعدد فى غير النجاسة العينية يدل على الندبية ، إلا أن من قال هو نجس قال هى عينية ، وأما سبعيته فانه كما قرره الشارح بأنه ليس بأغلظ من العذرة ، ولم يعتبر فى ازالتها عدداً أصلا ، فقوله « قد اكتفى فيها بدون السبع » فيه إيهام أنه اعتبر فيها عدد

(٢) قوله « والحمل على التنجيس أولى » أقول : هو رد على المالكية بأنه إذا دار الحكم بين كون علته التعبد أو معقولية المعنى حمل على الثانى لكثرته وندرة الأول ، فيكون إلحاقاً للفرد المتنازع بالأعم الأغلب ، اذ الأحكام المعقولة المعنى أكثر . وأقول : دعوى كثرة ذلك ممنوع ، فان الأحكام التعبدية أكثر ، ولنفرضه فى مسألة أحكام الصلاة من تعيين أعدادها وانقسامها الى ثنائية وثلاثية ورباعية وتعيين أوقاتها وجعل كل عدد لوقت وتعيين أذكارها وأعدادها ومحالها . وكذلك الوضوء من تعدد أحكامه كالتثليث والاقتصار على الأعضاء المعروفة وغسل بعضها ومسح بعض . وكذلك الزكاة من تعيين الأجزاء المعروفة من الأموال والتفرقة بين الأجزاء المأخوذة ، فيؤخذ من النقد كذا ومن الإبل كذا ومن البقر كذا وتوقيت الأخذ . وأما الحج فكل أحكامه تعبدية . وبالجملة فالأحكام المعقولة المعنى قليلة جداً بالنسبة الى مقابلها ، والعبودية فى الامتثال بالتعبدية أظهر منها فى المعقولة من معقولة المعنى ،

وأما كونه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة ، فممنوع عند القائل بنجاسته ، نعم

لأنه انقياد لمحض الأمر ، وان كانت تلك لربطها بالمعانى تقبل عليها النفوس زيادة إقبال ، لكن تلك أتم . ولذا كانت عبادته لا خوفاً من ناره ولا رغبة فى جنته أبلغ من عبادته للأمرين ، وأعرق فى رسوخ قدم المعامل لله تعالى على ما قيل ، وان كنا قد كتبنا رسالة فى خلاف ذلك . وقد بسطنا هذا القول بعض البسط فى رسالتنا فى الربا ، لأنه أخذ الناس هذه القاعدة مسألة ، وليس المراد من المعانى المعقولة إلا ما قادت النصوص ولو ظاهره إلى عللها وبواعثها لا ما يمكن تتبعه بالتبخيت والتخمين ، فانه لا يبقى شىء أو لا يكاد إلا وأمكن التبخيت لعلته ، لكنه تهجم على الجناب المقدس وهجوم على تعليل أحكامه بلا ثبت ، كما وقع لبعض المتأخرين لهذا الشأن فأتى بما تمجه الأسماع . وأما لفظة « طهور » فلك أن تقول : أريد بها الغسل من إطلاق الأخص على الأعم بقرينة ذلك الغسل فى الرواية الأخرى وان جاز العكس ، لكن لم يقم الدليل على النجاسة ، وحمل الغسل على الطهور فرع ثبوت ذلك . وفى فتح البارى : وأجيب بمنع الحصر لأن التيمم لا يرفع الحدث ، وقد قيل له طهور المسلم ، ولأن الطهارة تطلق على غير ذلك كقوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم بها ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « السواك مطهرة الفم » وأجاب عن الأمرين . قلت : وهنا فوائد توجد عن القولين من كونه تعبدياً أو لا : الأولى أن من قال إن الحكم تعبدى يقول لا يعدى الحكم إلى ما لا يسمى ولوغاً ، كما إذا مس الكلب ثوباً أو جسداً أو متاعاً أو عض (١) برطوبة يديه بساطاً أو ثوبا . الثانية من قال بالتعبد يخرج كل مالا يسمى إناء كسعة (٢) من الأرض (٣) انسان مثلا . الثالثة من قال إنه للتعبد قال عنده أنه لو أدخل الكلب جزءاً من أجزائه كاليد والرجل وغيرهما فلا يجرى الحكم فى هذا ، ومن قال بالنجاسة أجرى الحكم فى هذه . المسألة الرابعة =

---

(١) بياض بالاصل . ولعل الساقط : أو وطىء

(٢) كذا ولعله كبقعة (٣) بياض بالاصل

ليس بأقذر من العذرة [1] ، ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار

= إذا ولغ كلب فى إناء مرتين فأكثر فهل يغسل لكل مرة سبعا أم تكفى غسلة واحدة للمرتين ؟ فيه اختلاف عن أصحاب الشافعى ، فعند أبى سعيد الأصطخرى أنه يغسل لكل ولوغ سبعا وتنفرد كل مرة باستحقاق السبع لها ، فإن ولغ مرتين غسل أربع عشرة مرة . وعند أبى سريج وغيره أنه يغسل سبعا من جميع ولوغه . الخامسة إذا ولغ جماعة كلاب فى إناء فهل يغسل لكل سبعا أو للجميع سبعا ؟ فيه اختلاف عند الشافعية والمالكية . وجمع الماوردى بين المسألتين وحكى فيها ثلاثة أقوال : ثالثها أنه إن كان تكرار الولوغ من كلب واحد اكتفى فيه بسبع ، وان كان من كلاب وجب أن يفرد كل ولوغ كلب بسبع ، وقال : ولا أعرف بينهما فرقا . والأصح قول ابن سريج ، وعلله الماوردى أن الأحداث ربما يداخل بعضها فى بعض كان يداخل الولوغ اعتباراً بسائر النجاسات . قال الشارح ابن دقيق العيد : وهذا التعليل يرفع الى أمر خارج عن اللفظ الذى ورد فيه الحديث ورجوعا الى القياس . السادسة من قال غسله تعبداً فيناسبه إيجاب غسل الإناء على الفور ، وفى كلام بعض المالكية بنى ذلك على أن الأمر المطلق يقتضى الفور . قال الشارح : وقد تدل عليه الفاء أو الظرفية التى تدل عليها إذا مع أن العامل فيها الفعل الذى بعدها ، فيقتضى الأمر بالغسل المذكور عند الولوغ ، فنخرج عنه ما لا يمكن اعتباره وهو حال الولوغ تحقيقا ، ويبقى فيما عداه بحسب الإمكان ، والمشهور عن مذهب المالكية أنه لا يجب إلا عند قصد الاستعمال انتهى . مأخوذ من شرح الإلمام للشارح ببعض تصرف فيه

(١) قوله « ليس بأقذر » أقول : الظاهر أن غلظية النجاسة ناشئة عن استقذارها ، فما كان أقذر كان أغلظ ، إذ دعوى الأغلظية بغير هذا إنما تكون بنص على أن هذا أغلظ وهذا أخف ، ولم يوجد ذلك ، فقوله « ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار » محل نظر ، وكأنه لذلك قال « وأيضا » فانه فى قوة سلمنا أنه لا تظهر زيادة التغليظ فى نجاسة فم الكلب ، فقد عقلنا المعنى الذى لأجله أمر بالغسل من ولوغه وهو التنجيس بما قررناه من لفظ طهور ولإلحاقه بالأعم الأغلب فنقول بأن الغسل

وأيضا ، فإذا كان أصل المعنى معقولا قلنا به ، وإذا وقع فى التفاصيل ما لم يعقل اتبعناه فى التفصيل ، ولم ينقص لأجله التأصيل . ولذلك نظائر فى الشريعة ، فلو لم تظهر زيادة التغليظ فى النجاسة لكنا نقتصر فى التعبد على العدد ، ونمشى فى أصل المعنى على معقولية المعنى

المسألة الثانية : إذا ظهر أن الأمر بالغسل للنجاسة (١) : فقد استدل بذلك على نجاسة عين الكلب ؛ ولهم فى ذلك طريقان :

من ولوغه للتنجيس ، وأما كونه سبعا فتعبد ، وهذا مراده من قوله « وإذا وقع فى التفصيل — وهو تفصيل كمية الغسلات — مالا يعقل » فان سبعية الغسلات لا تعقل لكن تتبعه « ولا ينقص التأصيل » وهو معقولية معنى أصل الغسل ، بل نقتصر على أن الحكم تعبدى فى عدد الغسلات ، وليس هذا ببدع ، بل له نظائر فى الشريعة كإيجاب الزكاة مواساة للفقراء من الأغنياء ، وتفاصيل تلك الواجبات لا يعقل معناها ، وليس مثلنا بالزكاة كمسألة الولوغ حيث ادعى معقولية التأصيل وعدم معقولية التفاصيل فانا نمنعه فى مسألة الولوغ ، بخلاف مسألة الزكاة فقد نص الشارع على علة الإيجاب الذى هو التأصيل وهو مواساة الفقراء ، ولم تعقل علة التفاصيل ، فما سقناه هنا من الكلام إنما هو بيان لمراد الشارح ، وحل لعبارته ، وإلا فالحق ما سمعته من نص مذهب مالك

(١) قوله « أن الأمر بالغسل للنجاسة » أقول : ومن قال إنه للتعبد يقول إنه لا ينجس عين الكلب . وقوله « فانه جزء من فه » فيه تسامح لأنه عرق فمه كما يأتى ، والعرق ليس جزءاً من البدن ، نعم متحلب منه كسائر فضلاته . وقوله إن « فمه أشرف ما فيه » يحتاج الى دليل ، بل لو قيل بأنه خبيث لأن فمه محل استعمال النجاسات أكلا . انتهى والحمد لله . ثم لا يخفى أن فمه ما نجس فى هذا التقرير إلا لنجاسة لعابه ، ولعاب فمه مختص بفمه فيختص التنجيس بالفم ، ولا أولوية لبقية بدنه لأنه لم يتصل به لعاب فمه ، وان قيل : أراد أن اللعاب عرق ، وقد نجس فمه فعرق بدنه كذلك ، قلنا : هذا الوجه الثانى بعينه ، فتدبر

أحدهما : أنه إذا ثبتت نجاسة فمه من نجاسة لعابه ، فإنه جزء من فمه ، وفمه أشرف ما فيه ، فبقية بدنه أولى

الثانى : إذا كان لعابه نجسا — وهو عرق فمه — ففمه نجس ، والعرق جزء متحلب من البدن ، فجميع عرقه نجس ، فجميع بدنه نجس ، لما ذكرناه من أن العرق جزء من البدن

فتبين بهذا : أن الحديث إنما دل على النجاسة فيما يتعلق بالفم ، وأن نجاسة بقية البدن بطريق الاستنباط

وفيه بحث[1] ، وهو أن يقال : إن الحديث إنما دل على نجاسة الإناء بسبب الولوغ . وذلك قدر مشترك بين نجاسة عين اللعاب وعين الفم ، أو تنجسهما باستعمال النجاسة غالبا . والدال على المشترك لا يدل على أحد الخاصين ، فلا يدل الحديث على نجاسة عين الفم ، أو عين اللعاب . فلا تستقيم الدلالة على نجاسة عين الكلب كله

وقد يعترض على هذا[2] بأن يقال : لو كانت العلة تنجيس الفم أو اللعاب — كما

---

(١) قوله « وفيه بحث » أقول : فى الاستنباط المذكور لأنه مبنى على نجاسة عرقه ، والحديث لم يدل إلا على نجاسة الإناء بولوغه ، وهو يحتمل أنه لنجاسة عين لعابه أو عين فمه أو لأنهما مظنة النجاسة لمباشرتهما النجاسة غالبا ، وما دل على أمرين مشتركين لا يدل على خاص من الأمرين كعين اللعاب أو عين الفم فلا يتم الاستنباط

(٢) قوله « وقد يعترض على هذا » أقول : أى على ثبوت نجاسة فم الكلب أو عرقه الذى استنبط منه نجاسة عين الكلب ، فالبحث الأول مبنى على تسليم ثبوت نجاسة أحد الأمرين ، وهذا دفع لذلك بأنه لو تم ما ادعيتم لزم أحد أمرين : تخصيص عموم الأمر بالغسل لما ولغ فيه الكلب ، وثبوت الحكم وهو الغسل دون علته وهى النجاسة . وذلك لو فرض تطهير فم الكلب بأى مطهر كان ، ولو بحبسه فى محل يعلم منه أنه لا يباشر نجاسة فيه ـ وهو مراده بقوله أو بأى وجه كان ـ ثم ولغ ، فاما أن يقال يجب غسل ما ولغ فيه فيثبت الحكم وهو وجوب الغسل بدون علته وهى النجاسة ،

أشرتم إليه — لزم أحد أمرين : وهو إما وقوع التخصيص فى العموم ، أو ثبوت الحكم بدون علته . لأنا إذا فرضنا تطهير فم الكلب بماء كثير أو بأى وجه كان ، فولغ فى الإناء ، فإما أن يثبت وجوب غسله أو لا . فإن لم يثبت وجب تخصيص العموم ، وإن ثبت لزم ثبوت الحكم بدون علته ، وكلاهما على خلاف الأصل

والذى يمكن أن يجاب به [1] عن هذا السؤال ، أن يقال : الحكم منوط بالغالب ، وما ذكرتموه من الصورة نادر ، لا يلتفت إليه . وهذا البحث [2] إذا انتهى إلى هنا يقوى قول من يرى أن الغسل لأجل قذارة الكلب

أو يقال لا يجب فيخص الحكم ، والتخصيص وثبوت الحكم بدون علة خلاف الأصل . هذا مراد الشارح المحقق . قلت : إلا أنه لا يخفى أن هذا الاعتراض لا يجرى إلا على القول بأن النجاسة للفم لاستعمال النجاسة ، لأن النجاسة للعاب نفسه ، ولأن تنجيس الفم بلعابه ، اذ لا يتصور تطهير الفم عنه ، فان البلة الكائنة فى الفم لا تنفصل عنه ما دام صاحبه حياً ، وكونه لعين الفم لا يتصور فيه تطهير ، فالاعتراض وارد على تقدير صورة من ثلاث : إذ نجاسة الفم إما لعينه ، أو لأجل لعابه ، أو لاستعماله النجاسة . ولا يتصور الاعتراض والفرض المذكور إلا على التقدير الأخير

(١) قوله « والذى يمكن أن يجاب به » أقول : خلاصته أن إيجاب الغسل إذا كانت علته ما ذكر من ملابسة الفم للنجاسة فالمذكور من النقض بالصورة النادرة لا يخل بالحكم ولا يلتفت اليها . قلت : ولك أن تقول : سلمنا صحة الاعتراض واطراده ، فهو يدل على أن الأمر بالغسل ليس علته ما ذكر من تنجيس الفم باستعمال النجاسة ، بل أحد الأمرين الأخيرين

(٢) قوله « وهذا البحث » أقول : مراده من قوله « وفيه بحث » لأنه ظهر ضعف كون العلة التنجيس على أحد الثلاثة التقادير ، وإذا لم يكن ذلك قوى أنه أمر تعبدى للاستقذار ، إلا أن يقال لا ينافى الاستقذار ، لأن التعبد فى كونه واجباً ، والاستقذار لا يقتضى الا ندب الغسل لا وجوبه

المسألة الثالثة : الحديث نص فى اعتبار السبع فى عدد الغسلات . وهو حجة على أبى حنيفة (١) فى قوله : يغسل ثلاثاً

---

(١) قوله « وهو حجة على أبى حنيفة » أقول : قال الحافظ ابن حجر فى الفتح : اعتذر له الطحاوى وغيره منهم بأمور : منها كون رواية أبى هريرة أفتى بثلاث غسلات فثبت بذلك نسخ السبع ، وتعقب بأنه يحتمل أنه أفتى بذلك لاعتقاده ندبية السبع لا وجوبها ، أو كان نسى ما رواه . ومع الاحتمال لا يثبت به النسخ . وأيضا فانه قد ثبت أنه أفتى بالغسل سبعاً ، ورواية من روى عنه موافقة فتواه لروايته أرجح من رواية من روى عنه مخالفتها من حيث الإسناد والنظر : أما النظر فظاهر ، وأما الإسناد فرواية فتواه بالسبع من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه ، وهذا من أصح الأسانيد . وأما رواية فتواه بالثلاث فمن رواية عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عنه ، وهى دون الأولى فى القوة بكثير . ومنها أن العذرة أشد فى النجاسة من سؤر الكلب ولم تقيد بالسبع ، فيكون الولوغ كذلك من باب الأولى . وأجيب بأنه لا يلزم من كونه أشد منه فى الاستقذار أن لا يكون أشد منها فى تغليظ الحكم . قلت : وقد تقدم لنا قريباً مناقشة فى ذلك . ثم قال : وبأنه قياس فى مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار . ومنها دعوى أن الأمر بذلك كان عند الأمر بقتل الكلاب ، فلما نهى عن قتلها نسخ الأمر بالغسل . وتعقب بأن الأمر بالقتل كان فى أوائل الهجرة ، والأمر بالغسل متأخر جدا ، لأنه من رواية أبى هريرة وعبد الله بن مغفل وقد ذكر أنه سمع النبى صلى الله عليه وآله وسلم يأمر بالغسل وكان إسلامه سنة سبع كأبى هريرة ، بل سياق مسلم ظاهر فى أن الأمر بالغسل كان بعد الأمر بقتل الكلاب . قلت : ولو ثبت هذا العذر لقضى بأنه لا غسل أصلا لما ولغت فيه ، لأنه لا تسبيع ، والمدعى الأخير دون الأول . ثم قال : ومنها إلزام الشافعية بثمان غسلات عملا بظاهر حديث عبد الله بن مغفل الذى أخرجه مسلم ولفظه « وعفروه الثامنة بالتراب » وفى لفظ أحمد بالتراب . وأجيب بأنه لا يلزم من كون الشافعية لا يعلمون بحديث عبد الله بن مغفل أن يتركوا هم العمل بالحديث أصلا ورأساً ، لأن اعتذار

المسألة الرابعة : فى رواية ابن سيرين زيادة « التراب[١] » ، وقال بها الشافعى وأصحاب الحديث . وليست فى رواية مالك هذه الزيادة ، فلم يقل بها[٢] . والزيادة من الثقة مقبولة . وقال بها غيره

المسألة الخامسة : اختلفت الروايات فى غسلة التتريب ، ففى بعضها « أولاهن » ، وفى بعضها « أخراهن[٣] » ، وفى بعضها

الشافعية عن ذلك إن كان متجهاً فذاك ، وإلا فكل من الفريقين ملوم فى ترك العمل به ، قاله ابن دقيق العيد . ويأتى فى المسألة السادسة ذكر عذر الشافعية عن القول بالثامنة

(١) قوله « فى رواية ابن سيرين زيادة التراب » أقول : قال الحافظ : لم يقع فى رواية مالك التتريب ولم يثبت فى شىء من الروايات عن أبى هريرة إلا عن ابن سيرين . على أن بعض الصحابة لم يذكره ، ورووا أيضاً عن الحسن وأبى رافع عند الدارقطنى وعبد الرحمن والد السدّى[١] عند البزار . قلت : ولذا قال الشارح المحقق « وفى رواية ابن سيرين »

(٢) قوله « فلم يقل بها » أقول : قال القرافى منهم : قد صحت فيه الأحاديث . فالعجب منهم كيف [لم] يقولوا بها فى بعضها « أولاهن » . أقول : هو لفظ مسلم وغيره من رواية هشام بن حسان عن ابن سيرين ، وهى رواية الأكثر ، وكذا فى رواية أبى رافع عند الدارقطنى ، وكذا قال سعيد بن بشر عن قتادة « أولاهن » أخرجه الدارقطنى ، وقال أبان عن قتادة : السابعة ، أخرجه أبو داود ، فاختلف على قتادة

(٣) قوله « وفى بعضها أخراهن » أقول : لم يذكرها الحافظ إلا أن رواية أبان عن قتادة « السابعة » توافقها من حيث المعنى على إسقاط الثامنة ، أو حمل الأخروية

---

(١) هو السدى الكبير ، ضعيف فى الحديث جيد فى التفسير . واسمه اسماعيل

« إحداهن[٤] » والمقصود عند الشافعي وأصحابه حصول التتريب في مرة من المرات ، وقد يرجح كونه في الأولى[٢] بأنه إذا ترب أولا ، فعلى تقدير أن يلحق بعض

بالإضافة الى ما قبلها وإنما ذكر [١] الشافعي عن سفيان عن أيوب عن ابن سيرين « أولاهن أو أخراهن »

(١) قوله « وفي بعضها إحداهن » أقول : هي من رواية السدّي عند البزار وكذا في رواية هشام بن عروة عن أبي الزناد عنده[٢]. قال الحافظ ابن حجر : وطريق الجمع بين هذه الروايات أن يقال إحداهن مبهمة وأولاهن معينة ، وان كانت في نفس الخبر فهي للتخيير ، فمقتضى حمل المطلق على المقيد أن يحمل على أحدهما على أن فيه زيادة على الرواية المعينة وهو الذي نص عليه الشافعي في الأم والبويطي وغيره وذكره ابن دقيق العيد والسبكي بحثاً وهو منصوص كما ذكرنا ، وان كانت شكا من الراوي فرواية من عين ولم يشك أولى من رواية من أبهم أو شك ، فيبقى النظر في الترجيح بين رواية أولاهن ورواية السابعة ، ورواية أولاهن أرجح من حيث الأكثر والأحفظية ومن حيث المعنى أيضا لأن تتريب الآخرة يحتاج الى غسلة أخرى لتنظيفه ، ونص الشافعي في [رواية] حرملة [٣] على أن الأولى أولى . انتهى

(٢) قوله « وقد يرجح كونه في الأولى » أقول : قال النووي في شرح مسلم : الأفضل أن تكون غسلة التراب غير الأولى . انتهى . ولا أدري ما وجهه . ثم هذا الوجه الذي رجح به الشارح الأولى هو الذي أشار اليه الحافظ ابن حجر فيما نقلنا آنفاً من قول الشافعي في حمله ، ومراد الشارح أنه لو غسل جزء من الإناء الذي ولغ فيه الكلب حتى طهر فكانت غسلة التتريب أولا ثم غسل الجزء الثاني منه مثلا

---

(١) بياض بالاصل . والظاهر أن الكلام موصول

(٢) أي عند البزار . واسمه عمرو بن عبد الخالق ، له مسند أجاد فيه الإخراج توفي عام ٢٩٢

(٣) هو حرملة بن يحي التجيبي المصري صاحب الشافعي توفي سنة ٢٤٣

المواضع الطاهرة رشاش بعض الغسلات لا يحتاج إلى تتريبه ، وإذا أخرت غسلة

فأصاب رشاش هذا الذى غسل آخرا الذى غسل أولا فانه ينجسه فيغسل ، لكن لا يحتاج الى تتريبه اذ لا يجب التتريب إلا مرة واحدة ، بخلاف ما لو أخرت غسلة التتريب ثم أصاب الرشاش الجانب الذى طهر وترب فانه لا بد عند غسله من أثر الرشاش من التتريب ، لأن رشاش ما غسل من الولوغ يجب غسل ما أصابه مثل غسله ، فالضمير فى تتريبه فى المحلين عائد الى بعض المواضع الطاهرة فاحتاج الموضع الذى طهر حيث أخر التتريب الى تتريبه مرتين ، فلو قدمت غسلة التتريب لما كان إلى تتريبه ثانية حاجة . هذا ويحتمل أنه أريد ببعض المواضع الطاهرة الطاهرة أصالة لا التى غسلت عن أثر الولوغ ، وأنه لو أصاب الثوبَ الطاهر مثلا رشاش الغسلة الأولى مثلا من السبع فانه يجب غسل موضع الإصابة من الثوب سبعاً ، فان كانت الأولى قد تربت لم يحتج الى تتريب الثوب ، وإلا احتيج اليه ، فيلزم من تتريب الثوب تتريب الإناء ، هذا غاية ما فهمناه من عبارة الشارح المحقق . إلا أنه لا يخفى أنه على التقديرين إن كان حكم رشاش إحدى غسلات الإناء من الولوغ حكم الولوغ فى وجوب التسبيع والتتريب فأنه لا بد من تتريب ما أصابه الرشاش وان ترب الأناء أولا ، لأن هذا الموضع الطاهر الذى أصابه الرشاش يجب تتريبه ولو كان الرشاش متربا ، لأن حكمه حكم ما ولغ فيــــه وهو يجب تتريبه أيضا . وحاصله أنه ينزل هذا الموضع المصاب بالرشاش منزلة إناء ولغ فيه الكلب فيجب تتريبه ، ولا أثر لتتريب الإناء الذى صدر الرشاش عنه . وقد صرح النووى فى شرح مسلم بأنه إذا ولغ الكلب فى ماء قليل أو طعام فأصاب ذلك الماء أو الطعام بدنا أو ثوبا أو إناء آخر وجب غسله سبعا إحداهن بالتراب(١) . انتهى . والظاهر أن رشاش الغسلات كذلك ، وإن لم يكن كذلك فلا غسل منها أصلا ، ولا يتم كلام الشارح ، فتأمل

(١) لم يرد نص فى تتريب غير الإناء ، ولا يصح قياس بقية الأشياء عليه ، إذ العلة خفية فى تتريب الإناء ، وإذا خفيت العلة لم يصح القياس على منطوقها عند الأصوليين

التتريب ، فلحق رشاش ما قبلها بعض المواضع الطاهرة : احتيج إلى تتريبه ، فكانت الأولى أرفق بالمكلف ، فكانت أولى

المسألة السادسة : الرواية التى فيها « وعفروه الثامنة بالتراب » تقتضى زيادة مرة ثامنة ظاهراً ، وبه قال الحسن البصرى [١] ، وقيل : لم يقل به غيره ، ولعله المراد بذلك من المتقدمين . والحديث قوى فيه ، ومن لم يقل به احتاج إلى تأويله بوجه فيه استكراه

المسألة السابعة : قوله ﷺ « فاغسلوه سبعا ، أولاهن - أو أخراهن - بالتراب » قد يدل لما قاله بعض أصحاب الشافعى أنه لا يكتفى بذر التراب على المحل [٢] ، بل لا بد أن يجعله فى الماء ، ويوصله إلى المحل

---

(١) قوله « وبه قال الحسن البصرى » أقول : وبه قال أحمد بن حنبل فى رواية حرب عنه ، ونقل عن الشافعى أنه قال : هو حديث لم أقف على صحته ، ولكن هذا لا يثبت العذر لمن وقف على صحته . واعتذر بعض الشافعية عن العمل به بالاجماع على خلافه ، وفيه نظر . وبعضهم جنح إلى ترجيح حديث أبى هريرة على حديث ابن مغفل ، والترجيح لا يصار اليه مع إمكان الجمع . والأخذ بحديث ابن مغفل يستلزم الأخذ بحديث أبى هريرة دون العكس . والزيادة من الثقة مقبولة . ولو سلكنا الترجيح فى هذا الباب لم نقل بالتتريب أصلا ، لأن رواية مالك بدونه أرجح من رواية من أثبته ، ومع ذلك فقلنا به أخذاً بزيادة الثقة . وذكر النووى فى شرح مسلم أن المراد اغسلوه سبعا واحدة منهن بالتراب مع الماء ، فكان التراب قائما مقام غسلة فسميت ثامنة . وفيه تكلف لا يخفى ، وكأنه الذى أشار اليه الشارح بقوله « فيه استكراه »

(٢) قوله « أنه لا يكتفى بذر التراب على المحل » أقول : فى شرح مسلم للنووى : قال أصحابنا معنى الغسل بالتراب أن يخلط الماء بالتراب حتى يتكدر ، ولا فرق بأن يطرح على التراب أو التراب على الماء أو يأخذ الماء الكدر من موضع فيغسل به ،

ووجه الاستدلال : أنه جعل مرة التتريب داخلة فى قسم مسمى الغسلات ، وذر التراب على المحل لا يسمى غسلا ، وهذا ممكن . وفيه احتمال أنه إذا ذرّ التراب على المحل ، وأتبعه بالماء ، يصح أن يقال : غسل بالتراب(1) ، ولا بد من مثل هذا فى أمره ﷺ فى غسل الميت بماء وسدر ، عند من يرى أن الماء المتغير بالطاهر غير طهور ، إن جرى على ظاهر الحديث فى الاكتفاء بغسلة واحدة ، إذ بها يحصل مسمى الغسل ، وهذا جيد

إلا أن قوله « وعفروه » قد يشعر بالاكتفاء بالتتريب بطريق ذر التراب على

فأما مسح موضع النجاسة بالتراب فلا يجزئ ، فلعل الشارح أشار الى هذا (1)

(١) قوله « أن يقال غسل بالتراب » أقول : لأن الباء للمصاحبة أو الاستعانة ، وقد صدق على هذه الصورة الأمران . وقوله « من مثل هذا » أى ذر التراب وإتباعه بالماء فى الامتثال لأمره صلى الله عليه وآله وسلم بغسل الميت بماء وسدر عند من يرى أمرين أحدهما أن الماء المتغير بالطاهر لا يكون طهوراً ، وثانيهما أنه يكفى للميت غسلة واحدة إذ هى المأمور بها لأن بها يحصل مسمى الغسل ، فلا يصح خلط السدر بالماء كخلط التراب فى غسلة التتريب لأنه بخلطه سلب عنه الطهورية فلم يتم الامتثال ، إذ لا غسل [إلا] بالماء المطهر وإلا لزم غسله ثانيا وهى غير مأمور بها إذ لم نؤمر إلا بغسلة واحدة ، فلا بد حينئذ من ذر السدر أولا على جسم الميت ثم غسله بالماء فقد صدق عليه أنه غسله بسدر ، فكذلك إذا ذر التراب على محل الولوغ ثم أتبعه الماء سمى غسلا بالتراب . هذا تقرير مراده للقائل بالأمرين . ولنا أن نقول : الحديث دليل على أن ما تغير بطاهر لا يسلب الطهورية ، والا لأبان الشارع الكيفية ، فالمقام مقام البيان بأن يقول : ذروا عليه سدراً ثم أفيضوا عليه الماء أو نحو ذلك . فقوله « وهذا جيد » يريد لذلك القائل

---

(١) ظاهر الحديث أن الثامنة بتراب ناشف مستقل عن الماء . وما يدرينا أن هناك أمرا خفيا لا يزيله إلا التراب وحده بعد غسله بالماء سبعاً

المحل ، فإن كان خلطه بالماء لا ينافى كونه تعفيراً لغة ، فقد ثبت ما قالوه[١] ، لـكن لفظة « التعفير » حينئذ[٢] تنطلق على ذر التراب على المحل ، وعلى إيصاله بالماء إليه ،

---

(١) قوله « ثبت ما قالوه » أقول : أى بعض أصحاب الشافعى الذين قالوا لا يكفى ذر التراب على المحل ، فان كان خلطه بالماء كما قلتم لا ينافى تسميته تعفيراً ثبت أنه لا يجزى ذر التراب ، لأنه وان كان به ممتثلا لهذه الرواية لـكنه لا يتم له الامتثال لرواية « فاغسلوه سبعاً أولاهن بالتراب » إذ لا يتم إلا بالخلط كما قلتم ، فالخلط قد تـكفل بالعمل باللفظين معاً

(٢) قوله « حينئذ » أقول : أى لا ينافى خلطه بالماء تسميته تعفيراً ، بل ينطلق على الأمرين : ذره على المحل وإيصاله مصحوباً بالماء اليه ، أى يطلق على كل واحد منهما . والحديث الذى اعتبرت فيه الغسلة بالتراب دل على خلط التراب بالماء وايصاله الى المحل ، وهذا قدر زائد على مسمى مطلق التعفير ، فانه ينطلق على أحد الأمرين : إما ذر التراب أو إيصاله بالماء الى المحل . فإذا تم أن خلطه بالماء لا ينافى كونه تعفيراً فانه ثبت ما قالوه كما قررناه آنفاً . واعلم أن مراده بقوله فذلك أمر زائد على مطلق التعفير أن مطلق التعفير بعد تسليم إطلاقه على الصورتين لصدقه على كل واحدة صدق المشترك على أفراده يقضى بأن أى الصورتين فعلها المـكلف فى غسلة التتريب كاف لأنه صدق عليه بأنه عفره بالتراب ، فاعتبار البعض لصورة معينة هى خلط التراب بالماء ثم إيصاله الى المحل أمر زائد على ما يقتضيه مطلق التعفير على تقـدير شموله للصورتين ، إذ شموله لهما لا يقتضى تعيين واحدة منهما ، فهذه من الشارح إشارة الى أن ذلك البعض عين أمراً من أمرين من غير دليل ، ولا يقال : هذا منه ينافى قوله آنفا إنه إذا ثبت أن خلط التراب بالماء لا ينافى كونه تعفيراً ثبت ما قالوه ، لأنا نقول : هناك أثبت صحة التعفير على هـذه الصورة ، وهنـا أشار الى أنه وإن صح إطلاقه فاشتراطها بخصوصها لا دليل عليه . وقد يجاب بأنه لما عبر فى الرواية الأخرى عن التعفير بالغسل بالتراب ـ والغسل بالتراب لا يصدق إلا على صورة خلطه بالماء لا على صورة الذر ـ حمل التعفير على ذلك كما قررناه آنفا بعد مناقشة . وكأن الشارح

والحديث ـ الذى دل على اعتبار مسمى الغسلة ـ إذا دل على خلطه بالماء وإيصاله إلى المحل به فذلك أمر زائد على مطلق التعفير ، على التقدير الذى ذكرناه من شمول اسم « التعفير » للصورتين معاً ، أعنى ذر التراب وإيصاله بالماء

المسألة الثامنة : الحــــديث عام فى جميع الـكلاب . وفى مذهب مالك قول بتخصيصه بالمنهى عن اتخاذه[1] . والأقرب العموم . لأن الألف واللام إذا لم يقم

لا يرى أن الغسل بالتراب مقيد بما ذكر ، بل يراد مطلقا كاطلاق التعفير صادقاً على الصورتين فلا إطلاق ولا تقييد . وقد أشار الى هذا بقوله « قد يدل » وبقوله « وهذا ممكن » ثم عينه بالاحتمال ، فتدبر

(١) قوله « بالمنهىّ عن اتخاذه » أقول : والذى أذن فى اتخاذه أحد الثـلاثة : كلب الصيد ، أو الزرع ، أو الماشية . وهذا جائز بلا خلاف لحـديث مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم خص منه كلب الصيد وكلب الغنم وكلب الزرع ، وهذه هى الوجوه المخصوصة التى للشارح قريبا . وقال بعضهم : ان التسبيع مخصوص بالـكلب الـكلب[1] ، وان الحـكمة فى الأمر بغسله من جهة الطلب ، لأن الشارع اعتبر التسبيع فى مواضع منه كقوله « صبوا علىّ من سبع قرب » ، وقوله « من تصبح سبع تمرات » . وتعقب بأن الـكلب الـكلب لا يقرب الماء فـكيف نؤمر بالغسل من ولوغه ؟ وأجيب بأنه لا يقرب الماء بعد استحكام الـكلب فيه ، أما فى ابتدائه فلا يمتنع . قال الحافظ : وهذا وان كان فيه مناسبة لـكنه يستلزم التخصيص بلا دليـل ، فالتعليل بالتنجيس أولى . قلت : وقد يجاب عن التعقب بأنه اذا لم يقرب الماء فأنه يقرب غيره من الطعام واللبن ونحوه ، وحكم هذه حكم الماء ، فالأحسن فى الجواب عن أصل الدعوى أنه حمل للحديث على أندر شىء وهو تعليل لفائدة وإلحاق لها بالعدم ، ولأن أمر الشارع بالأحكام الشرعية أكثر من أمره فلا يحمل كلامه على النادر والأندر بلا قرينة قوية

---

(١) الـكلب الـكلـب : هو الذى أصابه داء الـكلب ، وهو تسمم فى لعابه من عضه أصيب به حتى يقضى عليه

دليل على صرفها إلى المعهود المعين ، فالظاهر كونها للعموم ، ومن يرى الخصوص[1] قد يأخذه من قرينة تصرف العموم عن ظاهره ، فإنهم نهوا عن اتخاذ الكلاب إلا لوجوه مخصوصة . والأمر بالغسل مع المخالطة عقوبة يناسبها الاختصاص بمن ارتكب النهى فى اتخاذ ما منع من اتخاذه . وأما من اتخذ ما أبيح له اتخاذه ، فإيجاب الغسل عليه مع المخالطة عسر وحرج ، لا يناسبه الإذن والإباحة فى الاتخاذ . وهذا يتوقف على أن تكون هذه القرينة موجودة عند النهى[*]

المسألة التاسعة : « الإناء » عام بالنسبة إلى كل إناء . والأمر بغسله للنجاسة . إذا ثبت ذلك يقتضى تنجيس ما فيه ، فيقتضى المنع من استعماله . وفى مذهب مالك قول أن ذلك[2] يختص بالماء ، وأن الطعام الذى ولغ فيه الكلب لا يراق ولا يجتنب .

---

(١) قوله « ومن يرى الخصوص » أقول : كالقول الذى فى مذهب مالك ، فقد يأخذه من قرينة ، ذلك أن لام العهد الخارجى إنما تكون للقرائن ، والقرينة أنهم نهوا عن اتخاذ الكلاب إلا الثلاثة التى أذن فيها ، فإيجاب الغسل على من أذن له حرج لا يناسبه الإذن والإباحة ، والمرتكب لاتخاذ ما نهى عنه يناسبه إيجاب الغسل سبعاً عقوبة له لارتكابه النهى . فهذه قرينة قادت الى تخصيص التسبيع بمن اتخذ ما نهى عنه ، وذلك يحتاج الى ثبوت تقدم النهى عن الاتخاذ على الأمر بالغسل . وفى نسخة من شرح العمدة « عند النهى » عوض عن قوله « عند الأمر بغسل الاناء » والأولى أولى . قلت : ثم لا يخفى أن غاية هذه القرينة أنه لا يغسل من ولوغ الكلب ما أذن فى اتخاذه ، ويغسل من اتخذ ما نهى عنه . بقى قسم ثالث وهى الكلاب التى لم يؤذن فيها ولا اتخذها أحد كأكثر الكلاب الوارده على الأخبية وبيوت الشعر وغيرها

(٢) قوله « أن ذلك » أقول : أى التنجيس أو المنع من الاستعمال يختص بالماء . وقوله « أن الطعام الخ » يؤيد كون الإشارة الى المنع من الاستعمال ، إذ الممنوع من استعماله يراق ، إلا أن هذا ينبنى على أن مالكاً يقول إن الأمر بالغسل للتنجيس ، =

(*) فى الطبعة المنيرية : عند الأمر بغسل الإناء

= والذى تقدم أول البحث أنه قائل إنه تعبدى ، فيحتمل أن هذا القول لبعض أتباع مذهبه كما أشار اليه بقوله « وفى مذهب مالك قول الخ » قد شرح الشارح للألمام أنه قال فى المأذونة إنه لا يغسل الاناء المأذون إناء الطعام . قال الشارح : وقد وجه ذلك بأمرين : أحدهما أنه مبنى على تخصيص العام بالعرف ، والعرف أن الطعام مصون عن الكلاب محفوظ عنها بعزته عند العرب ، فلا يكاد الكلب يصل إليه والى آنية الماء ، فيقيد اللفظ بذلك . الثانى أن فى الحديث « فليرقه » والطعام لا تجوز إراقته لحرمته ، ولنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن إضاعة المال . ووجه ثالث وهو أن يقال : هو عام فى الأوانى مطلق فى أحوالها ، عملنا به فيما إذا كان فيها الماء ، والمطلق إذا عمل به مرة كفى فى تأدى الواجب فلا تبقى حجة فى إناء الطعام . والجواب عن الأول أن الراجح فى الأصول عدم التخصيص بالعرف ، وعن الثانى بأن عموم الأمر بالإراقة يقتضى إراقة الطعام وتحريم إراقته بعد الأمر بها . وقوله « إنه إضاعة مال » [1] يبنه عند القائل بنجاسته . قلت : إلا أن هذا لا يتم عند مالك ، لأنه عنده غير نجس ، فما عينه باقية فهو منهى عن إضاعته . ولكنه يرد عليه القول بإراقة الماء ، فان الماء مال قطعا سيما ما قد نقله مالكه وصار فى إنائه ، بل قد يكون عند العرب فى البادية أعز من الطعام فى بعض الأحيان ، فحيث قال مالك بإراقة الماء بعد الولوغ فيه مع كونه طاهراً ومالا فلا عذر له عن القول بإراقة الطعام وان كان تحكماً . وأما الوجه الثالث فلم يتكلم على رده ابن دقيق العيد . وأقول : قد يقال إذا كان عاماً فى الأوانى مطلقاً فى أحوالها فما بالكم عينتم العمل به فى آنية الماء دون آنية الطعام ؟ بل المطلق لا يتعين فرد من أفراده ما [لم] يصدق عليه بأعماله فيه دون غيره . ثم عندى أن الأقرب فى العذر لمالك فى عدم إراقة الطعام [و] نفى القول بأنه تعبد أن لفظ ولغ لا يكون إلا فى الشراب لغة ، فانه قال ابن دقيق العيد فى شرحه المذكور ما لفظه : ولغ الكلب فى الإناء يلغ بفتح اللام فى الماضى والمستقبل الولوغ إذا شرب بطرف لسانه . ونقل عن القاضى أبى بكر بن العربى : الولوغ للكلاب والسباع

---

(١) بياض بالأصل

وقد ورد الأمر بالإراقة مطلقا فى بعض الروايات الصحيحة (١)

المسألة العاشرة : ظاهر الأمر الوجوب . وفى مذهب مالك قول أنه للندب (٢) ، وكأنه لما اعتقد طهارة الكلب ـ بالدليل الذى دله على ذلك ـ جعل ذلك قرينة صارفة للأمر عن ظاهره من الوجوب إلى الندب . والأمر قد يصرف عن ظاهره لدليل

المسألة الحادية عشرة : قوله « بالتراب » يقتضى تعينه (٣) . وفى مذهب الشافعى

كالشرب لبنى آدم . قال أبو عبيد : الولوغ بضم الواو إذا شرب ، فان كثر ذلك فهو بفتح الواو . انتهى . إذا عرفت هذا فأكل الكلب من الطعام لا يوجب نجاسته عند مالك ولا إراقته على ما أفاده اللفظ لغة . والله أعلم

(١) قوله « فى بعض الروايات الصحيحة » أقول : تقدم عليها بما يفيد أنه لم يصح رفع لفظ الإراقة

(٢) قوله « فى مذهب مالك قول أنه للندب » أقول : مع قول مالك : إن الأمر بالغسل تعبدى دليل على أن التعبدى يجرى فى الندب كما يجرى فى الوجوب

(٣) قوله « يقتضى تعينه » أقول : قال النووى فى شرح مسلم : ولا يقوم الأشنان والصابون ولا غيرهما مقام التراب على الأصح ، ولا يحصل الغسل بالتراب المتنجس ، والشارح قد قوى هذا الوجه الأصح ، وضعف ما ذكروه بأربعة أوجه : الأول أن النص ورد « بالتراب » واحتمل التنصيص عليه أنه لمعنى ، والمعنى هو ما سيشير اليه من كونه أحد المطهرين فلم يجز إلغاء النص واطراح ما عينه . والثانى أن قولهم المراد زيادة التنظيف وهى حاصلة بالصابون كحصولها بالتراب ، وهذا يعارضه معنى آخر اعتبر فى التراب لا يوجد فى الصابون مثلا هو الجمع بين مطهرين . والثالث أن هذه المعانى المستنبطه بمجرد المناسبة لا بأشارة نص ولا ما يشابهه ، فانها ليست من الأمور القوية التى تثمر الظن للناظر ، إذ غايتها تخمين وتبخيت ، فاذا وقعت فى المعنى الذى يدار عليه الحكم الاحتمالات فاتباع النص هو الصواب . والرابع أن المعنى المستنبط إذا عاد على النص بالإبطال فانه مردود عند جميع الأصوليين لانه

قول ـ أو وجه ـ أن الصابون والأشنان والغسلة الثامنة تقوم مقام التراب ، بناء على أن المقصود بالتراب زيادة التنظيف ، وأن الصابون والأشنان يقومان مقامه فى ذلك . وهذا عندنا ضعيف . لأن النص إذا ورد بشيء معين ، واحتمل معنى يختص بذلك الشيء لم يجز إلغاء النص ، واطراح خصوص المعين فيه . والأمر بالتراب ـ وإن كان محتملا لما ذكروه ، وهو زيادة التنظيف ـ فلا نجزم بتعيين ذلك المعنى . فإنه يزاحمه معنى آخر ، وهو الجمع بين مطهرين ، أعنى الماء والتراب ، وهذا المعنى مفقود فى الصابون والأشنان

وأيضاً ، فإن هذه المعانى المستنبطة إذا لم يكن فيها سوى مجرد المناسبة ، فليست بذلك الأمر القوى . فإذا وقعت فيها الاحتمالات ، فالصواب اتباع النص

وأيضاً ، فإن المعنى المستنبط إذا عاد على النص بإبطال أو تخصيص فمردود عند جمع من الأصوليين

٧ — الحديث السابع : عن حُمْران ـ مولى عثمان بن عفان رضى الله عنهما ـ أنه رأى عثمانَ دَعا بِوَضُوءٍ ، فأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ مِنْ إنائِه ، فَغَسَلَهُما ثَلاثَ مَرَّاتٍ ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِى الوَضُوءِ ، ثُمَّ تَمَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ واسْتَنْثَرَ ، ثُمَّ غَسَلَ

لا استنباط مع النص ، واذا جاء نهر الله بطل نهر معقل . وأما إذا عادت عليه بالتخصيص ففيه خلاف بين الأصوليين : منهم من يخصص المنصوص بالقياس . وفى الشرح هنا نسختان ، الأصل : وأيضاً المعنى المستنبط إذا عاد على النص بأبطال أو تخصيص مردود عند جميع الأصوليين ، والأخرى : فممنوع عند جمع من الأصوليين . وكل منهما يحتاج الى التأويل ، لأن الأول مردود وممنوع عند جميع الأصوليين ، والثانى عند جمع منهم ، وقد أثبت فى الأول للثانى حكم الأول وفى الثانية فلا بد من تأويلهما

وَجْهَهُ ثَلاثاً ، وَيَدَيْهِ إلَى المِرْفَقَيْنِ ثَلاثاً ، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ، ثُمَّ غَسَلَ كِلْتا رِجْلَيْهِ ثَلاثاً ، ثُمَّ قالَ : رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ نحو وُضُوئِي هٰذا ، وقال : مَنْ تَوَضَّأَ نحو وُضُوئِي هٰذا ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ ، لاَ يُحَدِّثُ فيهما نَفْسَهُ ، غُفِرَ له ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ »

« عثمان » هو ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، يجتمع مع رسول الله ﷺ فى عبد مناف . أسلم قديما [1] . وهاجر الهجرتين [2] . وتزوج بنتى رسول الله ﷺ [3] .

الحديث السابع (١) قوله « أسلم قديما » أقول : قال ابن الأثير : أسلم فى أول الإسلام على يد أبي بكر قبل دخول النبي صلى الله عليه وآله وسلم دار الأرقم ، وتخلف عن بدر لمرض رُقية بنته صلى الله عليه وآله وسلم ، وأسهم له صلى الله عليه وآله وسلم بسهم . ولم يشهد بيعة الرضوان لأنه كان ببعثه صلى الله عليه وآله وسلم الى مكة ، فلما حضرت البيعة ضرب صلى الله عليه وآله وسلم يده على يده وقال : هذه لعثمان

(٢) قوله « وهاجر الهجرتين » يعنى الى الحبشة الأولى والثانية التى أقبل فيها المهاجرون من الحبشة لما بلغهم إسلام أهل مكة فوجدوهم على أخبث ما كانوا عليه ، فعاد منهم من عاد الى الحبشة ومنهم عثمان . وإنما حملنا الهجرتين على هذا لأنه قال ابن الأثير فى الجامع الكبير فى ترجمة عثمان : وهاجر الى الحبشة الهجرتين . انتهى . ولكن الذى فى الاستيعاب لابن عبد البر أنه هاجر الى أرض الحبشة ثم هاجر الهجرة الثانية الى المدينة . انتهى . وفيه أنه لم يعد الى الحبشة بعد أن رجع الى مكة منها ، بل ظاهر بمكة حتى هاجر الى المدينة

(٣) قوله « وتزوج بنتى النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : ويسمى ذا النورين لتزوجه بهما ، وهما أم كلثوم ، ورقية

وولى الخلافة (١) بعد عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقتل يوم الجمعة ، لثمان عشرة (٢) خلون من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة

ومولاه « حمران (٣) » بن أبان بن خالد ، كان من سبي عين التمر (٤) ، ثم تحوّل إلى البصرة . احتج به الجماعة ، وكان كبيراً

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه

أحدها : « الوضوء » بفتح الواو : اسم للماء ، وبضمها : اسم للفعل على الأكثر (٥)

---

(١) قوله « وولى الخلافة » أقول : استخلف أول يوم من المحرم سنة أربع وعشرين

(٢) قوله « لثمان عشرة » أقول : وقيل لثلاث عشرة خلت منه وقيل لثلاث بقين ، قتله الأسود التجيبي من أهل مصر ، وقيل غيره . ودفن ليلة السبت بالبقيع ، وقيل إن قبره خارج البقيع من أقصاه ، وله يومئذ من العمر اثنتان وثمانون سنة ، وقيل ثمان وثمانون سنة ، وقيل تسعون . وكانت خلافته اثنتى عشرة سنة إلا أياما

(٣) قوله « حمران » أقول : قال ابن الأثير هو بضم الحاء أى المهملة وسكون الميم وبالراء ، وهو ابن أبان بفتح الهمزة وتخفيف الباء الموحدة

(٤) قوله « عين التمر » أقول : « عين » ضبطه كالجارحة ، و « التمر » كاسم التمر المعروف : اسم قرية قرب الكوفة ، والسبي كان فى زمن عمر ، سباه خالد بن الوليد فأعطى عمرُ عثمان منه حمران(١) فأعتقه ، وهو صحيح الحديث ، حديثه عند أهل المدينة

(٥) قوله « على الأكثر » أقول : قال فى شرح مسلم قال جمهور أهل اللغة : يقال الوضوء والطهور بضم أولهما إذا أريد الفعل الذى هو المصدر ، ويقال الوضوء والطهور بفتح أولهما إذا أريد الماء الذى يتطهر به ، ومنه قوله تعالى ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ﴾ ، هكذا نقله ابن الأنبارى وجماعات من أهل اللغة وغيرهم عن

---

(١) كذا . ولعله فأخذ عثمان منه حمران

وإذا كان بفتح الواو اسماً للماء ـ كما ذكرناه ـ فهل هو اسم لمطلق الماء(١) ، أو للماء بقيد كونه متوضئاً به ، أو مُعَدًّا للوضوء به ؟ فيه نظر يحتاج إلى كشف(٢) . وتنبني

أكثر أهل اللغة . وذهب الخليل والأصمعي وأبو حاتم السجستاني والأزهري وجماعة الى أنه بالفتح فيهما ، قال صاحب المطالع : وحكى الضم فيهما . وأصل الوضوء من الوضاءة وهي الحسن والنظافة ، وسمي وضوء الصلاة وضوءاً لانه ينظف صاحبه ويحسنه

(١) قوله « فهل هو اسم لمطلق الماء » ؟ أقول : هذا تردد في مسمى الوضوء بين ثلاثة معان : هل هو مطلق الماء ، أو الماء الذي قد وقع به التوضي وصار مستعملا ، أو الماء الذي يعد لأن يتوضأ به . ورابع وهو الماء الفاضل عن الاستعمال ولم يكن مستعملا كما سيشير اليه فيما يأتي قريباً(١)

(٢) قوله « يحتاج الى كشف » أقول : ليس في كتب اللغة ما يكشف عن هذا . إلا أن عبارة النووي عن جمهور أهل اللغة التي سلفت تدل على أنه الذي يعد للوضوء لقوله : الذي يتطهر به ، ولو أريد الذي وقع به التطهر لقال الذي تطهر به أو المطلق لما قيده . وفي القاموس : أنه قد يطلق على مطلق المـاء ، ويأتي في حديث ميمونة « وضع وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأكفأ بيمينه » الحـديث . فان المراد المعد . وحديث جابر الذي أشار اليه هو الذي فيه ذكر أنه « عاده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من مرض فوجده وقد أغمي عليه ، فتوضأ صلى الله عليـه وآله وسلم وصب عليه من وضوئه » أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب التفسير ، وبعيد أن يراد من مطلق المـاء ، لأن في الحديث أنه توضأ صلى الله عليه وآله وسلم ثم صب عليـه من وضوئه ، ولو أريد مطلق الماء لما توضأ صلى الله عليـه وآله وسلم أولا ثم صب عليه ، وكونه أيضا من الماء الذي أعد للوضوء لا يناسبه ذكر توضئه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً كما مر ، وليس له من حيث المعنى شرف على المطلق

---

(١) أقول : وخامس وهو الماء الجاري على الأعضاء حال التوضي

عليه فائدة فقهية ، وهو أنه فى بعض الأحاديث التى استدل بها على أن الماء المستعمل طاهر قول جابر « فصب علىّ من وَضوئه » فإنا إن جعلنا « الوضوء » اسماً لمطلق الماء لم يكن فى قوله « فصب علىّ من وضوئه » دليل على طهارة الماء المستعمل . لأنه يصير التقدير : فصب على من مائه . ولا يلزم أن يكون ماؤه هو الذى استعمل فى أعضائه ، لأنا نتكلم على أن « الوَضوء » اسم لمطلق الماء (١) . وإذا لم يلزم ذلك جاز أن يكون المراد بوضوئه فضلة مائه الذى توضأ ببعضه ، لا ما استعمله فى أعضائه . فلا يبقى فيه دليل من جهة اللفظ على ما ذكر من طهارة الماء المستعمل . وإن جعلنا « الوَضوء » بالفتح : الماء مقيداً بالإضافة إلى الوضوء بالضم (٢) أعنى استعماله فى الأعضـــاء ،

حتى يستشفى به ، بل الأظهر أن المراد به المتوضأ به أو منه ، لأنه الذى وقع له شرف ملامسة أعضائه الشريفة صلى الله عليـه وآله وسلم ، فاستحق أن يكون فيـه الشفاء ، إلا أنه لا يتعين أن يكون المنفصل عن أعضائه ، لجواز أنه الذى فضل من الماء الذى اغترف منه صلى الله عليه وآله وسلم وقد نال شرف الملامسة لكنه ليس بمستعمل

(١) قوله « لانا نتكلم على أن الوضوء اسم لمطلق الماء » أقول : أى انا نتكلم بعد فرضنا أنه اسم للمطلق ، فاضافته اليه صلى الله عليه وآله وسلم لم تخرجه الى تقييد الذى نريده ، وإذا لم يلزم ذلك جاز أنه أريد به الفضلة الباقية من الذى توضأ به ، ولا دليل فى لفظه على طهارة الماء المستعمل ولا فى معناه ، فلا يتوهم أن لقوله فى لفظه مفهوماً ، بل هو قيد واقعى ، إذ الاستدلال دائر على اللفظ لماذا يطلق

(٢) قوله « مقيداً بالإضافة الى الوُضوء بالضم » أقول : أى مراد به ما استعمل أو أعد ، فالإضافة الى المضموم باعتبار المعنى الأول لا الثانى ، فقوله « أو إعداده » ليس عطفاً على مقيد بل هو قسيم له أو جعلناه اسماً لمـا أعد ، ففى العبارة تسامح ، والإشارة بذلك الى الاستعمال ، وعلى تقييده بالإضافة قد تردد بين المعد والمستعمل ، والأقرب الى الحقيقة الأخير أو هو الحقيقة ، والحمل عليه أولى من الأول لأنه مجاز ، هذا تقدير مراده . إلا أنه لا يخفى أن الماء الذى يستعمله المتوضىء الأغلب أنه لا بقاء

أو إعداده لذلك ، فهاهنا يمكن أن يقال : فيه دليل أن « وَضوء » بالفتح متردد بين مائه المعد للوضوء بالضم ، وبين مائه المستعمل فى الوضوء . وحمله على الثانى أولى ، لأنه الحقيقة ، أو الأقرب إلى الحقيقة ، واستعماله بمعنى المعد مجاز . والحمل على الحقيقة أو الأقرب إلى الحقيقة أولى

الثانى : قوله « فأفرغ على يديه » فيه استحباب غسل اليدين(1) قبل إدخالهما فى

له حتى يصب على المريض ، إذ المعتاد التوضى الى الأرض ، فيذهب ما انفصل عن الأعضاء ، سيما مثل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فانه كان خفيفا لا يكاد يبل الأرض ، لا يقال قد كانوا يحرصون على وضوئه للتبرك فكان يتوضأ الى إناء ، لأنا نقول لم يأت حرف واحد أنه كان يعد إناء لما يتساقط من أعضاء وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا يتم استدلال البخارى بمثل هذا على طهارة الماء المستعمل وفيه الاحتمالان ، وكون المراد به الفاضل عن وضوئه أظهر كما عرفت ، وفى هذا استدلال على أبى حنيفة القائل بأن المستعمل نجس ، على أنه لو سلم أن هذا نص فى أن لفظ وضوئه هو ماء استعمله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن فيه دليل على هذا المدعى ، لما أسلفنا ذلك فى آخر الكلام على الحديث الخامس ، فتذكر

(١) قوله « فيه استحباب غسل اليدين » أقول : استفعال من الحب ، وليست السين للطلب بل للتأكيد ، أى محبة الله لفاعل ما ذكر أو محبته للفعل ، ويلزم منه محبة فاعله . ويحتمل أنها للطلب على بابها أى طلبه تعالى لمحبة الفاعل لهذا الفعل . وقوله « للكراهة » أى لكراهته تعالى للتارك أو لتركه فاعله يلزم منه محبة للفاعل أو لفعله ، فتارك غسل يديه مثلا عند قيامه من النوم يكرهه تعالى أو يكره تركه كراهة لا تفضى الى تعذيب وإلا كانت حصرية ، وفاعل المستحب يحبه تعالى ، ولا يلزم من تركه أن يكرهه ، اذ تارك ما يحب الله فعله لا يلزم أن يكون مكروهاً ، اذ غايته أنه فوت رتبة من رتب المحبة ، بخلاف فاعل ما يكره فانه تلبس بالمكروه فكان مكروهاً ، فرتبة فاعل ما يكره تركه أرفع من رتبة فاعل ما يستحب فعله

الإناء فى ابتداء الوضوء مطلقاً [١] . والحديث الذى مضى [٢] يفيد استحبابه عند القيام من النوم . وقد ذكرنا الفرق بين الحكمين [٣] ، وأن الحكم عند عدم القيام الاستحباب ، وعند القيام الكراهة لإدخالها فى الإناء قبل غسلهما

الثالث : قوله « على يديه » يؤخذ منه الإفراغ عليهما معا . وقد تبين فى رواية أخرى أنه « أفرغ بيده اليمنى [٤] على اليسرى ، ثم غسلهما »

وقوله « غسلهما » قدر مشترك بين كونه غسلهما مجموعتين ، أو مفترقتين . والفقهاء اختلفوا أيهما أفضل؟ [٥]

الرابع : قوله « ثلاث مرات » مبين لما أهمل من ذكر العدد فى حديث أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة المتقدم الذكر فى قوله « إذا استيقظ أحدكم » من رواية

---

(١) قوله « مطلقا » أقول : مستيقظا أو غير مستيقظ

(٢) قوله « الحديث الذى مضى » أقول : وهو الحديث الرابع ، ولكنه سلف للشارح فى المسألة الخامسة فى شرحه تقييد إطلاقه بقيد عند الوضوء ، ونبهنا عليه هناك ، فتذكر

(٣) قوله « الفرق بين الحكمين » أقول : أى الكراهة والاستحباب ، وقدمنا تحقيقه فى كلامنا على المسألة الثامنة من شرح الحديث الخامس

(٤) قوله « أفرغ بيده اليمنى » هى فى سنن أبى داود من حديث عبد خير فى صفة تعليم أمير المؤمنين على رضى الله عنه لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « فأفرغ من الإناء على يمينه فغسل يديه »

(٥) قوله « أيهما أفضل » أقول : اذ غسلهما مجموعتين أعون على إذهاب ما عساه فيهما [١] لقوة الدلك ، وغسل كل واحدة على حدة فيه زيادة عمل بافراد كل واحدة بطهارة ، والأظهر أن الوجهين متكافئان والمكلف مخير

---

(١) لعله : ما عساه يعلق فيهما

مالك وغيره . وقد ورد فى حديث أبى هريرة أيضا ذكر العدد فى الصحيح . وقد ذكره صاحب الكتاب

الخامس : قوله « ثم تمضمض » مقتضٍ للترتيب[١] بين غسل اليدين والمضمضة . وأصل هذه اللفظة[٢] مشعر بالتحريك . ومنـــه : مضمض النعاس فى عينيه .

---

(١) قوله « للترتيب » أقول : لأنه الأصـل فى كلمة ثم ، وهى وإن دلت على التراخى أيضا إلا أنه غير مراد هنا ضرورة أنه حكاية فعل ذى أجزاء يتصل بعضها ببعض . إن قلت : فيكون استعمالها فى مجرد الترتيب مجازاً من إطلاق الكل على الجزء . قلت : مقتضى وضعها للأمرين ذلك إلا أنه ذكر ابن هشام فى المغنى والفاضل الرضى فى شرح الكافية أنها قد تأتى لمجرد الترتيب ولم يجعلاها مجازاً فدل على أنها مشتركة ، إلا ان المجاز أولى من الاشتراك كما برهن عليه فى الأصول ، فالأولى الحكم بمجازيتها إذا استعملت فى ذلك بالعلاقة المذكورة والقرينة الدالة على ذلك

(٢) قوله « وأصل هذه اللفظة » أقول : لفظة فعلل التى من هذه المادة المعينة الميم والضاد للكررتين لا فعلل[١] مطلقا إذ ليس هذا معنى لفعلل ، ولفظ القاموس : المضمضة تحريك الماء فى الفم وغسل الإناء وغيره . انتهى . فجعلها نفس التحريك ، ولم يذكر مضمض النعاس فى عينيه . وفى قول الشارح : استعملت لتحريك الماء فى الفم ما يشعر بأنه استعمال مجازى حيث استعملت لمجرد تحريك الماء ، فيفيد أن تفسير القاموس كأنه للمعنى المجازى على عادته من عدم التفرقة بين الحقائق والمجازات وهى من معايبه . ويدل لك ما فى (الاحراز ، لما فى أساس البلاغة من كناية ومجاز[٢]) ولفظه : ما مضمضت عينى بالنوم أرقا ، وما تمضمضت . قال السلمى :

لما اتكأن على النمارق مضمضت ... بالنـــوم أعينهن غير غرار

---

(١) لان فعلل تستعمل لغير مادة المضمضة فى الفم ، فلذا نبه عليها المحشى

(٢) من مؤلفات صاحب الحاشية ، ألفه وهو بمكة ، فى مجلد . تقدم ذكره فى ترجمته ص ٣٨

واستعملت فى هذه السنة ـ أعنى المضمضة فى الوضوء ـ لتحريك الماء فى الفم . وقال بعض الفقهاء[1] : المضمضة أن يجعل الماء فى فيه ثم يمجه ـ هذا أو معناه ـ فأدخل

وتمضمض النوم فى عينه ، قال :

يمسح بالكفين وجها أبيضا   إذا الكرى فى عينه تمضمضا

انتهى . فعرفت أن استعمال المضمضة فى تحريك الماء فى الفم مجاز ، وإن كانت قد صارت الآن حقيقة عرفية ، وإلا فأصل المادة موضوعة لمعان يلازمها التحريك : أمضه جلده ، فدلكه أى حكه ، والمض المص أو أبلغ منه . وتمضمض الكلب فى أثره هر . والمض بالفتح حجر فى البئر العادية تتبع ذلك حتى يدرك منه الماء كما يفيده القاموس . وإنما أطلناه لتعرف قدر تحقيق الشارح ورصانة قوله « أصل هذه اللفظة تشعر بالتحريك » ثم قوله « واستعملت لتحريك الماء فى الفم » لتقدر كلامه حق قدره ، إلا أن قوله « ومنه مضمض النعاس فى عينيه » يوهم أنه من معنى هذه اللفظة الحقيق لا المجازى ، وهو خلاف ما فى الأساس وفرعه ، وتعلم أنها متن من عبارة الحافظ حيث قال فى فتح البارى : المضمضة فى اللغة التحريك ومنه مضمض النعاس فى عينيه اذا تحركتا بالنعاس . انتهى . وفيه ما تراه من خلط الحقيقة بالمجاز

(١) قوله « وقال بعض الفقهاء » أقول : هو معنى ما فى فتح البارى حيث قال : وأما معناه الشرعى فأكمله أن يضع الماء فى الفم ثم يديره ثم يمجه ، والمشهور عن الشافعية أنه لا يشترط تحريكه ولا مجه وهو عجب ، ولعل المراد أنه لا يعتبر المج بل لو ابتلعه أو تركه حتى يسيل أجزأ . انتهى . وقريب منه فى شرح مسلم للنووى ، إلا أنه أفاد أن أقلها أن يجعل الماء فى فمه ، ولا يشترط إدارته على المشهور والذى قال الجمهور . فاقتضى كلامه أن ما اشتمل على الثلاثة أكملها ، وأقلها ما فقد فيه الأمران ، وبه تعرف أن قول الحافظ : المشهور عن الشافعية أنه لا يعتبر تحريكه ولا مجه عبارة مشعرة بأنه المشهور عندهم فى صفة أكمل المضمضة ، وليس كذلك بل هو صفة أقلها ، على أن هذه القسمة للمضمضة ليس عليها أثارة من علم ، ومجرد الجعل للماء فى الفم

المجّ (١) فى حقيقة المضمضة . فعلى هذا لو ابتلعه لم يكن مؤدياً للسنة . وهذا الذى يكثر فى أفعال المتوضئين أعنى الجعل والمج . ويمكن أن يكون ذكر ذلك بناء على أنه الأغلب والعادة ، لا أنه يتوقف تأدى السنة على مجّه . والله أعلم

السادس : قوله « ثم غسل وجهه » فيه دليل على الترتيب بين غسل الوجه والمضمضة والاستنشاق ، وتأخره عنهما . فيؤخذ منه الترتيب بين المفروض والمسنون(٢)

لا يتم أنه يقوم بأداء السنة حتى يقام عليه الدليل ، إذ التحريك من لازم هذه اللفظة وضعاً ، ولم تنقل عنه الى معنى منسلخ عن أجزاء معناه الأصلية ، بل مجازيته تشعر بأنه أطلق على لازم معناه ثم غلبت عليه الحقيقة العرفية

(١) قوله « فادخل المجّ » الى آخره . أقول : فى القاموس مج الشراب من فمه رماه . انتهى . ثم لا يتوهم أن هذا القائل من أحد فريق الشافعية الذى سلف عنهم النقل آنفاً ، لأنه لم يجعل ذلك من مسماه إلا من قال إنه الأكمل ، وظاهر عبارة الشارح أن ثمة من يقول هو من مسماه وأنه ليس إلا قسما واحداً ، ولا شك أن المج غير معتبر فى معناه الشرعى ، لأنه أطلقه الرواة ولم يقيدوه به مع أنه لا يدل عليه ، إذ ليس من لوازم معناه اللغوى ، وإن ادعى أنه من لوازم الشرعى فلا يتم حتى يقام عليه الدليل ، وقد أشار الشارح المحقق الى أن من اشترطه نظر الى غالب عادة المتوضئين لا أنه لدليل قاده اليه تتوقف عليه تأدية السنة

(٢) قوله « بين المفروض والمسنون » أقول : فيقدم المسنون وهو المضمضة والاستنشاق على المفروض ، إلا أنه قد ورد ما يعارض ، فأخرج أحمد وأبو داود من حديث المقدام بن معدى كرب قال « أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بوضوء فتوضأ فغسل كفيه ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مضمض واستنشق ثلاثا » وعليه ترجم ابن تيمية (١) « باب جواز تأخيرهما من غسل الوجه

---

(١) هو المجد عبد السلام فى المنتقى

وقد قيل فى حكمة تقديم المضمضة والاستنشاق على غسل الوجه المفروض : إن صفات الماء ثلاث ـ أعنى المعتبرة فى التطهير[1] ـ لون يدرك بالبصر ، وطعم يدرك بالذوق ، وريح يدرك بالشم . فقدمت هاتان السنتان لِيُخْتَبَرَ حالُ الماء ، قبل أداء الفرض به[2] . وبعض الفقهاء رأى الترتيب بين المفروضات ، ولم يره بين

واليدين » وأخرج عن الرُّبيع بنت معوّذ مثله ، إلا أنها قالت : فغسل وجهه ثلاثا ثم تمضمض . وقال النووى : إنهم يتأولون هذه الرواية على أن لفظة « ثم » ليست هنا للترتيب ، بل لعطف جملة على جملة ، لأن المراد ذكر الجمل لا صفة الترتيب ، ولهذا لم يذكر غسل الرجلين فى هذه الرواية . انتهى . قلت : قد روى أبو داود فى رواية المقدام « وغسل رجليه ثلاثا » وذهب ابن تيمية الى ترجيح رواية تقدم المضمضة فانها عن على وعثمان ، وهما أقعد بمعرفة أحواله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولأن روايتهما أخرجها الشيخان ، وما أخرجاه مقدم على غيره كما عرفت فى أصول الحديث

(١) قوله « المعتبرة فى التطهير » أقول : المعتبر فى التطهير الماء الطاهر ، ولا يخرجه عن ذلك الا تغيره لونا أو ريحا أو طعما ، وهذا أمر مجمع عليه ، أعنى كون تغيره بأحدها يسلبه كونه مطهراً ، وان لم تصح الزيادة التى فى الحديث « خلق الماء طهورا » وتغيره بها يدرك بأحد الحواس الثلاث

(٢) قوله « قبل أداء الفرض به » أقول : هذا وجه حسن فى الحكمة ، إلا أنه غير خاف أن السنة لا تؤدى إلا بماء مطهر أيضا ، فلا بد من معرفة كونه مطهراً مقدمة على استعماله فيهما ، فلا تتم كونه التقديم[1] . ولا يقال إنه إذا ظهر عند استعماله فيهما أنه غير مطهر فالخطب يسير ، فانه لم يؤد بذلك الماء فرضا ، لأنا نقول لا بد من إعادة الفرض إن انكشف غير مطهر ، وإعادة السنة إن أراد أداءها ، فلا فرق بين تقدم الفرض والمسنون ، وكأنه لذلك قال المحقق : قيل . ولو قيل إنما قدم الفم لأنه محل الذكر الذى هو أصل الصلاة ﴿ أقم الصلاة لذكرى ﴾ ولأنه قد قدم

(١) كذا الأصل

المفروض والمسنون[1] كما بين المفروضات

و « الوجه » مشتق من المواجهة . وقد اعتبر الفقهاء هذا الاشتقاق ، وبنوا عليه أحكاما [2]

وقوله « ثلاثا » يفيد استحباب هذا العدد فى كل ما ذكر فيه

السابع : قوله « ويديه إلى المرفقين » المرفق فيه وجهان . أحدهما : بفتح الميم وكسر الفاء . والثانى : عكسه ، لغتان

وقوله « إلى المرفقين » ليس فيه إفصاح بكونه أدخلهما فى الغسل ، أو انتهى إليهما . والفقهاء اختلفوا فى وجوب إدخالها فى الغسل . فمذهب مالك والشافعى : الوجوب . وخالف زفر وغيره

بالسواك وهو من باب التنظيف للذكر ، ولأنه قد يذكر الله فى أثناء الوضوء ، فيكون قد غسل محل الذكر ، سيما إن ثبت حديث الأذكار على غسل الأعضاء ، وتبعه إدخال الماء فى الأنف لأنها قريبة الى الفم فأخذ لهما ماء واحدا ، ولأنهما معا من باطن الوجه فيتناسبان أيضا وجها لحكمة التقديم

(١) قوله « ولم يره بين المفروض والمسنون » أقول : القائل بهذا مالك ، فقال : يستحب تقديم المسنون ، هذا وقال ابن حبيب من أصحابه : يسن . وكان وجه كلامه ما أسلفناه فى حديث المقدام ، والترتيب بين المفروضات مستفاد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وتعليمه

(٢) قوله « وبنوا عليه أحكاما » أقول : اختلفوا بسبب ذلك فى موضعين : فى غسل البياض الذى بين العذار والأذن ، وفى غسل ما انسدل من اللحية . فالمشهور من مذهب مالك أن البياض الذى بين العذار والأذن ليس من الوجه . وقد قيل بالفرق بين الأمرد والملتحى . وقال أبو حنيفة والشافعى : هو من الوجه ، وأما ما انسدل من اللحية فذهب مالك الى وجوب إمرار الماء عليه ، ولم يوجبه أبو حنيفة

ومنشأ الاختلاف فيه أن كلمة « إلى » المشهور فيها أنها لانتهاء الغاية [١] . وقد ترد بمعنى « مع » ، فمن الناس من حملها على مشهورها فلم يوجب إدخال المرفقين فى الغسل ، ومنهم من حملها على معنى « مع » فأوجب [٢]

والشافعى فى أحد قوليه [١] وسبب اختلافهم فى هاتين المسألتين هو خفاء تناول اسم الوجه لهذين الموضعين ، أعنى هل يتناولها أو لا يتناولها

(١) قوله « أنها لانتهاء الغاية » أقول : فى شرح الرضى للكافية : اعلم أن « الى » تستعمل فى انتهاء غاية الزمان والمكان بلا خلاف ، والأظهر عدم دخول حدى الانتهاء والابتداء فى المحدود . فاذا قلت اشتريت من ذلك الموضع الى ذلك فالموضعان لا يدخلان ظاهراً فى الشراء ، ويجوز دخولها فيه مع القرينة . انتهى . وهذا الذى استقراه فقول الشارح لانتهاء الغاية ، ثم فرع عليه قوله « فمن حملها على المشهور لم يوجب إدخال المرفقين » يدل على أن كونهما لانتهاء الغاية يفيد عدم دخول ما بعدها فى ما قبلها كما قاله نجم الدين

(٢) قوله « ومنهم من حملها على معنى (مع) فأوجب » أقول : الإيجاب يفيد استحباب هذا العدد ، وإنما دل على استحبابه الأحاديث الأخر المصرحة باجزاء المرة الواحدة . فقوله « ومنهم من حملها على معنى مع فأوجب » أقول : الإيجاب لا يتوقف على حملها على معنى مع بل على كونها للانتهاء ، لأنه قد قيل على تقدير أنها للانتهاء إن ما بعدها ظاهر الدخول فيما قبلها فلا تستعمل فى غيره إلا مجازاً ، وقيل : إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو أكلت السمكة الى رأسها [٢] فالظاهر الدخول ، وإلا فالظاهر عدم الدخول . وهذان القولان المقابلان للمشهور الذى صرح به الرضى والشارح ، وبه يعلم أن دخول المرفقين فى الغسل لا يتوقف على كونها بمعنى مع . على أنه قال نجم الدين على قول ابن الحاجب وبمعنى مع : التحقيق أنها بمعنى الانتهاء . وقوله

---

(١) وأوجبه أحمد فى إحدى الروايتين عنه ، والرواية الثانية كقول الشافعى الجديد

(٢) القاعدة عند الأصوليين أن « الى » إذا كان بمعنى « حتى » دخل ما بعدها فيما قبلها

وقال بعض الناس : يفرق بين أن تكون الغاية من جنس ما قبلها أو لا [1]. فإن كانت من الجنس دخلت ، كما فى آية الوضوء . وإن كانت من غير الجنس لم تدخل ، كما فى قوله عز وجل ﴿ ٢ : ١٨٧ ثم أتموا الصيام إلى الليل [2] ﴾

وقال غيره : إنما دخل المرفقان ههنا لأن « إلى » ههنا غاية للإخراج لا للإدخال [3].

﴿ لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ وكذا قوله ﴿ أيديكم الى المرافق ﴾ أى مضافة الى المرافق و « الذود الى الذود إبل » أى مضافة الى الذود ، وكذلك يرد قول من قال انها تأتى بمعنى « فى » وبمعنى « عند » الى معنى الانتهاء ، وبعد هذا لا يتم أن فى الآية مأخذا لإدخال المرافق على هذا التقدير الذى ذكره الشارح أى جعلها بمعنى « مع » اذ على تحقيق الرضى قد رجع الى معنى الانتهاء ، وقد صرح الشارح أن على معنى الانتهاء لا تدخل المرافق

(١) قوله « وقال بعض الناس يفرق .. الى آخره » أقول : هذا كان يحسن تقديمه على قوله « ومنهم من حملها على معنى مع » لانه من فروع القول بأنها للانتهاء كما بيناه آنفا فهو ألصق بالأول ، وهذا أحد الوجهين المقابلين للمشهور

(٢) قوله « لم تدخل نحو أتموا الصيام الى الليل » أقول : هنا بحث لا يتم تقرير هذا إلا بعد تقريره ، وهو ما المراد بدخول ما بعدها ؟ هل كل مسمى ما بعدها أو بعضه ؟ إن أريد كله فلا يتم فى آية الوضوء الاقتصار على المرافق بل إلى منتهى مسمى اليد وهو آخر العضد ، وإن أريد البعض فالليل لا بد من جزء منه يدخل فى الصيام ، وحينئذ فلا فرق بين الجنس وغيره ، ولم أر من ذكره . وإن قيل دل على أن المراد من اليد إدخال المرافق لا غير أحاديث الوضوء ، قلنا : خرجنا عن محل النزاع ، وبهذا نعرف قوة القول المشهور ، وأنه لا دخول مطلقا إلا لقرينه

(٣) قوله « للإخراج لا للإدخال » أقول : عند التأمل هو ملاق لقول من فرق بين الجنس وغيره ، فانه علله بأنه لو لم يرد الغاية لوجب غسل اليد إلى المنكب ، وذلك لأن ما بعد الغاية من جنس ما قبلها ، ومن جملة ما سماه . فهو كقولك أكلت

فإن اسم « اليد » ينطلق على العضو إلى المنكب . فلو لم ترد هذه الغاية لوجب غسل اليد إلى المنكب(١) . فلما دخلت أخرجت عن الغسل ما زاد على المرفقين . فانتهى الإخراج إلى المرفقين ، فدخل فى الغسل

وقال آخرون : لما تردد لفظ « إلى »(٢) بين أن تكون للغاية ، وبين أن تكون بمعنى « مع » ، وجاء فعل رسول الله ﷺ « أنه أدار الماء على مرفقيه » كان ذلك بيانا للمجمل . وأفعالُ الرسول ﷺ فى بيان الواجب المجمل محمولة على الوجوب . وهذا عندنا ضعيف . لأن « إلى » حقيقة فى انتهاء الغاية ، مجاز بمعنى « مع » ، ولا إجمال فى اللفظ بعد تبين حقيقته

ويدل على أنها حقيقة فى انتهاء الغاية(٣) كثرة نصوص أهل العربية على ذلك .

السمكة إلى رأسها ، فانه لولا الغاية لحل على أكلها كلها ، لأن إطلاق اللفظ على مسماه كله هو الأصل كما يأتى قريباً للشارح المحقق من لفظ الرأس ، بخلاف ما لو قيل صيم اليوم لما دخل فيه الليل لأنه ليس من مسماه ، وحينئذ فليس غير القول الأوسط . وقوله للأخراج لا للأدخال هو محل النزاع ، كما أن قوله الآتى « فانتهى الإخراج الى المرافق ، فدخل فى الغسل » محل النزاع أيضا ، لأن أحدهما يستلزم الآخر فى مثله

(١) قوله « لوجب غسل اليد الى المنكب » أقول : هذا بناء على أنه الحقيقة عند إطلاقها وأنه لا إجمال فيها

(٢) قوله « لما تردد لفظ إلى » أقول : لا تردد بين الحقيقة والمجاز ، بل الحقيقة هى الأصل لا يعدل عنها ، ولا يزاحمها المجاز فى الإطلاق ، وقد أشار المحقق آخراً الى هذا

(٣) قوله « ويدل على أنها حقيقة » أقول : هذا انضال من الشارح المحقق بالاستدلال ، وإلا فليس الدليل عليه ، بل على مدعى المجاز كما لا يخفى . وبعد تقرر ما سمعت من الكلام تعلم أن دخول « المرافق » فى الغسل ليس إلا من سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، سيما وقد سمعت عن نجم الدين أن « الى » التى المعية راجع

ومن قال : إنها بمعنى « مع » فلم ينص على أنها حقيقة فى ذلك فيجوز أن يريد المجاز

الثامن : قوله « ثم مسح رأسه » ظاهره استيعاب الرأس بالمسح ، لأن اسم « الرأس » حقيقة فى العضو كله

والفقهاء اختلفوا فى القدر الواجب من المسح(١) . وليس فى الحديث ما يدل على الوجوب(٢) . لأنه فى آخره إنما ذكر ترتيب ثواب مخصوص على هذه الأفعال ،

معناها الى معنى الغاية ، ولا يحمل على المشكوك فيه مع إمكان المتيقن ، ودخول « المرافق » إن ثبت حديث جابر الذى أشار اليه الشارح بقوله « إنه صلى الله عليه وآله وسلم أدار الماء على مرفقيه » فهو الدليل ، إلا أن الشارح لم يذكر من أخرجه . وقال الموزعى بعد أن ساقه : لا أعلم صحته ، فاذا لم يصح فحجتهم أظهر . انتهى . قلت : ذكر الحافظ فى الفتح أن حديث جابر أخرجه الدارقطنى باسناد ضعيف ، وأخرج أحمد من حديث عثمان فى صفة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم « فغسل يديه الى المرفقين حتى مس أطراف العضدين » وإسناده حسن ، وفى البزار والدارقطنى من حديث وائل بن حجر « وغسل يديه الى المرفقين » ، وفى الطحاوى من حديث ثعلبة ابن عباد عن أبيه مرفوعاً « ثم غسل ذراعيه حتى سيل الماء على مرفقيه » قال الحافظ : فهذه الأحاديث يقوى بعضها بعضاً . انتهى . ولكنه لا يخفى أنه لو صح حديث الإدارة كان كما قال سعد الدين فى حواشى الكشاف إنه لا يدل على الوجوب ، إلا أن يقال إنه بيان لما فى الكتاب ، إلا أنه لا يخفى أن المطلق ليس بمحل . انتهى . إذا عرفت هذا فدخول المرافق إن ثبت حديث جابر هو الدليل

(١) قوله « والفقهاء اختلفوا » أقول : هذا مبنى على مقدمة مطوية كأنه قال : لأن اسم الرأس حقيقة فى العضو كله ، فلما دخلت الباء حصل فى دلالته على ذلك تردد كما يتضح مما يأتى قريباً

(٢) « قوله وليس فى الحديث الخ » أقول : هذا مع الإغماض عن الباء التى فى لفظه ، وإلا فمع وجودها لا يتم أن الحديث دل على وجوب الاستيعاب دلالة تنهض

وليس يلزم من ذلك عدم الصحة عند عدم كل جزء من تلك الأفعال ، لجاز أن يكون ذلك الثواب مرتبا على كمال مسح الرأس ، وإن لم يكن واجبا إكماله ، كما يترتب على المضمضة والاستنشاق ، وإن لم يكونا واجبين ، عند كثير من الفقهاء ، أو الأكثرين منهم(١)

على المخالف حتى لا يقال لا حاجة الى تعليل النفى بما علله به من قوله « لأنه فى آخره » أى آخر الحديث إنما ذكر ترتب ثواب مخصوص على هذه الأفعال ، ولا يلزم عدم الصحة عند فقد كل جزء من تلك الأفعال ، لأنه رتب عليها أمر خاص ليس مرتباً على الصحة ، فيجوز حصول الصحة مع فقد بعض ما ذكر من تلك الأفعال ، اذ حصولها أعم من ذلك الأمر الخاص لوجودها عند عدم بعض تلك كالمضمضة والاستنشاق عند بعض ، والتثليث عند الجميع ، ولا يلزم من فقد الأخص ـ وهو هذا الثواب المخصوص ـ فقد الأعم وهو الصحه ، فلا دلالة على إيجاب مسح كل الرأس من الحديث كما لا يخفى ، وهذا يقتضى أنه لا دلالة على ذلك ولو ورد بلفظ مسح رأسه كله ، ولذا قلنا : إن هذا المنفى مع تعليله مبنى على الإغماض عن الباء التى فى لفظ الحديث . ثم لا يخفى أنه حينئذ لا تبقى له دلالة على وجوب ما ذكر فيه جميعاً لجرى ذلك التعليل فى جميع أجزاء ما رتب عليه الإثابة المعينة ، فانما هى مرتبة على الكامل من الأفعال المذكورة

(١) قوله « عند كثير من الفقهاء أو الأكثرين منهم » أقول : للعلماء فى هذه أربعة مذاهب ، سنتان فى الوضوء والغسل وهو للشافعية ، وحكاه ابن المنذر عن الحسن البصرى والزهرى والحكم وقتادة ومالك وجماعة من الأئمة . الثانى أنهما واجبتان فيهما وشرط فى صحتهما وهو لابن أبى ليلى والحسن والمشهور عن أحمد . الثالث واجبتان فى الغسل دون الوضوء قاله أبو حنيفة وأصحابه وآخرون . الرابع الاستنشاق واجب فيهما دون المضمضة ، وهو لأبى ثور وداود ورواية عن أحمد ، قال ابن المنذر : وبه أقول . احتج الموجب مطلقا بمحافظته صلى الله عليه وآله وسلم عليهما ، وفعله بيان للمأمور به من الطهارة ، وبحديث أبى هريرة « تمضمضوا

فإن سلك سالك ما قدمناه فى المرفقين من ادعاء الإجمال فى الآية ، وأن الفعل بيان له ، فليس بصحيح . لأن الظاهر من الآية متبين ، إما على أن يكون المراد مطلق

واستنشقوا » وحديث عائشة « المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذى لا بد منه » . وأجيب بأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على الاستحباب ، لما يأتى من الأدلة على عدم الوجوب ، ولأن فيه غسل الكفين والتثليث وليس بواجب بالإجماع . وأما حديث أبى هريرة وعائشة فصحيحان كما بين ذلك الدارقطنى فى الحديثين معاً ، ولو سلم صحتهما حملا على إكمال الوضوء جمعاً بين الروايات . واحتج الموجب لهما فى الغسل بحديث أبى هريرة « تحت كل شعرة جنابة ، فاغسلوا الشعر وأنقوا البشر » . قالوا : فى الأنف شعر وفى الفم بشر . وحديث على رضى الله عنه عند أبى داود وحسنه مرفوعاً « من ترك موضع شعرة من الجنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا من النار » . وفيه : فقال على ومن ثمة عاديت رأسى . وكان يجز رأسه . وأجيب بضعف حديث « تحت كل شعرة جنابة » فانه رواه أبو داود والترمذى وغيرهما وضعفوه ، لأنه من رواية الحارث بن دخيل وهو ضعيف منكر الحديث ، ولو سلم حمل على الاستحباب جمعاً بين الأدلة . وقال الخطابى : البشر عند أهل اللغة ظاهر الجلد ، والشعر المراد به ما على البشرة . وعليه يحمل حديث على رضى الله عنه ، ويدل له قوله : عاديت شعرى . واحتج من أوجب الاستنشاق دون المضمضة بحديث أبى هريرة مرفوعا عنه صلى الله عليه وآله وسلم « من توضأ فليجعل فى أنفه ماء ثم ينتثر » أخرجه الشيخان . وبقوله للقيط « بالغ فى الاستنشاق ، الا أن تكون صائماً » وهو صحيح ، وبحديث أم سلمة مرفوعاً « إذا توضأت فانتثر » رواه الترمذى وصححه . واحتج الشافعى بالآية ﴿ فاغسلوا وجوهكم ﴾ والوجه عند العرب ما حصلت به المواجهة ، ولحديث أبى ذر وفيه « ان الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر حجج ، فاذا وجد الماء فليمسه بشرته » حديث صحيح صححه الترمذى وغيره ، والبشرة كما سلف عن أهل اللغة ظاهر الجلد ، وأما باطنه فأدَمة بفتح الهمزة والدال ، وبحديث الأعرابى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « توضأ كما أمرك الله » وهو فى محل التعليم . فهذه

المسح ، على ما يراه الشافعى ، بناء على أن مقتضى الباء فى الآية التبعيض(١) أو غير

خلاصة أدلة الفرق فى المسألة من الكتاب والسنة ، ولهم أدلة من الأقيسة لا تنهض فلم نشغل الحيز بها ، وإنما أطلنا لأن المحقق أشار إشارة خفية ، فأردنا تمام الإفادة ، وما ذكرناه مستفاد من شرح المهـــذب للنووى ، والأرجح فعلهما . وأما اعتقاد الوجوب فمحل وقف(١)

(١) قوله « على ان مقتضى الباء فى الآية التبعيض » أقول : من ذهب إلى إجزاء مسح بعض الرأس قال : إن الباء للتبعيض ، وزعم أنه شائع فى اللغة ، ورد عليه بأنه يلزم إجزاء مسح بعض الوجه فى التيمم لقوله ﴿ فامسحوا بوجوهكم ﴾ وأجيب بأن مسحه فى التيمم بدل عن غسله ، فوجب عمه بالمسح كعمه بالغسل ، فكأنه يقول : عارض جواز كونها للتبعيض ما هو أقوى منه ، وأورد عليه بأن المسح على الخف بدل عن غسله الرجلين ولا تعميم فيه . وأجيب بأنها ثبتت هنـاك الرخصة بالاجماع ، والقول بأنهـا للتبعيض قاله الأصمعى والفارسى والعينى وابن مالك واستدلوا بآيات وأبيات ، ومال فى المغنى الى الالصاق الذى هو أصلها ، ونقل نجم الدين عن ابن جنى أن أهل اللغة لا يعرفون مجيئها بهذا المعنى أى التبعيض ، إنما يذكره الفقهاء . انتهى . قلت : الأصمعى والفارسى من أهل اللغة ، وقد نقل عنهما إثبات هذا المعنى للباء . وقال ابن رشد فى نهاية(٢) المالكية : لا معنى لانـكار هذا فى كلام العرب ، أعنى كون الباء تبعيضية ، وهو قول الكوفيين من النحويين . انتهى . قلت : ولـكنه لا يخفى أن معانى الحروف التى يثبتها أئمة العربية(٣) وانما طريق إثباتها الذوق السليم ، فليست نصوصاً عن العرب ، فلا تقوم الحجة بذوق أحد على أحد . واستدل الشافعى بما رواه من

(١) حيث قد وردت الاحاديث بفعله ﷺ وأمره فلا معـــنى للتوقف فى وجوب المضمضة والاستنشاق

(٢) هى البداية فى الفقه المالـكى

(٣) فيه سقط ولعله : لا يكـفى

ذلك ، أو على أن المراد الكل ، على ما قاله مالك . بناء على أن اسم « الرأس » حقيقة فى الجملة ، وأن « الباء » لا تعارض ذلك(١) . وكيفما كان فلا إجمال

حديث عطاء « انه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ فحسر العمامة عن رأسه ومسح مقدم رأسه » وهو وإن كان مرسلا فقد عضده فى الفتح بما قواه عنده من أحاديث مرفوعة واهية ، وفعل ابن عمر وعدم إنكار أحد من الصحابة عليه

(١) قوله « وان الباء لا تعارض ذلك » أقول : إنما تعارضه لو كانت للتبعيض ، لكن من قال بوجوب مسح جميع الرأس لا يقول إنها له ، بل لهم فيها ثلاثة أقوال : الإلصاق الذى هو أصلها ، أو الزيادة وقد ثبتت زيادتها فى مواضع ، أو الاستعانة . أى ألصقوا المسح برءوسكم ، وعلى تقدير الاستعانة فى الكلام حذف وقلب ، فان مسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والى المزيل بالباء ، فالأصل : وامسحوا رءوسكم بالماء . هذا والأقرب أن الباء للإلصاق ، وأن الواجب الاستيعاب ولو بالتكميل على العمامة كما ثبت ذلك فى حديث المغيرة ، والمرسل الذى ذكره الشافعى وعضده فى اقتصاره صلى الله عليه وآله وسلم على مسح مقدم رأسه من دون ذكر تكميله بالمسح على العمامة لا يقاوم حديث المغيرة عند مسلم فى أنه كمل على العمامة ، وقد جنح الموزعى فى تفسير البيان الى تقوية حديث المغيرة على ذلك المرسل الذى عملت به الشافعية ، وذكر تضعيفهم الاستدلال به على إيجاب الجميع بأنه جمع بين الاصل والبدل فى فعل واحد ، وذلك لا يجوز . ثم قال رداً على أصحابه : والذى ظهر لى قوة الاستدلال به وأنه موافق للقياس ، وذلك أنه عضو تدعو الحاجة الى ستره ، ولا مشقة فى مسح بعضه ، فوجب مسح الميسور ، والاكتفاء بالبدل عن المعسور ، كما يفعل بالجبيرة . ثم قال : والعجب من الشافعية كيف اعتمدوا هذا التضعيف وقالوا يستحب التكميل بالعمامة فجمعوا بين البدل والمبدل ، وتحكموا فجعلوا الأصل فرضا والبدل نفلا فهو خلاف الأصول ، فان جاز أن يكون بدلا فى النفل جاز أن يكون بدلا فى الفرض ، ولم نجد شيئاً يكون بدلا فى النفل ولا يكون بدلا فى الفرض . انتهى كلامه . و[هو] دفع رصين ورد متين

التاسع : قوله « ثم غسل كلتا رجليه » صريح فى الرد على الروافض[1] فى أن واجب الرجلين المسح[2] . وقد تبين هذا من حديث عثمان ، وجماعة وصفوا وضوء

---

(١) قوله « فى الرد على الروافض » أقول : فى القاموس : الراوافض فرقة من الشيعة بايعوا زيد بن على ثم قالوا له : تبرأ من الشيخين ، فأبى وقال : كانا وزيرى جدّى . فتركوه ورفضوه وارفضوا عنه . انتهى

(٢) قوله « فى أن الواجب من الرجلين المسح » أقول : اختلف الناس فى الواجب فى الرجلين على أربعة أقوال ، وهى الاحتمالات المتعقله التى تعقل فى المسألة : الغسل ، والمسح ، والجمع ، والتخيير . فالأكثر على الغسل ، وذهبت الرافضة الى أنه المسح وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين . وذهب بعض الظاهرية الى وجوب الجمع بين المسح والغسل ، وذهب ابن جرير الطبرى وآخرون الى التخيير بين الأمرين كخصال الكفارة . ودليل الجماهير الأحاديث الثابته فى فعله وتعليمه صلى الله عليه وآله وسلم ، وبحديث « ويل للأعقاب من النار » وقد تقدم معرفة الاستدلال به على إيجاب الغسل ، وإن كان ابن رشد قد نازع فى دلالته على ذلك بما هو مسطور فى النهاية ، واستدل من قال بايجاب المسح بقراءة ﴿ وأرجلكم ﴾ بالجر عطفاً على ﴿ برءوسكم ﴾ . وأجاب الجهور بأنها قرئت بالنصب عطفاً على أيديكم ، وبأنه معطوف على محل برءوسكم ، وبأنها تحمل قراءة الجر فى الآية على مسح الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين ، وقرر هذا ابن العربى بما فيه بعض الطول ، وأيد مذهب الجمهور من جهة المعنى بأن الغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح ، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل ، اذ كانت القدمان لا ينقى درنها غالبا إلا بالغسل وينقى درن الرأس بالمسح ، وذلك أيضا غالب . والمصالحة المعقولة لا تمنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لحظ معنيين : معنى مصلحى ، ومعنى عبادى . وأعنى بالمصلحى ما يرجع الى الأمور المحسوسة ، وبالعبادى ما يرجع الى ذكرة النفس . انتهى . واستدل موجب الجمع بأنه الأحوط ، واستدل المخير بأنه ليس احدى القراءتين بأولى بالعمل من الأخرى ، ولا شك أن ما ذهب اليه الجمهور أقوى دليلا لتعارض

رسول الله ﷺ . ومن أحسن ما جاء فيه حديث عمرو بن عبسة [1] ـ بفتح العين والباء ـ أن رسول الله ﷺ قال : « ما منكم من أحد يُقرِّب وضوءه ـ إلى أن قال ـ ثم يغسل رجليه كما أمره الله عز وجل » ، فمن هذا الحديث انضم القول إلى الفعل ، وتبين أن المأمور به الغسل فى الرجلين

العاشر : قوله « ثلاثا » يدل على استحباب التكرار فى غسل الرجلين ثلاثا ، وبعض الفقهاء لا يرى هذا العدد فى الرجل كما فى غيرها من الأعضاء [2] . وقد ورد فى بعض الروايات « فغسل رجليه حتى أنقاهما » ولم يذكر عدداً . فاستدل به لهذا المذهب . وأكد من جهة المعنى بأن الرجل لقربها من الأرض فى المشى عليها تكثر فيها الأوساخ والأدران ، فيحال الأمر فيها على مجرد الإنقاء من غير اعتبار العدد .

قراءة النصب والقول والفعل النبوى ، وليس مع قراءة الجر سنة فعلية ولا قولية . وأما الجمع فلم تأت السنة به ، ولا معنى للمسح مع الغسل فانه إتيان بما لا حاجة اليه وبما دخل معناه تحت الغسل . وقد بسط العاملى فى شرح الأربعين القول فى ترجيح مذهب الإمامية ، وذكر مناظرة بين الفريقين ، فأما الآية فلا تنهض لأحد الفريقين للاحتمال ، ولكن البيان فى السنة فانه لم يأت فيها المسح ، ولكن العاملى على قواعد أهل مذهبه يدفع الأحاديث الصحيحة أو يعارضها بروايات غير ثابته عند خصمه فلا تقوم الحجة بها عليه ، وإنما أشرنا الى كلامه لأنه قد أبدى قوة ساعده فى المسألة ، فلا يغتر به الناظر

(١) قوله « حديث عمرو بن عبسة » أقول : أخرجه مسلم ، وأخرج مالك والنسائى وابن ماجه والحاكم وقال : صحيح على شرطهما من حديث عبد الله الصنابحى ، وفيه « فاذا غسل رجليه » كحديث عمرو

(٢) قوله « كما فى غيرها من الأعضاء » أقول : فانه اتفق على استحباب تكرار غسلها الا الرأس ، ويأتى عليه الكلام فى الحديث الثامن عقب هذا ، إلا أن الإمامية خالفت فى استحباب تكرار غسل الأعضاء ولم يأتوا بدليل ناهض

والرواية التى ذكر فيها العـدد زائدة على الرواية التى لم يذكر فيها فالأخذ بها متعين . والمعنى المذكور لا ينافى اعتبار العدد ، فليعمل بما دل عليه لفظ الحديث

الحادى عشر : قوله « نحو وضوئى هذا » لفظة « نحو » لا تطابق لفظة « مثل » فإن لفظة « مثل » يقتضى ظاهرها المساواة من كل وجه[1] ، إلا فى الوجه الذى يقتضى التغاير بين الحقيقتين ، بحيث يخرجهما عن الوحدة . ولفظة « نحو » لا تعطى

---

(١) قوله « تقتضى المساواة من كل وجه الخ » أقول : قال النووى : وإنما لم يقل « مثل » لأن حقيقة مماثلته لا يقدر عليها غيره ، قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى تعقباً له : قلت [1] التعبير بها فى رواية المصنف فى [2] من حديث حمران عن عثمان ولفظه « من توضأ مثل هذا الوضوء » وله فى الصيام عنـــه أيضاً بلفظ « توضأ مثل وضوئى هذا » قال وعلى هذا فالتعبير [3] من تصرف الرواة لأنها تطلق على المثلية مجازا ، ولأن « مثل » وان كانت تطلق على مقتضى المساواة ظاهراً لـكنها تطلق على الغالب ، وبهذا تلتئم الروايتان ويكون المترك بحيث لا يخل بالمقصود انتهى . لا يقال قوله إن نحواً استعملت بمعنى مثل تحـكم ، وهلا قال إن مثلا أطلقت على نحو مجازاً ، لأنه ليس لنا يقين أن أحد اللفظين فاه به صلى الله عليه وآله وسلم ، بل يجوز أنه هذا وأنه هذا ، لأنا نقول : قرينة المقام وهو إثبات الاجر المعين لمن أتى بهذا الوضوء وما ترتب عليه يقتضى أنه أريد مطابقة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كل وجه ، ولا يفيد هذا إلا لفظ مثل فالحمل عليه متعين إذ لو أريد ما يعطيه معناه نحو لـكان هذا الأجر لـكل وضوء وصلاة ركعتين بعده ، فانه يصدق عليه النحوية لوضوء وما بعده ، ولذا حمل الشارح وتبعه الحافظ لفظ « نحو » أنها أطلقت على المثل مجازاً من باب إطلاق العـام وإرادة الخاص ، أو المطلق وإرادة المقيد ، وسيشير الشارح المحقق الى ما ذكرناه

---

(١) بياض بالأصل

(٢) بياض ولعله : فى الوضوء

(٣) بياض ولعله : بنحو

ذلك ولعلها استعملت بمعنى المثل مجازا ، أو لعله(١) لم يترك مما يقتضى المثلية إلا مالا يقدح فى المقصود . فقد يظهر فى الفعل المخصوص أن فيه أشياء ملغاة عن الاعتبار فى المقصود من الفعل ، فإذا تركت هذه الأشياء لم يكن الفعل مماثلا حقيقة لذلك الفعل ، ولم يقدح تركها فى المقصود منه ، وهو رفع الحدث وترتب الثواب (٢)

وإنما احتجنا إلى هذا (٣) وقلنا به لأن هذا الحديث ذكر لبيان فعل يقتدى به ،

---

(١) قوله « أو لعله » أقول : عطف على لعلها وضمير المؤنث للفظة نحو ، وأما ضمير المذكر فللمتوضئ الدال عليه ذكر من توضأ كما يرشد اليه قوله « لم يترك » أو الى لفظ من ، ويحتمل أنه مبنى للمجهول مسنداً الى مصدره ، أى لم يقع الترك أيضا . وخلاصة هذا الوجه أن نحواً استعملت فى معناها الحقيقى ، وأنه لم يرد المثلية المحققة لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هو مشابه له فى الوجه ، وان فاتت صفات للفعل يخرج بها عن مثلية وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، إلا أنه لا يقدح خروجه بها فى المقصود ، وإن صار وضوء الغير نحواً لا مثلا لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فلفظ نحو على حقيقتها

(٢) قوله « وهو رفع الحدث وترتب الثواب » أقول : أى المقصود من الفعل الذى هو الوضوء هذا المشار اليه بقوله « نحو وضوئى هذا » رفع الحدث وترتب الثواب عليه ، أى ثواب الوضوء ، وفيه بحث ، لأن الحديث مسوق لبيان فضيلة خاصة لهذا الوضوء وما ينضاف اليه من الصلاة الموصوفة لا مطلق ثواب الوضوء ، فإن أراد بقوله « وترتب الثواب » هذه الفضيلة المخصوصة فهى لا ترتب عليه وحده ، وان أراد مطلق ثواب الوضوء فهو غير مراد هنا ضرورة أن هذا نوع من الفضيلة تختص بما ذكر وسيصرح به . ثم لا يذهب عليك أن هذه الفضيلة لا تستلزم أن لا تكون إلا عن وضوء يرفع به الحدث ، بل يجوز أن تكون عن وضوء استؤنف تجديداً للوضوء لا لحدث يرفع به ، إلا أن يقال بنى ذلك على الأغلب ، وكذلك صلاة الركعتين إطلاقها فى الحديث يشعر بأنها أعم من أن تكون فرضاً أو نفلا

(٣) قوله « وانما احتجنا الى هذا » أقول : الى حمل لفظة « نحو » على أحد

ويحصل الثواب الموعود عليه[1] . فلا بد أن يكون الوضوء المحكى المفعول محصلا

الأمرين ، أى من حملها على المجازية أو تبقيتها على الحقيقة مع ملاحظة المقصود من الفعل المماثل فقط ، وهذا دفع لما يقال : وأى داع الى حمل لفظة « نحو » على أحد الأمرين ؟ وهل فى بقائها على بابها إخلال بالمراد ؟ أعنى مطلق المشابهة من غير تعيين وجه الشبه بالتقييد ، فلا يقال : هى على التقدير الثانى باقية على معناها ، لأنا نقول : معناها الأصلى الاستعمالى فى مطلق المشابهة ، وهنا أخذت المشابهة مقيدة بالمقصود ، ولا يقال : المقصود من الفعل هنا غير معلوم ، فهو إحالة على مجهول ، ولا يعلق به الشارع أمراً . لأنا نقول : قد ذكر الشارح أن المقصود رفع الحدث وترتب الثواب ، إلا أن فيه ما سلف ، ويأتى قريباً . واعلم أن هذا التأويل الثانى بعد ثبوت لفظ « مثل » فى الروايات الصحيحة غير صحيح ، لإفادته المماثلة التى لا تصح إرادتها على التأويل الأخير ، إذ ملاحظة اعتبار المقصود من الفعل فقط مع ترك سائر صفاته لا يصير به « مثلا » لذلك الفعل الذى استوفيت فيه الصفات ، بل يصير به « نحواً » له ، وقد اعتبر لفظ الحديث المثلية . ولا يقال بجعل المثل بمعنى النحو مجازا على هذا التأويل الثانى ، لأنا نقول : الأصل المماثلة فى اعتبار هذا الثواب المخصوص ، فلا يصرف لفظها عن حقيقته لغير داع ، بل الواجب صرف لفظة « نحو » عن حقيقتها فيتعين التأويل الأول . وكأن الحافظ ابن حجر اقتصر عليه فى فتح البارى لهذا ، وإن لم ينبه عليه

(١) قوله « الثواب الموعود عليه » أقول : وهو ثواب مخصوص ، غير مطلق ثواب الوضوء ، ولا يحصله إلا فعل ما يماثله ، لا مطلق الوضوء الذى يصدق عليه أنه نحوه ، وإلا لزم أن هذه الفضيلة المخصوصة لكل وضوء تعقبه الصلاة الموصوفة . قلت : إلا أنه لا يخفى أن وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم ـ الذى شبه به فعل غيره ـ أمر حسى مشاهد بالعين ، وإيقاع مثله أمر ممكن ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم

لهذا الغرض(١) . فلهذا قلنا : إما أن يكون استعمل « نحو » فى غير حقيقتها أى بمعنى « مثل » ، أو يكون ترك ما علم قطعاً أنه لا يخل بالمقصود ، فاستعمل « نحو » فى حقيقتها مع عدم فوات المقصود . والله أعلم

ويمكن أن يقال(٢) : إن الثواب يترتب على مقارنة ذلك الفعل ، تسهيلا وتوسيعا

اليه بقوله « هذا » إشارة الى الفعل المشاهد (١) من إجراء الماء على أعضاء الوضوء على الوجه الشرعى ، وهذا شىء ممكن لكل أحد . فقول النووى : إن حقيقة مماثلته لا يقدر عليها غيره تهويل(٢) ، فليس عليه تعويل ، وإن تبعه عليه الأئمة جيلا بعد جيل

(١) قوله « محصلا لهذا الغرض » أقول : وهو الثواب المخصوص ، ولا يحصله إلا ما يماثله لا ما هو مشابه له فى الجملة المفادة لنحو

(٢) قوله « ويمكن أن يقال » أقول : هذا وجه ثالث فيه تبقية « نحو » على حقيقتها ، من غير ملاحظة أن يراد من الفعل المماثلة أصلا ، فلا يفتقر إلى أنه لوحظ منه المقصود وأطلق « نحو » على ذلك ، بل أريد من فعل مطلق الوضوء الذى يقارب وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم تسهيلا للعباد ، لمشقة الإتيان بمثل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم وتوسيعاً ، فشمل الفضيلة كل من قارب وضوءه ، وكأن المراد بالمقاربة ما تصح به الصلاة ، وحينئذ فلا يكون فى ذلك تضييق بالإتيان بالمثل ، ولا تقييد بما ذكر من التأويل أولا ، إلا أنه يقال : التوسعة مقصودة فى باب التكاليف التى لا محيص من إيقاعها ، والذى هنا إنما هو حثّ على فعل ذى فضيلة لمن أرادها وتيسرت له ، والتوسعة لا تلائم هذا ، وكأنه لذلك قال الشارح المحقق : ويمكن

---

(١) بياض بالأصل

(٢) أى إن حقيقة مماثلة وضوء النبى ﷺ من بعض أفراد الأمة تهويل . أقول : هذا تحامل على النووى : وإلا فقصد النووى حقيقة الوضوء لا صورته ، وهو النتيجة المترتب عليها الثواب

على المخاطبين ، من غير تضييق وتقييد بما ذكرناه أولا ، إلا أن الأول أقرب إلى مقصود البيان[١]

الثانى عشر : هذا الثواب الموعود به يترتب على مجموع أمرين . أحدهما : الوضوء على النحو المذكور . والثانى : صلاة ركعتين بعده بالوصف المذكور بعده فى الحديث ، والمرتب على مجموع أمرين لا يلزم ترتبه على أحدهما إلا بدليل خارج

وقد أدخل قوم هذا الحديث فى فضل الوضوء . وعليهم فى ذلك هذا السؤال الذى ذكرناه

ويجاب عنه : بأن كون الشىء جزءاً مما يترتب عليه الثواب العظيم كاف فى كونه ذا فضل[٢] ، فيحصل المقصود من كون الحديث دالا على فضيلة الوضوء . ويظهر

---

(١) قوله « إلا أن الأول أقرب الى مقصود البيان » أقول : لأنك عرفت أنه سيق لبيان فضيلة مخصوصة ، فلا بد أن يكون لأمر مخصوص . وهذا الوجه يقتضى أنها عامة لكل متوضئ آت بالصلاة المذكورة ، وهو غير مراد ، ففى التعبير بالأقربية تسامح ، ولا يقال : الفضيلة المخصوصة تكون للركعتين الموصوفتين بما ذكر بأى وضوء وقعتا ، إذ الوضوء يراد منه رفع الحدث ، وهو يحصل بالوضوء على أى صفة بجزية وقع ، لأنا نقول : قوله « من توضأ الى آخره » تعليق للأجر على الأمرين ، وسيشير الشارح المحقق اليه قريبا

(٢) قوله « كاف فى كونه ذا فضل » أقول : لأن الفضل ترتب على ذى الأجزاء فللأجزاء[١] مدخل فى الفضيلة ضرورة ، إذ ليس الفضل المطلق عن أوصاف المجموع من حيث هو مجموع ، إنما الفضل المخصوص من أوصافه ، إلا أن فيه تأملا ، فإن الذى للأجزاء جزء من الفضل العظيم المخصوص ، وهذا الجزء ليس هو جزء الفضل المطلق لمطلق الوضوء بل من الفضل المخصوص للوضوء المخصوص ، فهو أخص منه ، فلا يتم العذر للقوم الذين أدخلوا هذا فى فضائل الوضوء المطلق . ثم إنه لا يخفى أن غسل اليد جزء من مطلق الوضوء ، فيلزم أن يجعل لغسلها مطلقا أجر ، لأنها جزء

---

(١) فى الأصل « على ذى الأجر أفللأجزا » وهو تحريف ظاهر

بذلك الفرق بين حصول الثواب المخصوص ، وحصول مطلق الثواب . فالثواب المخصوص يترتب على مجموع الوضوء على النحو المذكور . والصلاة الموصوفة بالوصف المذكور . ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك(١)

الثالث عشر : قوله « ولا يحدّث فيهما نفسه » إشارة إلى الخواطر والوساوس الواردة على النفس . وهى على قسمين(٢) ، أحدهما : ما يهجم هجما يتعذر دفعه عن

من ذى الأجزاء . ويجاب بالتزامه إن أريد غسلها فى الوضوء ، فقد ثبت عند مالك والنسائى وابن ماجه والحاكم وقال : صحيح على شرطهما ، وفيه بيان أن بغسل كل عضو أجراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم « فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه » وكذلك غسلها فى هذا الوضوء له جزء من الأجر المخصوص ولعله يريد بأنه كاف من حيث أن المطلق داخل تحت المقيد والأعم تحت الأخص فقد شمله فى الجملة فيصح به الاستدلال ظاهراً

(١) قوله « ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك » أقول : هو كذلك ، إنما الشأن هل يطلق المطلق ما يدل على المخصوص ؟ الظاهر أنه لا يدل ، لأن أجزاء المخصوص لها جزء من الأجر المخصوص ، والأجر المطلق غير ذلك فلا يتم به الاستدلال ، ولو صح هذا للزم أن يستدل على فضيلة الإتيان بركعة واحدة وبسجدة واحدة بهذا الحديث ، لكونهما من أجزاء تلك الصلاة ، إلا أن يقال : المراد بالجزء ما ثبتت له فضيلة من أدلة أخر ، ولم يأت للسجدة المفردة دليل على الفضل ، بل فى شرعيتها وحدها خلاف . وكذا الركعة . لكنه لا يبقى للاستدلال بهذا فائدة إذ لم يتم إلا بغيره

(٢) قوله « على قسمين » أقول : هى شىء واحد من حيث انها خواطر ، أى واردات تهجم على النفس إلا أنه إن استرسل من ترد عليه معها أى لاحظها وحادثها وولدها وفرع عليها ، فهو الثانى وهو الذى كسبه وكثره ، وان لم يسترسل معه بل هجم عليه فأعرض عنه فهو الأول مبدأ الثانى . ثم لا يخفى أن تفسير الشارح لذلك الحديث

النفس . والثانى : ما تسترسل معه النفس ، ويمكن قطعه ودفعه[1] ، فيمكن أن يحمل هذا الحديث على هذا النوع الثانى . فيخرج عنه النوع الأول ، لعسر اعتباره . ويشهد لذلك لفظة « يحدث نفسه » فإنه يقتضى تَـكَسُّبا منه ، وتفعلا لهذا الحديث[2] .

بالخواطر دليل أنه لو كان ذلك الحديث تفكراً فى كلام الله تعالى وتفكراً فى الآية لم يكن من حديث النفس المراد هنا ، وفى شرح مسلم : لا يحدث نفسه بشىء من أمور الدنيا . وفى فتح البارى : ثم إن تلك الخواطر منها ما يتعلق بالدنيا ، والمراد دفعه مطلقا . ووقع فى رواية الحكيم الترمذى فى هذا الحديث « لا يحدث نفسه بشىء من الدنيا » وهى فى الزهد لابن المبارك أيضاً والمصنف لابن أبى شيبة . ومنها ما يتعلق بالآخرة ، فان كان أجنبياً أشبه أحوال الدنيا ، وان كان من متعلقات تلك الصلاة فلا . انتهى

(١) قوله « ويمكن قطعه ودفعه » أقول : قال النووى مرجحاً لحمل الحديث على هذا النوع ما لفظه : ولو عرض حديث فأعرض عنه بمجرد عروضه عفى عنه وحصلت له هذه الفضيلة إن شاء الله ، لان هذا ليس من قبله ، وقد عفى لهذه الأمة عن العوارض التى تعرض ولا تستقر . انتهى . قلت : ولا يخفى أنه ليس الكلام فيما عفى عنه وما لا يعفى عنه ، إنما الكلام فى أكلية الصلاة التى لا خاطر فيها أصلا على خلافها مما خلت عن البعض باشتمالها على ما لا يعفى عنه

(٢) قوله « لهذا الحديث » أقول : فيه لطافة لا تخفى ، ووجه الدلالة أن تفعّل موضوع لمطاوعة فعل فكأنه طاوع نفسه لما حدثته بالافتعال والاسترسال . وقال القاضى عياض : إن قوله يحدث نفسه فيه إشارة الى أن ذلك الحديث مما يكتسب لاضافته اليه انتهى . وما ذكرناه أولى ، لأن الدلالة للمادة لا لمجرد الإضافة [1] إلا أن العسر إنما يجب دفعه . أقول : بعد تقرر أن معنى الأول هو ما يهجم هجماً يتعذر دفعه على النفس وأن الأول مبدا الثانى يمكن حمل حديث النفس عليهما ، إلا

---

(١) بياض بالأصل

ويمكن أن يحمل على النوعين معا ، إلا أن العسر إنما يجب دفعه (١) عما يتعلق بالتكاليف

والحديث إنما يقتضى ترتب ثواب مخصوص على عمل مخصوص . فمن حصل له ذلك العمل : حصل له ذلك الثواب ، ومن لا فلا . وليس ذلك من باب التكاليف ، حتى يلزم دفع العسر عنه . نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول (٢) ـ أعنى الوصف المرتب عليه الثواب المخصوص ـ والأمر كذلك . فإن المتجردين عن شواغل الدنيا ، الذين غلب ذكر الله عز وجل على قلوبهم وغمرها : تحصل لهم تلك الحالة (٣). وقد حكى عن بعضهم ذلك

أنه لا يخفى أنه قد أخذ فى مفهوم الأول تعذر دفعه فلا يتم التكليف بالمتعذر ، وكأنه أراد بالتعذر البعد كما يرشد اليه قوله « لأن العسر الخ »

(١) قوله « يجب دفعه » أقول : أى دفع القول بالتكليف به ، لأنه قد علم أنه ما جعل على الأمة فى الدين من حرج ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . وهذا المذكور هنا وإن كان عسراً فليس من التكليف اللازم لكل مكلف ، بل هو لإرادة تحصيل فضيلة ، فمن أمكنه حصلها ومن لم يمكنه لم يحصلها

(٢) قوله « نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول » أقول : هو جواب عما قد يقال : قد أخذ فى مفهوم الأول تعذر دفعه ، فكيف يحمل عليه تحصيل هذه الفضيلة ولا يرتب الثواب إلا على ممكن ؟ فأجاب بأنه لا بد من أن يكون ممكناً ، وإنما هو أمر عسر الحصول

(٣) قوله « تحصل لهم تلك الحالة » أقول : أى عدم هجوم الخاطر على النفس أصلا ، لأن الخواطر الهاجمة فى الأغلب إنما تكون عن تعلق النفس بالأمور التى تهجم بها الخواطر ، فمن تجرد عن شواغل الدنيا وملأ جوانب قلبه ذكر الله وأحاط به وغمره لم يكن خاطره إلا أخروياً ، وهو كما قيل فى مدح الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

الرابع عشر « حديث النفس » يعم الخواطر المتعلقة بالدنيا ، والخواطر المتعلقة بالآخرة . والحديث محمول ـ والله أعلم ـ على ما يتعلق بالدنيا . إذ لا بد من حديث النفس[1] فيما يتعلق بالآخرة ، كالفكر فى معانى المتلوّ من القرآن العزيز ، والمذكور من الدعوات والأذكار . ولا نريد بما يتعلق بأمر الآخرة[2] كل أمر محمود ، أو مندوب إليه . فإن كثيراً من ذلك لا يتعلق بأمر الصلاة ، وإدخاله فيها أجنبي عنها . وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال « إنى لأجهز الجيش وأنا فى الصلاة » أو كما قال . وهذه قربة ، إلا أنها أجنبية عن مقصود الصلاة

الخامس عشر : قوله « غفر له ما تقدم من ذنبه » ظاهره العموم فى جميع الذنوب . وقد خصوا مثله بالصغائر[3] ، وقالوا : إن الكبائر إنما تكفر بالتوبة .

كرمت نفسه فما يخطر السو ء على قلبه ولا الفحشاءُ

وفى هـــذا دلالة أنه أريد بالخاطر الخاطر الدنيوى كما سلف ، وسيصرح به الشارح قريباً

(١) قوله « إذ لا بد من حديث النفس » أقول : يريد أن حديث النفس بأمر ما مما لا بد منه ولا يخلو عنه طرفة ، فلا يراد إخلاؤها عن التفكير فانه محال ، بل إخلاؤها عن نوع منه هو التفكر فى أمور الدنيا

(٢) قوله « ولا نريد بما يتعلق بالآخرة » أقول : هذا التقسيم هو الذى أسلفناه عن فتح البارى ، ومن هنا أخذه الحافظ

(٣) قوله « وقد خصوا مثله بالصغائر » أقول : اتفقت كلمتهم فى أحاديث الترغيب الموعود فيها بالغفران على أعمال من البر أنه خاص بغفران الصغائر دون الكبائر ، فانها لا تعرف الا بالتوبة ، ولعل مستندهم فى ذلك أنه ورد فى الكبائر أنها لا تكفر إلا بالتوبة كقوله ﴿ والذين لا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾ الى قوله ﴿ إلا من تاب ﴾ فلو كان لها مكفر غير التوبة لذكر ، وبأنه صلى الله عليه وآله وسلم قيد كثيراً من غفران الذنوب بأنواع من الطاعات بقيد « ما اجتنبت

وكأن المستند فى ذلك أنه ورد مقيداً فى مواضع ، كقوله ﷺ « الصلوات الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، ورمضان إلى رمضان : كفارات لما بينهن ، ما اجتنبت الكبائر » فجعلوا هذا القيد فى هذه الأمور مقيداً للمطلق فى غيرها

الكبائر » فدل على أنها لا تكفر الكبائر بالطاعات غير التوبة ، ودلت الآية على أنها لا تكفر الطاعات الصغائر إلا بشرط اجتناب الكبائر ، فهنا دعويان : إحداهما أن الصغائر لا تكفر بالطاعات إلا بشرط اجتناب فاعلها الكبائر ، والثانية أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة . أما دليل الأولى فانه ﴿ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ الآية ، وحديث « الصلوات الخمس » الى آخره أخرجه أحمد ومسلم والترمذى من حديث أبى هريرة ، وهذه أمهات الطاعات ، فاذا قيدت بذلك فاعتبار التقييد فى غيرها بالأولى . وأما دليل الثانية فهذا الحديث أيضا ، فانها إذا اشترط اجتناب الكبائر فى التفكير للصغائر دل أنها لا تكفر بطاعة سوى التوبة كما دلت لذلك الآيات المصرحة بذلك ، وقد سلف بعضها . فقول الشارح المحقق « وكأن المستند فى ذلك » أى فيما أفيد من الحكمين وإن كان صريح كلامه فى أحدهما فالثانى يدل له المقام . وقوله « وكأن » فيه إشارة إلى أن للمناقشة مجالا فى هذا بأن يقال : مقادير الطاعات مختلفة لا يعلم قدر كل طاعة إلا الله ، فيجوز أن من الطاعات ما يكفر الكبائر كما ورد فى الحج أنه « يخرج منه كيوم ولدته أمه » وغيره مما لم يقيد بذلك القيد كما ورد فى المريض « انه لا يزال به البلاء حتى يتركه يمشى وليس عليه خطيئة » فحمل هذه المطلقات على تلك المقيدات لا يتم إلا إذا علم تساويهما فى قدر الجزاء عند الله ، وهو لا يعلم إلا باعلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، وحينئذ فيجوز أن بعض الطاعات تكفر الكبائر فلا يتم اطراد التقييد ، وكأنه لذلك نسبه اليهم بقوله « فقالوا » . على أنه لا يخفى عليك أن هذا كله مشى معهم على ظاهر قولهم إن هذه المطلقات مقيدات بما قيد به البعض الطاعات من قيد اجتناب الكبائر ، وعلم من الأصول أنه لا يلحق المطلق بالمقيد إلا إذا اتحد سببهما وحكمهما ، وهنا الاختلافات أوضح من الشمس ، ولا سبيل الى القياس لما سمعته من عدم الجامع وتعينه . واعلم أن فى هذا الحديث المقيد باجتناب الكبائر مع

٨ — الحديث الثامن : عن عمرو بن يحيي المازنى عن أبيه قال « شهدتُ عمرو بن أبي حسن سأل عبد الله بن زيد عن وُضوء النبي ﷺ ؟ فدعا بتَوْرٍ (١)

آية ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ إشكالا لقضائه بأن التكفير للصغائر بهذه الطاعات ، وأن ترك الكبائر شرط لا غير ، وقضاء الآية أن تكفير الصغائر بنفس اجتناب الكبائر ، وقد بحث فيه فى فتح البارى فى مواضع ، وبسطناه فى رسالة مستقله بما يرفع الإشكال

الحديث الثامن (١) قوله « بتَوْر » أقول : قال الزركشى ليست هذه اللفظة فى شيء من رواية البخارى ، وإنما هى من أفراد مسلم انتهى . قلت : مرادهم بهذه العبارة أنه انفرد بأخراجها مسلم ولم يخرجها البخارى ، وهو[1] بفتح الهمزة جمع فرد ، ويحتمل كسرها على أنها مصدر ، إلا أن هذا اللفظ لم ينفرد به مسلم ، بل هو فى البخارى فى باب مضمض واستنشق من غرفة واحدة فى هذا الحديث ، وهى رواية الأكثر من رواية البخارى إلا فى لفظ الكشميهنى فانه قال « فدعا بماء » ، وفى باب مسح الرأس كله من البخارى بلفظ « بماء » من دون ذكر التور ، فقد تحقق ثبوت لفظ التور فى روايات البخارى ، على أنى تتبعت رواية مسلم لهذا الحديث فلم أجد التور ، بل فيه « فدعا باناء » فالظاهر أنه أراد أن لفظ التور من أفراد البخارى فسبق القلم الى مسلم ، أو أنه من الناسخ . وقال أيضاً فى الرواية الآتية التى بلفظ « أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخرجنا له ماء فى تور من صفر » أنها من أفراد مسلم ، فتتبعت مسلماً فلم أرها فيه ، ونظرت فى البخارى فوجدتها فيه ، ونظرت فى مقدمة الفتح فوجدته عد من غريب الألفاظ الواردة فى البخارى لفظ « التور » ولفظ « الصفر » ومعلوم أنهما لم يأتيا إلا فى هذا الموضع من البخارى . وهذا اللفظ ساقه البخارى فى باب الغسل والوضوء فى المحصب بلفظ « أتانا رسول الله صلى الله

---

(١) أى « أفراد »

من ماء ، فتوضأ لهم وُضوء رسول الله ﷺ . «فأ كفَأ على يَدَيْهِ (١) منَ التَّوْرِ ، فَغَسَلَ يَدَيْه ثلاثاً ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ في التَّوْرِ فَمَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ واستَنْثَرَ ثلاثاً بِثلاثِ غَرَفاتٍ ، ثُمَّ أدْخَلَ يَدَه فغَسَلَ وَجْهَهُ ثلاثاً ، ثُمَّ أدخَلَ يَدَه في التَّوْرِ ، فَغَسَلَهُما مَرَّتَينِ إلَى المِرْفَقَيْنِ . ثُمَّ أدخَلَ يَدَهُ في التَّوْرِ فَمَسَحَ رَأْسَهُ ، فأَقبَلَ بِهما وَأَدبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً . ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ »

وفي رواية « بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِما إلَى قَفاهُ ، ثُمَّ رَدَّهُما حَتَّى رَجَعَ إلَى المَكانِ الَّذي بَدَأَ مِنْهُ »

وفي رواية « أَتانا رسولُ الله ﷺ . فأَخرَجْنا لَهُ ماءً في تَورٍ مِنْ صفرٍ »

التَّوْرُ : شِبْهُ الطَّسْتِ

عليه وآله وسلم ـ الى قوله ـ ماء في تور من صفر » وعجيب إن كان سبق قلم من الزركشي في المحلين ، أو تغييرا من الناسخ فيهما

(١) قوله « فأكفأ على يديه » أقول : هي من ألفاظ البخاري ، وفي لفظ « فأفرغ على يده » بالإفراد ، قال الحافظ : تحمل رواية الإفراد على إرادة الجنس ، وأكفأ بهمزتين ، وفي لفظ له فكفأ بهمزة واحدة ، والكل بمعنى الإمالة . وقوله « فغسل يديه » الفاء في بعض ألفاظ الصحيح . وقوله « مرتين » قال الحافظ : رواية « يده » مقدمة لأنها لأكثر الرواة الحفاظ . قال « ثم أدخل يده » كذا بالإفراد في رواية مسلم وأكثر ألفاظ البخاري ، وفي بعضها « يديه » بالتثنية قال « الى المرفقين » مرتين . أقول : كذا في نسخة العمدة لفظ مرتين ، ولفظ البخاري في هذا الحديث « مرتين مرتين » قال الحافظ : كذا بتكرار مرتين . قلت وكذا هو في مسلم مكررا ولم ينبه الزركشي على هذا . قال « ويديه » أقول وكأن في لفظ الحديث طي لفظ .

عمرو بن يحيي بن عمارة بن أبي حسن[1] الأنصارى المازنى المدنى : ثقة . روى له الجماعة . وكذلك أبوه ثقة ، اتفقوا عليه

فيه وجوه : أحدها « عبد الله بن زيد » هو ابن زيد بن عاصم ، وهو غير عبد الله ابن زيد بن عبد ربه . وهذا الحديث لعبد الله بن زيد بن عاصم ، لا لعبد الله بن زيد ابن عبد ربه . وحديث الأذان ورؤيته فى المنام لعبد الله بن زيد بن عبد ربه ، لا لعبد الله بن زيد بن عاصم . فليتنبه لذلك . فإنه مما يقع فيه الاشتباه والغلط[2]

الثانى : قوله « فدعا بتور » هو ـ بالتاء المثناة ـ الطست[3] . والطست ـ بكسر الطاء وبفتحها ، وبإسقاط التاء ـ لغات

ثم أدخل يده فى التور فغسل يديه ضرورة أنه لا يغسل الوجه واليدين بغرفة واحدة بل كل واحدة من اليدين تحتاج الى غرفة مستقلة . وكذلك قوله « ثم غسل رجليه » فيه طى الاغتراف

(١) قوله « ابن أبى حسن » أقول : اسمه غنم بن عبد ، ولجده أبى حسن صحبة ، وكذا لعمارة فيما جزم به ابن عبد البر . وتعقبه أبو نعيم وقال : فيه نظر

(٢) قوله « مما يقع فيه الاشتباه والغلط » أقول : وهم فيه سفيان بن عيينه كما صرح به البخارى فى الاستسقاء . وعبد الله بن زيد هذا هو راوى صلاة الاستسقاء ، قتل بالحرة سنة ثلاث وستين وهو ابن سبعين سنة ، وشهد أحداً مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأمه ، وهى عمارة الأنصارية ، فالاسم مشترك ، وهو مشترك هو وصاحب رواية المنام فى الأذان فى أن كلا منهما عبد الله بن زيد ، لكن يفترقان فى الجد والقبيلة ، أفاده النووى فى شرح المهذب . قال فى شرح مسلم : قد قيل إن صاحب الأذان لا يعرف له غير رواية الأذان

(٣) قوله « هو الطست » أقول : وقد قيل هو شبه الطست ، ووقع فى حديث شريك عن أنس فى المعراج « ماء من طست من ذهب فيه تور من ذهب » وظاهره المغايرة بينهما

الثالث : فيه دليل على جواز الوضوء من آنية الصفر[١] . والطهارة جائزة من الأوانى الطاهرة كلها[٢] ، إلا الذهب والفضة عند القايسين ، للحديث الصحيح الوارد فى النهى عن الأكل والشرب فيهما . وقيس الوضوء على ذلك[٣]

الرابع : ما يتعلق بغسل اليدين قبل إدخالها الإناء ، قد مر

وقوله « فمضمض واستنشق ثلاثاً بثلاث غرفات » تعرض لكيفية المضمضة والاستنشاق بالنسبة إلى الفصل والجمع[٤] وعدد الغرفات . والفقهاء اختلفوا فى ذلك ،

---

(١) قوله « من آنية الصفر » أقول : فى القاموس الصفر بالضم من النحاس ، وفى فتح البارى : وقد تكسر المهملة ، صنف من جيد النحاس ، قيل إنه سمى بذلك لكونه يشبه الذهب ، ويسمى أيضاً الشبه بفتح المعجمة والموحدة

(٢) قوله « والطهارة جائزة من الأوانى الطاهرة كلها » أقول : لأن الأصل ذلك ، والبينة على مانع الأصل

(٣) قوله « وقيس الوضوء على ذلك » أقول : أى على الأكل والشرب بجامع الاستعمال ، وقد أطلق الفقهاء هذه العبارات بعينها وعلقوا بها التحريم فعم كل استعمال . وقد بحث بعض المتأخرين من المحققين فى هذا القياس وعدم صحته بما يقوى للناظر أن القياس غير صحيح لعدم النص على العلة بأى طرقه ، والمسالك الأخر لا ينهض شىء منها على إثبات الأحكام كما عرف من الأصول ، فالأصل جواز الوضوء فيهما ، لا سيما الفضة لتأيد الأصل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث عند أحمد وأبى داود فى تحريم الذهب وفيه « ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها لعبا[١] »

(٤) قوله « الى الفصل والجمع » أقول : هذا بيان الكيفية ، فالفصل بين المضمضة والاستنشاق بأن يأخذ لكل واحدة ماء فيأخذ ست غرفات أو يفصل بينهما بأخذه للماء بثلاث غرفات ويصنع ما قاله الشارح أولا ، والحديث كما قاله الشارح المحقق يدل لهذه الصورة الثانية ، وأما الصورة الأولى فلم يأت بها لفظ

---

(١) هذا الحديث ضعفه كثير من الحفاظ فلا يعول عليه

فنهم من اختار الجمع ، ومنهم من اختار الفصل[١] . والحديث يدل ـ والله أعلم ـ على أنه تمضمض واستنشق من غرفة ، ثم فعل كذلك مرة أخرى ، ثم فعل كذلك مرة أخرى . وهو يحتمل من حيث اللفظ غير ذلك . وهو أن يفاوت بين العدد[٢] فى المضمضة والاستنشاق ، مع اعتبار ثلاث غرفات ، إلا أنا لا نعلم قائلا به . مثال ذلك : أن يغرف غرفة ، فيتمضمض بها مرة مثلا . ثم يأخذ غرفة أخرى .

---

(١) قوله « فنهم من اختار الجمع ، ومنهم من اختار الفصل » أقول : وجه الاختيار الأفضلية ، فانهم اختلفوا أيهما أفضل ، بعد الاتفاق على أن السنة تحصل بكل منهما . والاختياران لأصحاب الشافعى ، فنى الأم ومختصر المزنى أن الجمع أفضل ، ونصر غيرهما أن الأفضل الفصل ، ورجح النووى فى شرح المهذب اختيار الجمع لأنه الأكثر فى الأحاديث ، قال وفى كيفيته وجهان : أصحهما بثلاث غرفات ، يأخذ غرفة يمضمض منها ثم يستنشق منها ثم يفعل فى الأخريين كذلك ، واستدل لها بهذا الحديث ، وهى الصورة التى ذكرها الشارح أولا . والوجه الثانى يجمع بغرفة واحدة وفيها صورتان : يخلط المضمضة والاستنشاق فيمضمض ثم يستنشق فى الثلاث ، والثانية لا يخلط بل يتمضمض ثلاثاً ثم يستنشق ثلاثاً متوالية . قلت : ويدل لهذا الوجه ـ بكلتا صورتيه لاحتماله لهما ـ ما أخرجه البخارى فى باب الوضوء من التور بلفظ تمضمض واستنثر ثلاث مرات من غرفة واحدة ، إلا أنه قال الحافظ فى فتح البارى : وفيه نظر ، لما أشرنا اليه من اتحاد المخرج لتقدم الزيادة ، وقد حصل النووى فى شرح المهذب الصور فقال : يحصل فى المسألة خمسة أوجه ، الصحيح تفضيل الجمع بثلاث غرفات ، والثانى بغرفة بلا خلط ، والثالث بغرفة مع الخلط ، والرابع الفصل بغرفتين ، والخامس بست غرفات وهو أضعفها . انتهى

(٢) قوله « أن يفاوت بين العدد » أقول : هو الذى صوره الشارح وقال : إنه لا قائل به ، لأن الناس بين قائل : يجمع بين المضمضة والاستنشاق ، وقائل : يفرق بينهما ، ولا قائل إنه يفاوت بينهما فى العدد حتى يحصل من الكل ثلاثاً فى ثلاث غرفات

فيتمضمض بها مرتين ، ثم يأخذ غرفة أخرى ، فيستنشق بها ثلاثاً ، وغير ذلك من الصور التي تعطى هذا المعنى . فيصدق على هذا أنه : تمضمض ثلاثاً ، واستنشق ثلاثاً من ثلاث غرفات

الخامس : قوله « ثم أدخل يده[١] فغسل وجهه ثلاثاً » قد تقدم القول فيه

وقوله « ويديه إلى المرفقين مرتين » فيه دليل على جواز التكرار ثلاثاً في بعض الأعضاء ، واثنتين في بعضها ، وقد ورد عن النبي ﷺ الوضوء مرة مرة ، ومرتين مرتين ، وثلاثاً ثلاثا ، وبعضه ثلاثا ، وبعضه مرتين . وهو هذا الحديث[٢]

---

(١) قوله « ثم أدخل يده » أقول : تقدم أن إفراد اليد هي رواية مسلم وأكثر ألفاظ البخاري ، وفي لفظ بالتثنية ، قال النووي في شرح مسلم بعد سياقه الأحاديث له بلفظ الإفراد وبلفظ التثنية : فهذه أحاديث في بعضها يديه وفي بعضها يده وضم اليها الأخرى يريد رواية ابن عباس عند البخاري ، ثم غرفة فجعل بها هكذا أضافها الى يده الأخرى ، فهي دالة على جواز الأمور الثلاثة وان الجميع سنة ، والجمع بين الأحاديث أنه فعل ذلك مرات ، وهي ثلاثة أوجه لأصحابنا ، ولكن الصحيح منها والمشهور الذي قطع به الجمهور ونص عليه الإمام الشافعي في البويطي والمزني أن المستحب أخذ الماء للوجه باليدين جميعا لكونه أسهل وأقرب إلى الإسباغ

(٢) قوله « وهو هذا الحديث » أقول : في شرح مسلم أن هذا جائز والوضوء به صحيح بلا شك ، ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثا ثلاثا ، وإنما كان مخالفتها في بعض الأوقات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبيان الجواز . انتهى . قلت : وأما حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ثلاثا ثلاثا ثم قال « هذا الوضوء ، فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم » فانه وإن دل على أن النقص من الثلاث إساءة وظلم ، أو ظلم فقط ـ لأنه قد قيل : إن الكل عائد الى الكل ، وقيل الإساءة الى الزيادة والظلم الى النقص ـ فقد قال عليه ابن المواق : ان لم يكن هذا اللفظ شكا من الراوي فهو من الأوهام البينة التي لا خفاء بها ،

السادس : قوله « ثم أدخل يده فى التور ، فمسح رأسه فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة » فيه دليل على عدم التكرار فى مسح الرأس ، مع التكرار فى غيره ، وهو مذهب مالك وأبى حنيفة . وورد المسح فى بعض الروايات مطلقا[1] ، وفى بعضها مقيداً بمرة واحدة

إذ الوضوء مرتين مرتين ومرة مرة مما لا خلاف فى إجزائه ، والآثار بذلك صحيحة . وقال الشيخ ولى الدين : يحتمل أن يكون معناه نقص الأعضاء فلم يغسلها بالكلية أو زاد أعضاء أخر لم يشرع غسلها . وقوى هذا السيوطى فى مرقاة الصعود . وفى الفتح أن الرواة لم يتفقوا على ذكر النقص فيه بل أكثرهم مقتصر على قوله « فمن زاد » فقط كما رواه ابن خزيمة فى صحيحه وغيره ، وقد حكى الدارمى أن الزيادة فى الثلاث فى الأعضاء تبطل الوضوء كالزيادة فى الصلاة ، قال ابن حجر : وهو قياس فاسد ، ولم يبين وجه فساده . والذى يظهر لنا صحة القياس لا فساده ، فان المقادير الشرعية كما يفسدها النقصان تفسدها الزيادة

(١) قوله « فى بعض الروايات مطلقا » أقول : فى الفتح أنه ليس فى شىء من طرقه فى الصحيحين ذكر عدد المسح . انتهى . قلت : ويأتى له أنه صحح ابن خزيمة وغيره طريقا فيها التثليث ، وإن لم تكن فى الصحيحين . وقال الشافعى : استحبوا التثليث فى المسح كالغسل ، واستدل له بظاهر رواية مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ثلاثا . وأجيب بأنه مجمل مبين فى الروايات الصحيحة أن المسح لم يتكرر ، فيحمل على الغالب أو يخص بالمغسول . قال أبو داود فى السنن : أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على أن مسح الرأس مرة واحدة ، وكذا قال ابن المنذر : ان الثابت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى المسح مرة واحدة ، ثم قال الحافظ : قد روى أبو داود من وجهين ، صحح أحدهما ابن خزيمة وغيره فى حديث عثمان تثليث مسح الرأس ، والزيادة من الثقة مقبولة . ثم قال فى موضع آخر : فيحمل قول أبى داود على استثناء الطريقين اللذين ذكرهما ، فكأنه قال : إلا هذين الطريقين . ثم قال : ومن أقوى الأدلة على عدم العدد الحديث المشهور الذى صححه ابن خزيمة وغيره من

وقوله « فأقبل بهما وأدبر » اختلف الفقهاء فى كيفية الإقبال والإدبار[1] ، على

طريق عبد الله بن عمرو بن العاص فى صفة الوضوء حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن فرغ « من زاد على هذا فقد أساء وظلم » فان فى رواية سعيد بن منصور التصريح بأنه مسح رأسه مرة واحدة ، فدل على أن الزيادة عليها فى مسح الرأس غير مستحبة ، ويحمل ما ورد من الأحاديث فى تثليث المسح إن صحت على إرادة الاستيعاب بالمسح لا أنها مسحات مستقله لجميع الرأس جمعاً بين هذه الأدلة . انتهى . قلت : وقوله غير مستحبة أى بل هى إساءة وظلم . ثم لا يذهب عليك أن حمل الثلاث على الاستيعاب بعيد جداً ، ثم لا يتم إلا بعد تقرر أنه يجب الاستيعاب وهو محل نزاع ، وإنما بنى هذا التأويل الحافظ على مذهبه أنه لا يجب الاستيعاب ، ولا يحسن تأويل الحديث على قاعدة مذهبه . وقوله « ان صحت » أى رواية تثليث المسح ، جوابه أنه قد نقل هو تصحيحها آنفا عن إمام الأئمة محمد بن إسحق بن خزيمة وغيره ، وأقره . وأحسن من كلامه ما نقله هو عن ابن السمعانى أنه قال : اختلاف الرواية يحمل على التعدد فيكون مسح تارة [مرة] وتارة ثلاثا فليس فى رواية مسح مرة حجة لمن منع التعدد . انتهى . وأما ما قال إن من أقوى أدلة منع تثليث المسح حديث « ومن زاد فقد أساء وظلم » ، وأنه ثبت أنه فى هذه مسح مرة ، فجوابه أنه يتعين أن يراد بمن زاد فى الأعضاء التى استكملت فيها المرات المشروعة ، والرأس هنا لم يستكمل فيه ، وقد علم مشروعية تثليثه من الحديث الذى ثبت صحته عند ابن خزيمة

(١) قوله « فى كيفية الإقبال والإدبار » أقول : بعد اتفاقهم عليهما قال فى شرح مسلم إنه مستحب باتفاق العلماء فانه طريق الى استيعاب الرأس ووصول الماء الى جميع الشعر ، قال أصحابنا : وهذا الرد إنما يستحب لمن له شعر غير مضفور ، أما من لا شعر برأسه أو كان له شعر مضفور فلا يستحب له إذ لا فائدة فيه[1] انتهى .

(١) ورد عدة أحاديث عن على وعبد الله بن زيد وكلها تصرح بأنه ﷺ مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ، وهذا الفعل يقتضى الوجوب حتى على من ليس برأسه شعر

ثلاثة مذاهب . أحدها : أن يبدأ بمقدم الرأس الذى يلى الوجه ، ويذهب إلى القفا ، ثم يردهما إلى المكان الذى بدأ منه ، وهو مبتدأ الشعر من حدّ الوجه ، وعلى هذا يدل ظاهر قوله « بدأ بمقدم رأسه ، حتى ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذى بدأ منه » وهو مذهب مالك والشافعى

إلا أنه ورد على هذا الإطلاق — أعنى إطلاق قوله « فأقبل بهما وأدبر » — إشكال(١) من حيث إن هذه الصفة تقتضى أنه أدبر بهما وأقبل ، لأن ذهابه(٢) إلى جهة القفا إدبار ، ورجوعه إلى جهة الوجه إقبال

وقول الشارح « أحدها ـ الى قوله ـ المكان الذى بدأ منه » لا يعزب عليك أن هذه مرة واحدة وإن كان ظاهر الإقبال والإدبار أنهما مسحتان إذ المراد بهما استيعاب جميع الشعر باطنا وظاهراً كما سمعته

(١) قوله « إلا أنه ورد على هذا الإطلاق الى آخره » أقول : يعنى أن قوله أقبل بهما وأدبر يقتضى أن الإقبال باليدين فى مسح الرأس مقدم على الإدبار بهما ، لأن المسح بهما الى جهة الوجه اقبال والرجوع بهما الى جهة القفا إدبار ، وتلك الكيفية التى اختارها مالك والشافعى تخالف هذه الكيفية التى أفادها إطلاق الحديث ، فالإشكال وارد على هذه الكيفية التى أفادتها عبارة الحديث من حيث أنها خالفت قوله فى الرواية الأخرى « أقبل بهما وأدبر » فقوله « من حيث ان هذه الصفة » بيان للإشكال أى الصفة التى يفيدها الحديث تقتضى كيفية غير الكيفية التى اختارها مالك . والتحقيق أن الإشكال وارد على الكيفية التى اختارها مالك ومن معه ، لأنها وإن وافقت إحدى عبارتى الحديث فقد خالفت العبارة الأخرى كما عرفت آنفا

(٢) قوله « لأن ذهابه » أقول : أى ذهاب المقبل ، كما دل عليه لفظ الإقبال ، أو المتوضئ الدال عليه السياق ، أى ذهابه بيديه من جهة القبل منتهيا الى جهة القفا إدبار ، وعوده الى جهة الوجه إقبال ، فالنسبة الى القبل والدبر باعتبار الانتهاء ، فالإقبال الذهاب الى جهة القبل ، والإدبار الذهاب إلى جهة الدبر ، ولا أدرى لم لا يقال : الإقبال البداءة بالقبل والإدبار البداءة بالدبر ، وقبل الرأس ينتهى الى أعلاه

فمن الناس[1] من اعتبر أن هذه الصفة المتقدمة التى دل عليها ظاهر الحديث المفسر وهو قوله « بدأ بمقدم رأسه الخ »

وأجاب عن هذا السؤال بأن « الواو » لا تقتضى الترتيب . فالتقدير : أدبر وأقبل

من جهة الوجه وهو مقدم الرأس الذى فى لفظ الحديث الآخر اذ هو قبل الإنسان ﴿ ان كان قميصه قدّ من قبل ﴾ من الجهة التى يقابل بها غيره ، ودبر الرأس من أعلاه الى جهة القفا وهو مؤخره الذى فى لفظ الحديث الآخر أيضاً ، اذ هو الذى يدبر به الإنسان عن غيره ﴿ ثم وليتم مدبرين ﴾ ، فانه إذا حمل على هذا اندفع الاشكال الذى طال فى حله هذا المقام ، وسيصرح الشارح المحقق أن قوله بدأ بمقدم رأسه تفسير لحديث « أقبل » وهو عين ما قلناه (١)

(١) قوله « فمن الناس » أقول : هو مالك ومن تبعه ، فانهم اعتبروا تلك الصفة ، لأن حديث « بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما الى قفاه » واضح فى تلك الصفة ، ويكون مبيناً للكيفية التى أريدت من قوله « فأقبل بهما وأدبر » على ما أفدناه آنفاً ، لا يحتاج الى الجواب بأن الواو لا تفيد الترتيب وأن التقدير أدبر وأقبل ، إذ الاقبال البداية بمقدم الرأس ، وقد وقع فى هذه الكيفية كذلك فلا إشكال أصلا . وكأن الشارح يريد أن من اعتبر هذه الصفة لا يخرج عن تفسير الإقبال والإدبار بالذهاب إلى جهة القبل والدبر ، وأن قوله بدأ بمقدم رأسه أى مدبراً بيديه الى جهة قفاه فيحتاج الى القول بأن المعنى أدبر وأقبل ، وأن الواو لا تقتضى الترتيب . ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الركة لأن البليغ لا يقدم إلا ما هو بشأنه أغنى وببيانه أهم ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « نبدأ بما بدأ الله به » لما أخذ فى السعى بين الصفا والمروة ، وبدأ من الصفا . فكيف يحمل قوله « أقبل وأدبر » على أنه أراد أقبل وأدبر ، وأى ملجىء الى ذلك التفسير حتى يفتقر له الى هذا التوجيه ، ولو فسر بالبداية لكان غنيا عن هذا التكلف

---

(١) يعنى إن أقبل بدأ بمقدم رأسه حتى وصل الى قفاه ثم رجع بهما حتى وصل الى مقدم رأسه ، وهذا هو ظاهر الأحاديث

وعندى فيه جواب آخر (١) ، وهو أن « الإقبال والإدبار » من الأمور الإضافية أعنى : أنه ينسب إلى ما يقبل إليه ، ويدبر عنه . والمؤخر محل يمكن أن ينسب الاقبال إليه والإدبار عنه ، فيمكنه حمله على هذا . ويحتمل أن يريد بالإقبال : الإقبال على الفعل (٢) لا غير . ويضعفه قوله « وأدبر مرة واحدة »

ومن الناس من قال : يبدأ بمؤخر رأسه (٣) ويمر إلى جهة الوجه ، ثم يرجع إلى

---

(١) قوله « وعندى فيه جواب آخر » أقول : حاصله أن أقبل وأدبر من الإضافيات التى تلاحظ فيها جهة ما يضاف اليه ، فيتصف كل واحد بالأمرين باعتبار ما يضاف اليه ، فمؤخر الرأس قد يطلق عليه القبل بهذا الاعتبار . قلت : وعندى فى حمل كلام الشارح الواردة للتبيين والإفادة على مثل هذه التكلفات نظر ، لأنه يكون كالملغز فى خطابه ، وطارح الأغاليط على الأفهام التى نهى عنها فى خطابات الناس ، فكيف وهو الذى بعث ليبين للناس يحمل كلامه على تدقيقات فلسفية لا يهتدى اليها إلا فرد بعد فرد ، وقد خاطب بها الأحمر والأسود والقروى والبدوى والذكى والغبى ، ومثل هذا قولهم فى حديث البداية بالحمدلة والبسملة : إنها بداية إضافية ، وفيه ما سمعته وإن أطبق عليه الناس قرنا بعد قرن ، وقول الشارح المحقق « يمكن » رمز الى بُعده

(٢) قوله « الإقبال على الفعل » أقول : غير ملاحظ فيه معنى قبل الأنسان ، بل يريد أقبل على المسح واهتم به واعتنى بشأنه . وقولك أقبل فلان على كذا إذا اهتم ، ومنه ﴿ وأقبلوا اليه يزفون ﴾ ومنه :

أقبل الينا يا جبان فكم ترى   متحيرا فى نحر غيك تركض

إلا أن قوله الى « وادبر » لا يلائم هذا أصلا . لأنه إنما يقابل به الإقبال من القبل لا من أقبل على الفعل ، بل التوجه الى الدبر على هذا إقبال على ما يراد من الفعل به كالمسح هنا

(٣) قوله « ومن الناس من قال يبدأ بمؤخر رأسه » أقول : هذا ثانى المذاهب ،

المؤخر ، محافظة على ظاهر قوله « أقبل وأدبر » وينسب الإقبال إلى مقدم الوجه ، والإدبار إلى ناحية المؤخر

وهذا يعارضه الحديث المفسر لكيفية الإقبال والإدبار. وإن كان يؤيده[1] ما ورد فى حديث الرُّبَيِّع « أنه ﷺ بدأ بمؤخر رأسه » فقد يحمل ذلك على حالة أو وقت . ولا يعارض ذلك الرواية الأخرى ، لما ذكرناه من التفسير

وهذه الكيفية هى أن يبتدىء بالمسح من مؤخر رأسه ذاهبا الى جهة الوجه وهو القبل ، فيكون قد أقبل بهما أولا كما أفاده « فأقبل » ثم يعود بهما الى المؤخر فيكون قد أدبر بهما بعد الإقبال ، أى ذهب بهما الى جهة الدبر ، وحينئذ فلا إشكال فى لفظ « أقبل بهما وأدبر » لكنه يضعفه قوله فى الحديث المفسر لكيفية الإقبال والإدبار « بدأ بمقدم رأسه » فانه صريح فى أن ابتداءه بالمقدم لا بالمؤخر

(١) قوله « وان كان يؤيده » أقول : أى يقوى ما قاله هؤلاء أنه يبدأ بالمؤخر قول الربيِّع انه صلى الله عليه وآله وسلم بدأ فى مسح الرأس بمؤخره ، فانه صريح فى ذلك . إلا أنه يضعف هذه التقوية بأن حديث الربيع ليس فى حكاية هذا الوضوء الذى حكاه عبد الله بن زيد ، بل فى حكاية وضوء آخر شاهدته فى وقت ، فلا يؤيد هذه الكيفية بهذا الحديث الذى قد ورد مفسراً بلفظ « بدأ بمقدم رأسه » وقوله « بدأ بمؤخر رأسه » لأنه فى حين بدأ بذلك وفى آخر هذا ، ولذلك قال الشارح المحقق « ولا يعارض » أى قوله فى الحديث « بدأ بمؤخر رأسه » الرواية الأخرى أى « أقبل وأدبر » بسبب ما ذكرنا من تفسيرها بالبداية بالمقدم ، فان تفسير الإقبال بذلك يعارض قول الربيع « بدأ بمؤخر رأسه » لأن الجواب ما سلف من عدم اتحاد الحديثين زمانا ، وأنه واقع كل منهما فى وقت . قلت : وتحصل من الحديثين أن البادى بالمؤخر أو المقدم آت بالسنة ، وأنه لا فضيلة لأحدهما على الآخر . هذا وحديث الربيع بنت معوّذ ـ الذى أشار اليه الشارح ـ أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه بلفظ « مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخره ثم بمقدمه »

ومن الناس من قال : يبدأ بالناصية [1] ، ويذهب إلى ناحية الوجه ، ثم يذهب إلى جهة مؤخر الرأس ، ثم يعود إلى ما بدأ منه وهو الناصية

وكأن هذا قد قصد المحافظة على قوله « بدأ بمقدم الرأس » مع المحافظة على ظاهر قوله « أقبل وأدبر » فإنه إذا بدأ بالناصية صدق أنه بدأ بمقدم رأسه فان الناصية مقدم رأسه ، وصدق أنه أقبل أيضا ، فإنه ذهب إلى ناحية الوجه ، وهو القُبل

إلا أن قوله فى الرواية المفسرة « بدأ بمقدم رأسه ، حتى ذهب بهما إلى قفاه » قد يعارض هذا [2] . فإنه جعله بادئا بالمقدم إلى غاية الذهاب إلى قفاه . وهذه الصفة التى قالها هذا القائل تقتضى أنه بدأ بمقدم رأسه ، غير ذاهب إلى قفاه ، بل إلى ناحية وجهه وهو مقدم الرأس

---

(١) قوله « ومن الناس من قال : يبدأ بالناصية » أقول : هذا ثالث المذاهب البداية بالناصية وهى أعلى الرأس ذاهبا بيديه الى جهة الوجه ، فيكون قد أقبل بهما ، ثم يعود الى جهة مؤخر الرأس فيكون قد أدبر بهما ، ثم يعود من مؤخر الرأس الى مكان البداية وهى الناصية فيكون قد ردهما حتى رجع الى المكان الذى بدأ منه وهو الناصية ، فيكون قد عمل بألفاظ الحديث على الوجه الذى يتبادر منها كما أوضحه الشارح من غير إشكال ولا تأويل

(٢) قوله « إلا أن قوله فى الرواية المفسرة بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه قد يعارض هذه » أقول : إن الرواية التى فسرت « فأقبل بهما وأدبر » تقتضى أن البداية من المقدم كان منتهاها القفا ، لأنه مدخول حرف الانتهاء ، وهذه الكيفية وان صدق عليها أنه بدأ بمقدم رأسه وأنه أقبل بهما إلا أنه لا يصدق عليها أن نهاية البداية القفا ، بل جعل نهايتها الى مقدم الرأس وناحيته الوجه ، فهو بدأ بالمقدم من أعلاه وانتهى الى المقدم وهو مبتدأ الشعر من جهـــة الوجه ، فلم تطابق هذه الصفة ألفاظ الحديث كلها ، وبهذا ضعفت هذه الكيفية

ويمكن أن يقول هذا القائل(١) ـ الذى اختار هذه الصفة الأخيرة ـ : إن البداءة بمقدم الرأس ممتد إلى غاية الذهاب إلى المؤخر ، وابتداء الذهاب من حيث الرجوع من منابت الشعر من ناحية الوجه إلى القفا . والحديث إنما جعل البداءة بمقدم الرأس ممتداً إلى غاية الذهاب إلى القفا ، لا إلى غاية الوصول إلى القفا . وفرق بين الذهاب إلى القفا ، وبين الوصول إليه . فإذا جعل هذا القائل الذهاب إلى القفا من حيث الرجوع

---

(١) قوله « ويمكن أن يقول هذا القائل الخ » أقول : لمن اختار الكيفية التى فيها ابتداؤه بالناصية أن يقول فى دفع ما أورد عليه من مخالفة الغاية التى فى كلامه للغاية التى أفادها الحديث : إن الحديث جعل البداية بمقدم الرأس ممتدة الى غاية الذهاب الى القفا لا الى غاية الوصول الى القفا حتى يرد علينا أن غاية الوصول كانت مقدم الوجه من مبتدأ منابت الشعر من حد الوجه ، لأن هذه غاية الوصول وليست غاية الذهاب ، إذ غاية الذهاب هى القفا ومبتدأ هذه الغاية هو الرجوع من منابت الشعر بعد الوصول اليه . وخلاصته أن هنا غايتين وبدايتين : البداية الأولى من أعلى الناصية وغايتها حد الوجه من مبتدأ منابت الشعر ولكنها غاية وصول لا غاية ذهاب ، وبداية أخرى هى من منابت الشعر بعد الانتهاء من الناصية اليه وغايتها القفا وهى غاية ذهاب ووصول ، إلا أنه هينا غير ملاحظ ، فالحديث اعتبر غاية الذهاب لقوله « حتى ذهب بهما الى قفاه » لا غاية الوصول ، والفرق بين الذهاب الى جهة القفا والوصول اليه واضح ، إذ الذهاب اليه مقدمة للوصول وطريق اليه ، فالمنتهى الى مقدم الرأس من الناصية واصل الى ذلك ، وليس هو منتهى ذهابه بل منتهاه القفا . هذا غاية ما ننتهى اليه فى حل عبارة المحقق التى أبداها فى الجواب عما أورد على ذلك القائل ، وفيها أن جعل غاية البداية من منابت الشعر الى القفا غاية ذهاب ، وغاية البداية من الناصية الى حد الوجه غاية وصول تحكم وتفريق لعبارة الحديث ، وإنما تحقيق الشارح يقوّم كل معوج ويدفع عن كل مقال ما عليه من الحرج ، وأبحاثه فى هذا الحديث دالة كغيرها على قوة نظره وسيلان ذهنه . وأقوم الأقوال الثلاثة أولها ، لا سيما مع ما ذكرناه من الوجه الذى أهملوه فى « أقبل وأدبر » وأنه يراد بهما البداية بالقبل أو بالدبر

من مبتدأ الشعر من ناحية الوجه إلى جهة القفا ، صح أنه ابتدأ بمقدم الرأس ممتداً إلى غاية الذهاب إلى جهة القفا

وقد تقدم ما يتعلق بغسل الرجلين[١] والعدد فيهما ، أو عدم العدد

والرواية الأخيرة مصرحة بالوضوء من الصفر . وهى رواية عبد العزيز بن أبى سلمة[٢]، وهى مصرحة بالحقيقة[٣] فى قوله « تور من صفر » وفى الرواية الأولى[٤] مجاز ، أعنى قوله « من تور من ماء » ، ويمكن أن يحمل الحديث على : من إناء ماء ، وما أشبه ذلك

---

(١) قوله « ما يتعلق بغسل الرجلين » أقول : وفى هذه الرواية لم يذكر لغسلهما عدداً ، لا يقال فيحمل على ما قيد بالعدد لأنا نقول بعد ثبوت أنه ثلث فى بعض الأعضاء وثنى فى بعض وأفرد فى بعض : لا مجال للحمل ، لاحتمال أنه أفرد غسل الرجلين هنا وإن ثلث غيرها من الأعضاء كالوجه أو ثناه كاليدين

(٢) قوله « وهى رواية عبد العزيز بن أبى سلمة » أقول : عبدُالعزيز هو ابن عبد الله بن أبى سلمة ، نسب الى جده . وحديثه فى البخارى عن أحمد بن يونس ، وهو أحمد بن عبد الله بن يونس ، نسب الى جده أيضاً ، فاتفقا أن كلا منهما نسب الى جده ، وفى أن كلا منهما اسم أبيه عبد الله ، وأن كلا منهما يكنى أبا عبد الله ، وأن كلا منهما ثقة حافظ فقيه . قال الحافظ فى الفتح : وعمرو بن سلمة رواه عن عمرو بن يحي عن أبيه

(٣) قوله « بالحقيقة » أقول : أى بحقيقة الإناء الذى هو التور وأنه من أى نوع

(٤) قوله « وفى الرواية الأولى » أقول : وهى رواية خالد بن مخلد عن سليمان ابن بلال عن عمرو بن يحي عن أبيه[١] . وقوله « فى تور من ماء » لفظ الحديث « بتور من ماء » فان التور ليس من الماء ، فيحتمل أنه مجاز مرسل من إطلاق الحال على المحل أو أنه أطلق التور على الإناء من إطلاق الخاص على العام

---

(١) هو يحي المازنى صاحب حديث الوضوء

٩ — الحديث التاسع : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كانَ رسولُ الله ﷺ يُعْجِبُهُ[١] التَّيَمُّنُ فى تَنَعُّلِهِ[٢] ، وَتَرَجُّلِه ، وَطُهُورِهِ ، وَفى شَأْنِهِ كُلِّهِ[٣] »

الحديث التاسع (١) قال « يعجبهُ » أقول : لم يتكلم الشارح على هذه اللفظة وهل تدل على الندبية أو غيرها من الأحكام ، إذ الإعجاب لا يدل على حكم من الأحكام ، وفعل ما يعجبه لا شرعية فيه مثل ﴿ ولو أعجبك حسنهن ﴾ ، وقد يدل على الذم مثل ﴿ بل عجبت ويسخرون ﴾ ، و ﴿ ان تعجب فعجب قولهم ﴾ . نعم جاء فى المدح مثل حديث « عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة فى السلاسل » أخرجه أحمد والبخارى من حديث أبى هريرة ، والذى يظهر أنها عبرت بالإعجاب عن المحبة أى أنه كان يحب التيمن ، وكل فعل يحبه الله أو يحبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو يدل على مشروعيته المشتركة بين الأيجاب والندب . ووجه الإعجاب بذلك أن اليمين مأخوذة من اليمن وهو البركة ، ولأن أصحاب اليمين من أهل الجنة ، ولأن كلتا يدى ربنا يمين كما فى الأحاديث

(٢) قال « فى تنعله » أقول : ووقع فى مسلم « ونعله » بفتح النون وإسكان العين أى هيئة تنعله ، وفى رواية له « ونعَله » بفتح العين

(٣) قال « وفى شأنه كله » أقول : قال الحافظ ابن حجر : ووقع فى رواية أكثر الرواة بغير واو ، وفى رواية أبىّ بأثبات الواو وهى التى اعتمدها صاحب العمدة انتهى . قال الطيبي « فى شأنه كله » بدل « من تنعله » باعادة العامل ، قال : وكأنه نبه بذكر التنعل لتعلقه بالرجل ، والترجل لتعلقه بالرأس ، والطهور لكونه مفتاح أبواب العبادة ، وكأنه نبه على جميع الأعضاء فيكون كبدل الكل من الكل انتهى . قلت : إنما قال « كبدل الكل من الكل » لأنه ليس كلا من كل ، لأن الشأن أعم من الثلاثة وما أريد بها ، لكن لما ذكر ما هو شامل بالتنبيه كما عرفت التحق ببدل الكل

« عائشة » رضى الله عنها (١) تكنى أم عبد الله (٢) ، بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، اسمه : عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة ابن كعب بن لؤىّ بن غالب بن فهر القرشى التيمى . يجتمع مع رسول الله ﷺ فى مرة ابن كعب بن لؤى

توفيت سنة سبع وخمسين . وقيل ثمان وخمسين . تزوجها (٣) رسول الله ﷺ بمكة قبل الهجرة بسنتين ، وقيل بثلاث

و « التنعل » لبس النعل (٤) . و « الترجل » تسريح الشعر (٥) . قال الهروى (٦) :

---

(١) قوله « عائشة رضى الله عنها » أقول : تقدم فى الحديث الثالث ذكرها ، ولم يتكلم الشارح على شىء من أحوالها ، وذكرنا هناك طرفاً منها

(٢) قوله « أم عبد الله » أقول : كنيت بعبد الله بن الزبير ابن أختها بأذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فلم يأت لها ولد

(٣) قوله « تزوجها » أقول : عقد بها ، وأما الدخول بها ففى المدينة

(٤) قوله « التنعل لبس النعل » أقول : يقال نعل كفرح وتنعل وانتعل : لبس نعله ، وهو ما وقيت به القدم من الأرض كما فى القاموس

(٥) قوله « تسريح الشعر » أقول : فى النهاية الترجل والترجيل : تسريح الشعر وتنظيفه وتحسينه

(٦) قوله « الهروى » أقول : هو الإمام الحافظ عبد الله بن أحمد بن محمد شيخ الحرم ، سمع من خلائق منهم الدارقطنى وغيره ، وصنف التصانيف . كان زاهداً ورعاً عالماً سخياً لا يدخر شيئا ، خرّج على الصحيحين تخريجاً حسناً ، قال الذهبى : وله مستدرك على الصحيحين لطيف يدل على حفظه . وفاته فى شوال سنة أربع وثلاثين وأربعمائة

شعر مرجل ، أى مسرح . وقال كراع[1] : شعر رجل ورجل ، وقد رجله صاحبه : إذا سرحه ودهنه

ومعنى التيمن فى التنعل : البداءة بالرجل اليمنى . ومعناه فى الترجل : البداءة بالشق الأيمن من الرأس[2] فى تسريحه ودهنه . وفى الطهور : البداءة باليد اليمنى[3] والرجل اليمنى فى الوضوء . وبالشق الأيمن فى الغسل . والبداءة باليمنى عند الشافعى من

---

(١) قوله « وقال كراع » أقول : هو بضم بعدها راء مهملة وآخره عين مهملة ، يعرف بكراع النمل ، وهو ابن الحسن النحوى اللغوى . قال ياقوت : هو من أهل مصر ، أخذ عن البصريين ، وكان نحوياً كوفيا ، صنف المنضد فى اللغة ، المجرد مختصره ، والمهجد مختصره . وعدّ له غير ذلك . قلت : ولم يذكره ابن خلكان مع تقدمه ، فانه فرغ من المنضد سنة سبع وثلاثمائة ، ولا رأيت له ذكرا إلا فى كتاب مفتاح دار السعادة [1]

(٢) قوله « البداءة بالشق الأيمن من الرأس » أقول : وكذا فى حلقه كما ثبت أنه بدأ فى حجة الوداع لحلق أيمن رأسه ثم أيسره . ونصت عائشة هذه الأشياء تمثيلا وتنبيهاً بالبعض على الكل ، فيدخل مثل أكله وشربه وأخذه وعطائه ، ولذا قالت : وفى شأنه كله

(٣) قوله « وفى الطهور البداءة باليد اليمنى » أقول : الطهور بضم الطاء يشمل الوضوء والغسل عن جنابة ونجاسة ، وقد ألم به الشارح ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم فى أمر الغاسلات لابنته « ابدأن بميامنها » قال فى فتح البارى : واستدل به على استحباب الصلاة عن يمين الإمام ، وفى ميمنة المسجد . قال النووى : قاعدة الشرع المستمرة استحباب البداءة باليمين فى كل ما كان من باب التكريم والتزين ، وما كان بضدها استحب فيه التياسر

---

(١) لشمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم ، وهو مجلد لطيف طبع مرارا

المستحبات(١) . وإن كان يقول بوجـــــــــــــــــــــــوب

---

(١) قوله « والبداءة باليمنى عند الشافعي من المستحبات » أقول : فى ألفاظ أحاديث تعليم الوضوء بعضها يديه ورجليه من غير تفصيل ، وبعضها فصل ذلك كما فى مسلم من طريق حبان(١) بن واسع عن عبد الله بن زيد أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه « ويده اليمنى ثلاثاً ، ثم الأخرى ثلاثاً » وقال النووى : أجمع العلماء على أن تقديم اليمنى فى الوضوء سنة ، من خالفها فاته الفضل وتم وضوؤه . انتهى . قال ابن حجر : مراده بالعلماء أهل السنة ، والا فمذهب السبعة الوجوب ، وغلط المرتضى منهم فنسبه الى الشافعي ، وكأنه ظن أن ذلك لازم من قوله بوجوب الترتيب ، لكنه لم يقل بذلك فى اليدين ولا فى الرجلين لأنها بمنزلة العضو الواحد ، ولأنهما جمعا فى لفظ القرآن ، لكن يشكل على أصحابه حكمهم على الماء بالاستعمال إذا انتقل من يد إلى يد أخرى مع قولهم بأن الماء ما دام متردداً على العضو لا يسمى مستعملا ، وفى استدلالهم على وجوب الترتيب بأنه لم ينقل أحد فى صفة وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه توضأ منكساً ، وكذا لم ينقل أحد أنه قدم اليسرى على اليمنى . ووقع فى البيان للعمرانى والتجريد نسبة القول بالوجوب الى الفقهاء السبعة ، وهو تصحيف من الشيعة . وفى كلام الرافعي ما يوهم أن أحمد قال بوجوبه ، ولا يعرف ذلك عنه ، بل قال الشيخ الموفق فى المغنى : لا يعلم فى عدم الوجوب خلاف . انتهى . قلت : الثابت عنه صلى الله عليه وآله وسلم طول عمره أنه قدم اليمنى على اليسرى ولم يأت عنه خلافه

فائدة : لا يتوهم أن الفقهاء السبعة يراد أن منهم الأئمة الأربعة ، بل هم جماعة من التابعين كانوا بالمدينة فى عصر واحد ، وعنهم انتشر العلم والفتوى فى الدنيا ، وهم

---

(١) حبان بفتح الحاء المهملة وبعدها موحدة مفتوحة

الترتيب(١) لأنهما كالعضو الواحد ، حيث جمعا فى لفظ القرآن الكريم فى لفظ

الذين جمعهم(١) من قال :

ألا كل من لا يهتدى بأئمة فقسمته ضيزى عن الحق خارجه
فخذهم : عبيد الله ، عروة ، قاسم ، سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجه

(١) قوله « يقول بوجوب الترتيب » أقول : أى بين الأعضاء على وفق الآية ، إلا بين اليدين والرجلين لما ذكر . وقد اختلف فى وجوب الترتيب ، والأكثر من الصحابة والتابعين لا يقولون بوجوبه ، واليه ذهب مالك وأبو حنيفة وداود ، قال فى بداية المجتهد : سبب اختلافهم شيئان : أحدهما الاشتراك الذى فى واو العطف ، وذلك أنه قد يعطف بالأشياء المرتب بعضها على بعض ، وقد يعطف بها غير المرتبة ، وذلك ظاهر من استقراء كلام العرب ، ولذلك انقسم النحويون فيها قسمين : فقال نحاه البصرة : ليس تقتضى نسقاً ولا ترتيباً ، وإنما تقتضى الجمع فقط . وقال الكوفيون : بل تقتضى النسق والترتيب . فمن رأى المذهب الثانى قال بايجاب الترتيب ، ومن رأى الأول قال لا يجب . والسبب الثانى اختلافهم فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم هل هى محمولة على الوجوب أو على الندب . انتهى . فقد بين سبب الاختلاف من غير ترجيح لأحد الأمرين . قال الموجبون للترتيب : الآية اقتضته لقرائن عديدة ، أحدها أنه أدخل ممسوحاً بين مغسولين ، وقطع النظير عن نظيره ، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات متسقة فى النظم والممسوح بعدها ، فلما عدل الى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه الذى ذكره الله تعالى . الثانى أن هذه

(٢) هم : عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود مات سنة ٩٤ ، عروة بن الزبير بن العوام مات سنة ٩٢ ، قاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق مات سنة ١٠٦ ، سعيد بن المسيب ابن حزن المخزومى مات سنة ٩٣ ، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مات سنة ٩٤ ، سليمان بن يسار مولى ميمونة مات سنة ١٠٠ ، خارجة بن زيد بن ثابت الانصارى مات سنة ١٠٠

واحد ، حيث قال عز وجل ﴿ وأيديكم وأرجلكم ﴾

الأفعال هى أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء ، فدخلت الواو عاطفة لأجزائه بعضها على بعض ، والفعل الواحد لا بد من ارتباط أجزائه بعضها ببعض ، فدخلت الواو عاطفة بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب ، اذ هو الربط المذكور فى الآية ، ولا يلزم من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال الارتباط بينها نحو ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ أن لا تفيده بين أجزاء فعل مرتبط بعضها ببعض ، وهذا أحد الأقوال الثلاثة ، أى فيما تفيده الواو من القول بالترتيب وعدمه ، والتفصيل الذى أفاده هذا القول فى إفادة الواو للترتيب أكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه ، وهو قول ابن أبى موسى من أصحاب أحمد ، ولعله أرجح الأقوال . الثالث أن بداية الرب تعالى بالوجه خاصة تجب مراعاتها وأنها لا تلغى ولا تهدم فيهدم ما اعتبره الله تعالى ويؤخر ما قدمه ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن الذى قدمه الله تعالى ينبغى تقديمه ولا يؤخر ، بل يقدم ما قدمه تعالى ويؤخر ما أخره ، فانه لما طاف بين الصفا والمروة قال « نبدأ بما بدأ الله تعالى به » وفى رواية للنسائى قال « ابدأوا بما بدأ الله به » بلفظ الأمر ، وهكذا يقول المرتبون فى الوضوء : نبدأ بما بدأ الله به ، ولا يجوز تأخيره . ويزيده وضوحاً مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على الترتيب طول عمره ، فاتفق كل من نقل عنه الوضوء على ذلك ، ولم ينقل عنه أحد قط أنه أخل بالترتيب مرة واحدة ، فلو كان الوضوء المنكس جائزا لفعله صلى الله عليه وآله وسلم فى عمره ولو مرة واحدة ليبين جوازه لأمته . هذا ما أفاده ابن القيم فى بدائع الفوائد . قلت : ولصاحب المنار حاشية البحر قريب من هذا المسلك ، فانه قال : مخالفة الاستمرار الكلى لا يجرى عليه إلا جرىء ، يريد استمرار ترتيبه صلى الله عليه وآله وسلم للأعضاء بل ولليمين على اليسار فى الأيدى والأجل . ثم قال : كيف وهى صورة ملتئمة من عدة أمور سمى المجموع باسم وأخذ حكمه من الشرع وغمضت علينا حكمته المقصودة على التحقيق . قال : وهذا شىء يقدح فى نفس الناظر لنفسه الصادق الهمة ، ولا يضره الانقطاع مع المجادل الألد ، فتلك درجة

وقولها « وفى شأنه كله » عام يخص[1] ، فإن دخول الخلاء والخروج من المسجد يبدأ فيهما باليسار . وكذلك ما يشابههما

*

١٠ — الحديث العاشر : عن نُعيم المجمر عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال « إنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ، فَمَنِ اسْتَطَاعَ[1] مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ »

مذمومة ﴿ وكان الانسان أكثر شىء جدلا ﴾ انتهى . فهذه غاية كلام أئمة التحقيق ، ولا تخفى قوته . ولكنه لا يقضى على الوضوء المنكس بالبطلان ، والحكم بأنه لا يصح . وإنما أطلنا الكلام لاقتصار الشارح المحقق عما يقتضيه المقام ، والمسألة من أمهات المسائل كما لا يخفى على ذوى الأفهام

(١) قوله « عام يخص » أقول : قال الشيخ تقى الدين : هو عام مخصوص ، لأن دخول الخلاء والخروج من المسجد ونحوهما يبدأ فيهما باليسار . انتهى . قال الحافظ : تأكيد الشأن بقوله « كله » يدل على التعميم ، لأن التأكيد يرفع المجاز ، فيمكن أن يقال حقيقة الشأن ما كان فعلا مقصوداً ، وما يستحب فيه التياسر ليس من الأفعال المقصودة بل هى إما تروك وإما غير مقصودة ، وهذا كله على تقدير اثبات الواو الذى اختاره المصنف كما أسلفناه آنفاً . وقول الشارح « فان دخول الخلاء والخروج من المسجد يبدأ فيهما باليسار » هذا من الأمور الدائرة على الألسنة ، ويبحث عن دليله ، فانى لا أعرف فيه حديثاً ، إنما ورد فى اليد اليسرى فى التخلى ، وحديث عائشة عند أحمد وأبى داود والطبرانى « كانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اليمنى لطهوره وطعامه ، وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من الأذى » وقال الحافظ فى التلخيص : إنه منقطع ، قال : ورواه أبو داود من طريق أخرى من حديث حفصة ، ورواه أحمد والحاكم وابن حبان ، فهذا ما ورد ، وقياس الرجل على اليد لا يتم هنا

الحديث العاشر (١) قال « فمن استطاع » أقول : قال الزركشى : ادعى بعضهم

وفى لفظ لمسلم « رأيتُ أبا هريرة يتوضأ ، فغسل وجهه ويديه حتى كاد يبلُغ المنكبين ، ثم غسل رجليه حتى رفع إلى الساقين ، ثم قال : سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول « إنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثارِ الْوُضُوءِ . فَمنِ اسْتَطاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ وَتَحْجِيلَهُ فَلْيَفْعَلْ »

وفى لفظ لمسلم : سمعتُ خليلي ﷺ يقول : « تَبْلُغُ الْحِلْيَةُ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الْوُضُوءُ »

الكلام على هذا الحديث من وجوه

أحدها : قوله « المجمر » بضم الميم وسكون الجيم ، وكسر الميم الثانية . وصف به أبو نعيم بن عبد الله . لأنه كان يجمر المسجد ، أى يبخره(1)

أن قوله « فمن استطاع » الى آخره مدرج فى الحديث من كلام أبى هريرة . انتهى . قلت : قال الحافظ ابن حجر فى الفتح : ثم إن ظاهره أنه من الحديث ، لكن رواه أحمد من طريق فليح عن نعيم وفى آخره : قال نعيم : لا أدرى قوله « من استطاع » الى آخره من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من قول أبى هريرة . ولم أر هذه الجملة فى رواية أحد ممن روى هذا الحديث من الصحابة وهم عشرة ، ولا ممن رواه عن أبى هريرة ، غير رواية نعيم هذه . قال الزركشى أيضا : قوله « غرته » هذه رواية ، وفى الصحيحين أيضا « وتحجيله » انتهى . قلت : قال الحافظ ابن حجر فى رواية مسلم من طريق عمارة بن غزية ذكر الأمرين ، ولفظه « فليطل غرته وتحجيله » انتهى . وهو ظاهر أنه ليس فى البخارى ، وقد تتبعت البخارى فلم أجده فى ألفاظه ، فقول الزركشى « وفى الصحيحين أيضا » نظر

(١) قوله « لأنه كان يجمر المسجد أى يبخره » أقول : وكان أبوه عبد الله أيضا يجمر المسجد . وقول الشارح : إن نعيما كان يجمر المسجد اشارة الى الرد على من زعم

الثانى : قوله « إن أمتى يدعون يوم القيامة غراً محجلين » يحتمل « غرا »[1] وجهين . أحدهما : أن يكون مفعولا ليدعون ، كأنه بمعنى يسمون غرا . والثانى ـ وهو الأقرب ـ أن يكون حالا ، كأنهم يدعون إلى موقف الحساب أو الميزان ، أو غير ذلك مما يدعى الناس إليه يوم القيامة ، وهم بهذه الصفة ، أى غرا محجلين . فيعدى « يدعون » فى المعنى بالحرف[2] ، كما قال الله عز وجل ﴿ ٣ : ٢٣ يدعون إلى كتاب الله ﴾ ويجوز أن لا يعدى[3] « يدعون » بحرف الجر ويكون « غراً » فى المعنى حالا أيضاً . والغرة : فى الوجه[4] .

أن وصف نعيم بذلك مجاز ، وأن الذى كان يجمره هو أبوه . وقد جزم إبراهيم الحربى بما جزم به الشارح من أن نعيما كان يجمر المسجد ، والمجمر بفتح الجيم وتشديد الميم الثانية المكسورة من جمر مضاعف العين ، وفى كلام الشارح ما يدل على أنه من جمر بميم مخففة

(١) قوله « يحتمل غراً » أقول : أى ومحجلين فى وجه النصب ، الاول المفعولية ليدعون على أنه ضمن معنى يسمون أى يدعون مسمين غراً محجلين ، أو يسمون مدعوين . فقوله كأنه أى صيره التضمين فى معناه ، والثانية الحالية من ضمير الفاعل واستقربها الشارح لأن التضمين خلاف الأصل ، ولأن التسمية غراً محجلين لا تدل على ثبوت الغرة والتحجيل حقيقة لجواز أنهم يسمون بذلك تكريماً وتفخيماً ، لأن ذلك حاصل بصفته لهم ، بخلاف الحال فانه ظاهر فى أنهم يدعون كذلك متصفين به ، أى ينادون وهم كذلك

(٢) قوله « فيعدى بالحرف » أقول : إذا لم يضمن معنى التسمية فهو معدى بحرف الى ، وقد حذف مفعوله وهو الى موقف الحساب ونحوه

(٣) قوله « ويجوز أن لا يعدى » أقول : على تقدير كون غراً حالا لا يجوز أن يلاحظ ليدعون مفعول أصلا

(٤) قوله « والغرة فى الوجه » أقول : غراً جمع أغر وهو من الغرة ، وهى لمعة

والتحجيل : فى اليدين والرجلين[1]

الثالث : المروى المعروف فى قوله ﷺ « من آثار الوضوء » الضم فى « الوضوء » ويجوز أن يقال بالفتح ، أى من آثار الماء المستعمل فى الوضوء ، فإن الغرة والتحجيل نشأ عن الفعل بالماء ، فيجوز أن ينسب إلى كل منهما ١/٨

الرابع : قوله « فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل » اقتصر فيه على لفظ « الغرة » هنا ، دون التحجيل ـ وإن كان الحديث يدل على طلب التحجيل أيضا . وكأن ذلك من باب التغليب لأحد الشيئين على الآخر إذا كانا بسبيل واحد[2] . وقد

بيضاء تكون فى جبهة الفرس ، ثم استعملت فى الجمال والشهرة وطيب الذكر ، والمراد بها هنا النور الكائن فى وجوه أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « والتحجيل فى اليدين والرجلين » أقول : هو بالمهملة والجيم ، وهو بياض يكون فى ثلاث قوائم من قوائم الفرس ، وأصله من الحجل وهو الخلخال ، والمراد به أيضا هنا النور [1] فان الغرة والتحجيل نشآ منهما أى من الفعل والماء ، فان ضم الواو فهو صحيح لأنهما نشآ عنه ، أو فتح فهو صحيح لأنهما نشآ عن الماء الذى استعمل فيه ، فجاز نسبة كل من الغرة والتحجيل الى الوضوء بأى الحركتين تحركت فاؤه . وعند التحقيق هما نشآ عن مجموع الفعل الواقع بالماء ، فاذا نسب حدوثهما الى المضموم كان واضحاً فانه استعمال الماء فى الأعضاء المخصوصة بالنية ، وأما إذ نسب الى المفتوح فانما يتم على أنه ليس اسماً لمطلق الماء ، بل هو متردد بين ذلك وبين كونه فضلة مائه الذى توضأ به أو الماء الذى استعمله أو المعد لاستعماله فى الأعضاء كما حققه الشارح فى شرح الحديث السابع فى الوجه الأول ، فلا يتم ظهور النسبة إليه إلا على التقدير الثالث ، فتدبر

(٢) قوله « من باب التغليب لأحد الشيئين على الآخر إذا كانا بسبيل واحد »

---

(١) بياض بالأصل

استعمل الفقهاء ذلك أيضاً ، وقالوا : يستحب تطويل الغرة ، وأرادوا : الغرة والتحجيل(١) . وتطويل الغرة فى الوجـــــــــــــــــــه بغسل

أقول : ليس هذا هو التغليب المعروف فى علم البيان كالعمرين والقمرين ، اذ ذلك قد تكفل بذكر الشيئين ، إنما سمى أحد المتصاحبين باسم الآخر لشرفه أو خفة لفظه ثم ثنيا ، وأما هنا فهو من الاقتصار على ذكر أحد المتصاحبين والاكتفاء به عن ذكر الآخر مثل قوله تعالى ﴿ سرابيل تقيكم الحرّ ﴾ أى والبرد ، فتسميته تغليب تسامح ، ثم اقتصر على ذكر الغرة مع أنها مؤنثة والتحجيل مذكر فهو أشرف ، وذلك يقتضى إيثاره بالذكر ، لأن محل الغرة أشرف أعضاء الوضوء لأنه أول ما يقع عليه النظر من الانسان قاله الحافظ . قلت : ولأنها أول ذكراً فى صدر الحديث وتقديمها فيه لأنها الأول فعلا . وقوله « إذا كانا بسبيل » أى كانا مستويين فى الأمر الذى سبق ذكرهما له كالترغيب هنا فيهما فانهما فيه على السواء . وأما قول ابن بطال : كنى بالغرة عن التحجيل لأن الوجه لا سبيل الى الزيادة فى غسله فقد نفاه الحافظ ابن حجر بأنه يستلزم قلب اللغة ، وما نفاه ممنوع لأن الإطالة ممكنة فى الوجه أن يغسل الى صفحة العنق مثلا ، ونقل الرافعى عن بعضهم أن الغرة تطلق على كل من الغرة والتحجيل

(١) قوله « وقالوا يستحب تطويل الغرة والتحجيل » أقول : ظاهره أن كل الفقهاء قالوا ذلك . وقد قال ابن بطال وطائفة من المالكية : لا تستحب الزيادة على الكعب ، والموافق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فمن زاد على هذا فقد أساء وظلم » قال الحافظ : وكلامهم معترض من وجوه ؛ ورواية مسلم صريحة فى الاستحباب فلا تعارض بالاحتمال . وأما دعواهم اتفاق العلماء على خلاف مذهب أبى هريرة فى ذلك فهى مردودة بموافقة ابن عمر له ، وقد صرح باستحبابه جماعة من السلف أكثر الشافعية وأكثر الحنفية . وأما تأويلهم الإطالة المطلوبة بالمداومة على الوضوء فمعترض بأن الراوى أدرى بما روى ، كيف وقد صرح برفعه الى الشارع صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى . فكأن الشارح أراد بالفقهاء الأكثر

جزء من الرأس[١] . وفى اليدين بغسل بعض العضدين[٢] . وفى الرجلين بغسل بعض الساقين ، وليس فى الحديث تقييد ولا تحديد لمقـدار ما يغسل من العضدين والساقين . وقد استعمل أبو هريرة الحديث على إطلاقه وظاهره فى طلب إطالة الغرة فغسل إلى قريب من المنكبين[٣] . ولم ينقل ذلك عن النبي ﷺ[٤] ، ولا كثر استعماله فى الصحابة والتابعين رضى الله عنهم . فلذلك لم يقل به كثير من الفقهاء . ورأيت بعض الناس قد ذكر أن حدَّ ذلك : نصف العضد ، ونصف الساق

*

باب الاستطابة[٥]

١١ — الحديث الأول : عن أَنَس بن مالك رضى الله عنه : أن النبي ﷺ

---

(١) قوله « بغسل جزء من الرأس » أقول : فيه رد على ابن بطال أنه لا يمكن الزيادة فى غسل الوجه . ثم لا يخفى أن المراد بالجزء زيادة على الذى لا بد منـه فى غسل الوجه الذى يتم به الواجب

(٢) قوله « بعض العضدين » أقول : فى فتح البارى : قيل الى المنكب والركبة ، وقد ثبت عن أبى هريرة رواية ورأياً ، وعن ابن عمر من فعله ، أخرجه ابن أبى شيبة وأبو عبيد باسناد حسن . وقيل : المستحب الزيادة الى نصف العضد والساق . وقيل الى بعض ذلك . انتهى . والشارح قد أتى بشىء من ذلك

(٣) قوله « فغسل الى قريب من المنكبين » أقول : هو تفريع على مقدار ، أى أطال الغرة والتحجيل فغسل الى قريب من المنكبين

(٤) قوله « ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : قد سلف عن الحافظ ابن حجر أنه ثبت ذلك عن أبى هريرة رواية

(٥) « باب الاستطابة » أقول : الاستطابة مصدر استطاب : طلب الطيب ، ويأتى للشارح تفسيرها

« كانَ إذا دخل الخلاء قال : اللّٰهُمَّ إنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ والخبائِثِ[(١)] »

« أنس بن مالك » بن النضر[(٢)] بن ضمضم بن زيد بن حرام ـ بفتح الحاء والراء المهملتين[(٣)] ـ أنصارى[(٤)] ، نجّارى[(٥)] . خدم النبي ﷺ[(٦)] عشر سنين ، وعُمّر ،

---

(١) قوله « اللهم الخ » أقول : إنما شرعت الاستعاذة من الشياطين فى هذا لأنه من محلات كشف العورات والأوساخ ، والشياطين تلازم هذه المحلات كالحمام ونحوه من محال كشف العورات ، فاستعيذ منها ، ولذا شرع الدعاء عند الوقاع بتجنيب الشيطان كما فى الحديث ، وسيشير اليه الشارح فى الوجه الخامس

(٢) قوله « ابن النضر » أقول : بفتح النون وسكون الضاد المعجمة . و « ضمضم » بفتح الضادين المعجمتين . ويكنى أنس بأبى حمزة بالحاء المهملة والزاى المعجمة

(٣) قوله « بفتح الحاء والراء » أقول : فى الصحابة ابن حزام بالمهملة والزاى ولكنه فى المهاجرين ، وأما الأنصار فكل اسم بصورته فانه بالراء المهملة

(٤) قوله « أنصارى » نسبة الى الأنصار وهو جمع ناصر ، وغلب على من نصره صلى الله عليه وآله وسلم من فريقى الأوس والخزرج كما قال حسان :

سماهم الله أنصاراً لنصرهم دين الإله ونار الحرب تستعر

وقياس النسبة اليه ناصرى لكنه لم يأت إلا هكذا ، وهو من شذوذ النسب

(٥) قوله « نجارى » أقول : هو بالنون والجيم بعد ألفه راء نسبة الى بنى النجار بطن من بطون الأنصار من الخزرج ، فيهم خئولة له صلى الله عليه وآله وسلم . وأمه أم سُليم بفتح اللام بنت ملحان بكسر الميم وسكون اللام وبالحاء المهملة ، صحابية جاهلية لها ذكر فى الحديث ورواية

(٦) قوله « خدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : لما قدم صلى الله عليه وآله وسلم المدينة مهاجراً وأنس ابن عشر سنين وقيل ابن تسع وقيل ثمان

وولد له أولاد كثيرون[١] ، يقال : ثمانون ، ثمانية وسبعون ذكراً وابنتان[٢] . وكانت وفاته بالبصرة[٣] سنة ثلاث وتسعين ، وقيل : سنة خمس وتسعين . وقيل : كانت سنة يوم مات : مائة وسبع سنين[٤] . وقال أنس : أخبرتني ابنتي أُمَيْنَة[٥] أنه دفن لصلبي ـ إلى مقدم الحجاج البصرة[٦] ـ بضع وعشرون ومائة[٧]

---

(١) قوله « وعمر وولد له » أقول : بسبب الدعوة النبوية ، أخرج الشيخان والترمذى من حديث أنس قال : قالت أم سليم رضى الله عنها : يا رسول الله خادمك أنس ادع الله له ، فقال « اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته » . وعند الترمذى : وكان له بستان يحمل الفاكهة فى السنة مرتين ، وكان فيه ريحان يجئ منه ريح المسك

(٢) قوله « وابنتان » أقول : هما حفصة وأم عمرو قاله ابن الأثير

(٣) قوله « وكانت وفاته بالبصرة » أقول : انتقل اليها فى خلافة عمر ليفقه الناس ، وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة

(٤) قوله « مائة وسبع سنين[١] » أقول : هذا أحد أقوال سردها ابن الأثير ، ثانيها : وثلاث ، ثالثها : وسنة ، رابعها : وسنتان ، خامسها : ومائة سنة إلا واحدة . قال ابن عبد البر : وهو أصح ما قيل . قال مؤرق العجلى يوم موته : ذهب اليوم نصف العلم

(٥) قوله « أمينه » أقول : بالتصغير

(٦) قوله « الى مقدم الحجاج » أقول : هو ابن يوسف الثقفى ، قدم البصرة سنة خمس وسبعين

(٧) قوله « بضع وعشرون ومائة » أقول : فى رواية البخارى عشرون ومائة . هذا وقد ولد له بعد مقدم الحجاج أولاد كثير ، وكان أكثر الناس أولاداً لصلبه ، ومثله المهلب بن أبي صفرة يقال إنه وقع له إلى الأرض ثلاثمائة ولد

---

(١) مات سنة ٩٣

الْخُبُثُ (١) - بِضَمِّ الخاء وَالْبـاءِ (٢) - جَمْعُ خَبِيثٍ (٣) ، وَالْخَبائِثُ : جَمْـعُ خَبِيثَةٍ ، استَعاذَ مِنْ ذِكران الشَّياطِينِ وَإِناثهم (٤)

الـكلام على هذا الحديث من وجوه :

---

(١) قوله « الخبث » أقول : هذا الى قوله « وإناثهم » من كلام العمدة لا من كلام الشارح ، وإنما أخطأ الناس بتأخيره ومزجه بكلام الشارح ، ويأتى للشارح النص بأنه من كلام مؤلف العمدة

(٢) قوله « والباء » أقول : بضمها أيضا ، قال الخطابى : لا يجوز غيره ، وتعقب بأنه يجوز إسكان الموحدة كما فى نظائره كما فى كتب وكتب ، ويأتى للشارح فى الوجه الرابع أن الأظهر إسكانها قياسا ، قال النووى : وقد صرح جماعة من أهل العربية بأن الباء هنا ساكنة . قال ابن حجر : إلا أنه يقال ترك الإسكان أولى لئلا يلتبس بالمصدر

(٣) قوله « جمع خبيث » أقول : مع ضم الموحـدة يتعين أنه جمع ، وأما مع إسكانها فيحتمل أنه جمع والإسكان تخفيف ، ويحتمل أنه مفرد مصدر خبث ، ومعناه على تقدير الإفراد كما قاله ابن الأعرابى المكروه ، فان كان من الـكلام فهو الشتم وان كان من الملل فهو الـكفر وان كان من الطعام فهو الحرام وان كان من الشراب فهو الضار انتهى . وهو يتناول معانى أخرى ، فالتقسيم غير حاصره

(٤) قوله « استعاذ من ذكران الشياطين وإناثهم » أقول : لف ونشر مرتب ، وهذا التفسير وقع فى غالب شروح الحديث . قلت : ولا أعلم أنه أتى الاستعاذه من إناث الشياطين بالخصوص فى حديث غير هذا الذى فسر بذلك . نعم هن داخلات فى مثل « أعوذ بك من همزات الشياطين » على التغليب ، وهذا التفسير على تقدير إرادة الجمع بالخبث ، وأما على تقدير أنه مفرد مصدر فقال الحافظ ابن حجر : الأولى أن يراد بالخبائث المعاصى أو مطلق الأفعال المذمومة ليحصل التناسب .

فائدة : روى هذا الحديث المعمرى بلفظ « إذا دخلتم الخلاء فقولوا : بسم الله ،

أحـدها « الاستطابة » إزالة الأذى[1] عن المخرجين بحجر وما يقوم مقامه[2] . مأخوذ من الطيب ، يقال : استطاب الرجل ، فهو مستطيب . وأطاب ، فهو مطيب

الثانى « الخـــلاء » بالمد . فى الأصل : هو المكان الخالى . كانوا يقصدونه لقضاء الحاجة . ثم كثر حتى تُجُوِّز به عن غيره [3]

الثالث : قوله « إذا دخل » يحتمل أن يراد به إذا أراد الدخول[4] . كما فى قوله

أعوذ بالله من الخبث والخبائث » قال الحافظ ابن حجر : الأولى أن يراد بالخبائث . ففيه زيادة التسميه . واعلم أنه قد وقع هنا باب الاستطابة متأخرا عن الوضوء فانه قدم أحكامه مع أنه متأخر عنها وقوعاً ضرورة تقدمها على الوضوء ، ومثل هذا الصنيع وقع فى صحيح البخارى ، ومثله فى الشرح الكبير للرافعى وغيره ، والظاهر أنه أريد الابتداء بالاشرف من مبادئ الإتيان بالصلاة ، ثم ذكر ما هو من المبادئ فى الجملة ، وان كان غالباً متقدما فى الوقوع

(١) قوله « إزالة الأذى » أقول : تفسير للمعنى لا للفـــظ ، وإلا فهى طلب الطيب ، وهو بازالة الأذى

(٢) قوله « بحجر أو ماء » أقول : هى مانعـة الخلو لا الجمع ، اذ الجمع بينهما أولى ، والحمل كما يأتى . ويحتمل أنه أريد مطلق الإزالة وهى حاصلة بأحد الأمرين فتـكون مانعة الجمع والخلو

(٣) قوله « حتى تجوز به عن غيره » أقول : حتى شمل المحلات المعدة لذلك وان لم يكن فى الخلاء فأطلق على كل ما تقضى فيه الحاجة من إطلاق الخاص وإرادة العام

(٤) قوله « إذا أراد الدخول » أقول : فيـكون مجازاً من باب إطلاق المسبب وهو الدخول على السبب وهو الإرادة وحينئذ يكون الذكـر متقدما على الدخول تقدما يعد معه ذاكراً للدخول فلا يتقدمه بزمان كثير ، وقرينة المجاز أن ذكر الله تعالى عند دخول الخلاء مكروه والمـكروه غير مأذون فيه ، ولـكن لا يخفى أنه لا يتم إلا اذا كان المراد به الـكنيف ، وهو قصر للأعم على بعض أفراده ، إلا أن يقال

سبحانه ﴿ ١٦ : ٩٨ فإذا قرأت القرآن ﴾ ويحتمل أن يراد به ابتداء الدخول ، وذكر الله تعالى مستحب فى ابتداء قضاء الحاجة (١) . فإن كان المحل الذى تقضى فيه الحاجة غير معد لذلك ـ كالصحراء (٢) مثلا ـ جاز ذكر الله تعالى فى ذلك المكان . وإن كان معداً لذلك ـ كالكُنُف ـ فى جواز الذكر فيه خلاف بين الفقهاء . فن كرهه (٣) فهو محتاج إلى أن يؤول قوله « إذا دخل » بمعنى إذا أراد ، لأن لفظة « دخل » أقوى فى الدلالة (٤) على الكنف المبنية منها على المكان البراح ، أو لأنه قد تبين فى حديث

لفظة « دخل » أشعرت بهـــذا القصر كما سيشير اليه الشارح على أن فى الكراهة ما سيأتى . وأما الآية فالقرينة ما علم من أنه ليس المراد إذا أخذت فى القراءة ولا إذا فرغت منها بل إذا أردتها . لأن المقصود بها دفع إبليس عن التخليط على القارىء ، وذلك بأن يقدم طرده بالاستعاذة عن ساحة مقام القراءة قبل الأخذ فيها . وقال البعض : الاستعاذة بعد القراءة أخذاً بظاهر الآية

(١) قوله « وذكر الله مستحب فى ابتداء قضاء الحاجة » أقول : هـذا الإطلاق يحتاج الى الدليل ، بل المستحب الاستعاذة ، فكأنه أراد بالعام الخاص

(٢) قوله « كالصحراء » أقول : أراد التى لا تعد لذلك بل يتفق فيها ذلك ، وأما لو أعدت كبعض الصحارى فانها تكون كالكنيف ، إذ العلة الإعداد

(٣) قوله « فمن كرهه » أقول : أى كره ذكر الله فى الخلاء . أقول : أما حال كشف العورة فالكلام كله مكروه لحديث أحمد وأبى داود « لا يخرجان الرجلان يضربان الغائط كاشفين عورتهما يتحدثان فإن الله يمقت على ذلك » وحديث الجماعة إلا البخارى أنه « مر رجل به صلى الله عليه وآله وسلم وهو يبول فسلم يرد عليه » الحديث ، وأما بعد ذلك وقبله فلا دليل على كراهته ، وحديث عائشة عنـد مسلم « كان صلى الله عليه وآله وسلم يذكر الله على كل أحيانه » يؤيد ذلك

(٤) قوله « أقوى فى الدلالة » أقول : لأن من قرائن الأمكنة ﴿ ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه ﴾ وان كان يجىء فى غير ذلك نحو دخل أرض العدو ، وادخلوا

آخر [١] المراد ، حيث قال ﷺ « إن هذه الحشوش [٢] محتضرة فإذا دخل أحدكم الخلاء فليقل ـ الحديث » . وأما من أجاز ذكر الله تعالى فى هذا المكان فلا يحتاج إلى هذا التأويل . ويحمل « دخل » على حقيقتها [٣]

الرابع « الخبث » بضم الخاء والباء : جمع خبيث ، كما ذكر المصنف . وذكر الخطابى فى أغاليط المحدثين روايتهم له باسكان الباء . ولا ينبغى أن يعد هذا غلطا لأن فعلا ـ بضم الفاء والعين ـ تخفف عينه قياساً . فلا يتعين أن يكون المراد بالخبث ـ بسكون الباء ـ مالا يناسب المعنى ، بل يجوز أن يكون ـ وهو ساكن الباء ـ بمعناه ، وهو مضموم الباء [٤] . نعم ، من حمله ـ وهو ساكن الباء ـ

الأرض المقدسة فلذا قال « أقوى » ، إلا أنه لا يخفى أنه يختص حينئذ الحديث بدخول الكنيف ويبقى دخول الخلاء مفتقرا الى دليل على مشروعية الاستعاذة عند اتيانه وهو القياس بإلغاء الفارق

(١) قوله « فى حديث آخر » أقول : أخرجه أبو داود بلفظ « إن هذه الحشوش محتضرة ، فاذا أتى أحدكم » الحديث الذى نحن فى سياق الكلام عليه

(٢) قوله « الحشوش » أقول : بزنة فلوس ، جمع حش مثله المخرج ، لأنهم كانوا يقضون حوائجهم فى البساتين قاله فى القاموس . وفى النهاية « إن هذه الحشوش محتضرة » يعنى الكنف ومواضع قضاء الحاجة ، أصله من الحش البساتين لأنهم كانوا كثيراً ما يتغوطون فى البساتين . انتهى . فالحش شامل للخلاء والكنيف ، فلا تبين فى هذا الحديث أنه أريد الكنيف كما قاله الشارح

(٣) قوله « ويحمل دخل على حقيقتها » أقول : والمراد إذا أخذ فى دخوله وابتدائه لا بعد كشف عورته ، إذ المعلوم أن المراد طرد الشياطين عن المحل قبل المباشرة لما يراد

(٤) قوله « بمعناه وهو مضموم الباء » أقول : قدمنا أنه على تقدير سكونها يحتمل معنيين أنه مفرد وأنه جمع خفف من ضمة الى السكون

على ما لا يناسب[1] فهو غالط فى الحمل على هذا المعنى ، لا فى اللفظ

الخامس : الحديث الذى ذكرناه من قوله ﷺ « إن هذه الحشوش محتضرة » أى للجان والشياطين ، بيان لمناسبة هذا الدعاء[2] المخصوص لهذا المكان المخصوص

*

١٢ — الحديث الثانى[3] : عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إذا أَتَيْتم الْغائِطَ[4] فَلا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةِ بغائِطٍ وَلا بَوْلٍ ، وَلا تَسْتَدْبِرُوها ، وَلٰكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا »

---

(١) قوله « على مالا يناسب » أقول : بأن تحمله ساكن الباء على الافراد المكروه كما قاله ابن الأعرابى ، ويراد بالثانى جمع خبيثه بمعنى شيطانة فهذا هو الغلط فى المعنى ، لأنه يكون المعنى أعوذ بك من المكروه ومن إناث الشياطين[1] . فلذا قال الحافظ ابن حجر كما أسلفناه عنه : إنه يراد عند إرادة الافراد بالخبث المكروه وبالخبائث المعاصى أو مطلق الأفعال المذمومة

(٢) قوله « بيان لمناسبة هذا الدعاء » أقول : أى بيان لوجه الأمر بهذا الدعاء بخصوصه ، فان كل مقام يناسبه من الأدعية والأذكار ما لا يناسب غيره مما ليس له حكمه

(٣) « الحديث الثانى » أقول : أى من أحاديث باب الاستطابة ، وإلا فهو الثانى عشر بالنظر الى ما مضى من أحاديث الكتاب

(٤) قوله « الغائط » أقول : هو بهذا اللفظ فى البخارى ومسلم ، والمراد به معناه الحقيقى وهو المكان المطمئن . وقوله « بغائط » المراد به المعنى المجازى ، نظرا الى الأصل ، والا فقد صار حقيقة عرفية كما يأتى للشارح . وقوله « شرقوا أو غربوا »

---

(١) تفسر الخبائث بالشياطين والخبث بالمكروه ، وتفسر الخبائث أيضا باناث الشياطين والخبث بذكرانها ، والكل صحيح المعنى

قال أبو أيوب : « فقدمنا الشام ، فوجدنا مَراحيضَ[١] قد بُنيتْ نحوَ الكعبة ، فنَنْحَرِفُ عنها ، ونستغفر الله عز وجل »

الغائطُ : المطمئنُّ مِنَ الأَرْض يَنْتابُونَهُ لِلحاجَةِ ، فكَنَوْا بِهِ عَنْ نَفْس الحَدَثِ ، كراهِيَةً لِذِكْرِهِ بخاصِّ اسْمِهِ . و « المَراحِيضُ » جَمْعُ المِرْحاض . وَهُوَ المُغْتَسَلُ . وَهُوَ أيضاً كِنايَةٌ عَنْ مَوْضِعِ التَّخَلِّي

الكلام عليه من وجوه :

أحدها « أبو أيوب الأنصارى » اسمه خالد بن زيد بن كايب بن ثعلبة ، نجارى ، شهد بدراً[٢] . ومات فى زمن يزيد بن معاوية[٣] . وقال خليفة : مات بأرض الروم

قد استشكل بأنه إذا أخذ على عمومه لكل مشرق ومغرب لزم استقبال أهل المشرق القبلة إذا غربوا وأهل المغرب القبلة اذا شرقوا . وأجيب بما يأتى من أنه خطاب خاص

(١) قوله « مراحيض » أقول : فى شرح مسلم بفتح الميم وبالحاء المهملة وبالضاد ، جمع مرحاض بكسر الميم وهو البيت المتخذ لقضاء حاجة الانسان ، أى للتغوط . قوله « فننحرف » هو بالنون معناه نحرص على اجتنابها بالميل عنها بحسب قدرتنا

(٢) قوله « شهد بدراً » أقول : والمشاهد كلها ، وشهد العقبة الثانية ، وكان مع على بن أبى طالب رضى الله عنه فى حروبه كلها

(٣) قوله « فى زمن يزيد بن معاوية » أقول : فيه إيهام أنه مات فى خلافته ، والأقوال متفقه أنه مات فى خلافة معاوية مع ابنه يزيد لما أغزاه أبوه القسطنطينية ، فخرج أبو أيوب معه فرض ، فلما ثقل قال لأصحابه : إذا أنا مت فاحملونى ، فاذا صافقتم العدو فادفنونى تحت أقدامكم ففعلوا ، وقبره قريب من سورها معروف الى اليوم معظم يستسقون به فيسقون . قيل وفاته سنة خمسين وقيل إحدى وخمسين وقيل اثنتين ، ووفاة معاوية سنة ستين ، فكيف يقال إنه توفى أبو أيوب أيام يزيد فانه

سنة خمسين . وذلك فى زمن معاوية . وقيل : فى سنة اثنتين وخمسين بالقسطنطينية

الثانى : قوله « إذا أتيتم الخلاء[1] » استعمل « الخلاء » فى قضاء الحاجة كيف كان[2]

لا يصح ، لأنه إنما يقال أيام فلان إذا كانت أيام خلافته . وههنا نسخة من الشرح تـكلم فيها على الغائط والمراحيض وأن الغائط لغة المطمئن من الأرض كانوا ينتابونه للحاجة ثم كنوا به عن نفس الحدث كراهة لاسمه الخاص . قلت : ولـكنه قد صار حقيقة عرفية لنفس الحدث ، وعليه ورد قوله فى الحديث « فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول » كما دل قرن البول به ، فالـكناية التى قد صارت حقيقة عرفية إنما وقعت عن خارج الدبر لا غير ، إذ هو الذى كرهوا النطق باسمه الخاص ، بخلاف البول فما كنوا عنه ، بل يلفظون به كما فى عدة من الأحاديث وكلام العرب ، ولأنهم ما كانوا يأتون المـكان المطمئن إلا له دون البول ، فانه لم يكن فى عرفهم الإبعاد فى طلب محله وتتبع مطمئن الأرض له ، ولذا بال الأعرابى فى طائفـة المسجد وبال صلى الله عليه وآله وسلم فى سباطة قوم ، بخلاف خارج الدبر فلا يكاد يأتى فى حديث باسمه الخاص ، إلا أنه توسع فى الـكناية حتى صار لها فى نحو قوله تعـالى ﴿ أو جاء أحد منـكم من الغائط ﴾ فان المراد الحدث بأى الخارجين ، وفى حديث الباب لأن النهى عام لـكل من الخارجين ، ويأتى بسطه للشارح فى الوجه السادس . قوله : وهو أيضاً كناية عن موضع التخلى . أقول : بل الظاهر أنه حقيقة له لا كناية عنه على ما سلف عن شارح مسلم

(١) قوله « إذا أتيتم الخلاء » أقول : كذا نسخ الشرح ، والذى فى لفظ الحديث عند الشيخين « الغائط » وهو نسخة العمدة ، ويأتى للشارح فى الوجه الخامس والسادس التعبير عنه بالغائط

(٢) قوله « كيف كان » أقول : لأنه يريد سواء كان لغائط وبول أو لأحدهما كما أشار اليه قوله « لأن هـذا الحـكم » وهو النهى عن استقبال القبلة واستدبارها « عام فى جميع صور قضاء الحاجة » فالمعنى إذا اتيتم قضاء الحاجة ، إلا أنه فى هذا

لأن هذا الحكم عام فى جميع صور قضاء الحاجة . وهو إشارة إلى ما قدمناه[١] من استعمال هذه اللفظة مجازاً [٢]

الثالث : الحديث دليل على المنع[٣] من استقبال القبلة واستدبارها . والفقهاء اختلفوا فى هذا الحكم على مذاهب : فمنهم من منع ذلك مطلقاً [٤] ، على مقتضى ظاهر

الحديث بعد قوله « بغائط أو بول » لا يصح حمل الخلاء والغائط على معنى مجازى ، لأنه قد علم عموم الحكم لصور قضاء الحاجة من التعميم بالنص فحمله على المعنى الحقيقى متعين . نعم ويتعين حمله عليه فى الحديث الأول حيث قال « إذا دخل أحدكم الخلاء » ليعم ذلك الحكم ، فان دخول الخلاء إنما كانوا يقصدونه لخارج الدبر كما سلف فى المكان المطمئن

(١) قوله « وهو إشارة الى ما قدمناه » أقول : أى حمل لفظ الخلاء على قضاء الحاجة إشارة الى ما أسلفه فى الحديث الأول فى الوجه الثانى منه

(٢) قوله « مجازاً » أقول : مرسلا من باب إطلاق اسم المحل على الحال . وأما قوله آنفاً فى النسخة الموجودة فى بعض النسخ فكنوا به أى بالغائط عن نفس الحدث فيحتمل أنه أراد تجوزوا به عنه ، ويحتمل أنه أراد حقيقة الكناية على جهة الانتقال من الملزوم الى اللازم العاديين

(٣) قوله « دليل المنع » أقول : أى تحريما كما هو الأصل فى النهى ، والأقوال هنا كلها محمولة على ذلك ، وعليه دل قول أبى أيوب « ونستغفر الله » . ولو قيل إن الكراهة للتنزيه كما ذهب اليه جماعة لزال إشكال تعارض أحاديث الباب

(٤) قوله « من منع ذلك مطلقاً » أقول : سوى الصحارى والبنيان وسوى الاستقبال والاستدبار ، وذلك أن فى المسألة أربعة أقوال : هذا أحدها وهو قول أبى أيوب ومجاهد والنخعى ، لحديث أبى أيوب هذا ولما عند مسلم من حديث أبى هريرة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « إذا جلس أحدكم على حاجة فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها » ، وعنده من حديث سلمان « نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن

هذا الحديث . ومنهم من أجازه مطلقاً ، ورأى أن هذا الحديث منسوخ وزعم أن ناسخه حديث مجاهد عن جابر قال « نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة ببول . فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها » ومن نقل عنه الترخيص فى ذلك مطلقاً عروة

نستقبل القبلة بغائط أو بول » قالوا : ولأنه إنما نهى عن ذلك لحرمة القبلة ، وهو موجود فى البنيان كالصحارى ، ولأنه لو جاز لحائل لجاز فى الصحارى ، فان بيننا وبين الكعبة أودية وجبالا وأبنية . الثانى جواز ذلك مطلقا وقد ذكر الشارح أنه نقل عن عروة بن الزبير وربيعة ، ونقل أيضاً عن داود الظاهرى ، وقالوا : إن هذا الحديث منسوخ كما أشار اليه الشارح ، وإذا نسخ بقى على الأصل وهو الجواز ، والناسخ حديث جابر الذى ذكره أخرجه أحمد وأبو داود وابن خزيمة وغيرهم وله ألفاظ ، قال الحافظ ابن حجر : والحق أنه ليس بناسخ لحديث النهى ، بل هو محمول على أنه رآه فى بناء أو نحوه ، لأن ذلك هو المعهود من حاله صلى الله عليه وآله وسلم لمبالغته فى التستر . انتهى . قلت : ثم لا يخفى أن حديث جابر إنما أفاد جواز الاستقبال لا غير ، ودعوى النسخ به أعم فالدليل أخص من الدعوى . نعم حديث ابن عمر الآتى يتم به عموم الدعوى ، واستدل المجيز مطلقا بحديث عائشة أن ناسا كانوا يكرهون استقبال القبلة بفروجهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « أو قد فعلوها ؟ حولوا مقعدتى الى القبلة » رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه وإسناده حسن ، إلا أنه أشار البخارى فى تاريخه الى أن فيه علة . والمقعدة بفتح الميم موضع القعود لقضاء حاجة الإنسان ، واستدل أيضا بحديث ابن عمر قال « رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً على لبنتين مستقبلا بيت المقدس مستدبراً الكعبة » رواه الشيخان . قلت : وهذا الحديث يتم به تطبيق الدليل للنسخ على الدعوى لمن ادعاه ، لأن حديث جابر فى الاستقبال وهذا فى الاستدبار . قلت : وفى حديث ابن عمر دليل على عدم كراهة استقبال بيت المقدس ، وحديث أبى داود « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط » حديث ضعيف لأن فيه راويا مجهول الحال كما قاله الحافظ ابن حجر

ابن الزبير ، وربيعة بن عبد الرحمن . ومنهم من فرق[1] بين الصحارى والبنيان ، فمنع في الصحارى ، وأجاز فى البنيان ، بناء على أن ابن عمر روى الحديث الذى يأتى ذكره بعد هذا الحديث فى البنيان . فجمع بين الأحاديث ، فحمل حديث أبى أيوب - وما فى معناه - على الصحارى ، وحمل حديث ابن عمر على البنيان[2] . وقد روى الحسن بن ذكوان[3] عن مروان الأصغر قال « رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل

---

(١) قوله « ومنهم من فرق » أقول : نسبه النووى فى شرح المهذب الى العباس ابن عبد المطلب وعبد الله بن عمر والشعبي ومالك وإسحق ورواية عن أحمد ، وهذا هو القول الثالث من أقوال هذه المسألة

(٢) قوله « وحمل حديث ابن عمر على البنيان » أقول : ومثله يحمل حديث جابر ابن عبد الله الماضى ، إلا أنه يأتى عن ابن عمر ما هو أعم من الحمل على البنيان ، فانه اكتفى بستر البعير عن القبلة فدل على أنه يرى أن النهى إنما هو عما لا حائل بين قاضى الحاجة وبين القبلة ، وذلك أعم من البنيان ، إلا أن يراد بالبنيان مطلق السترة ببناء أو غيره ، ويعتبر قرب السترة لئلا يرد ما سبق من الأبنية والجبال

(٣) قوله « الحسن بن ذكوان » أقول : هكذا فى النسخ . والذى فى جامع الأصول « الحسين » بالياء المثناة من تحت ابن ذكوان المعلم البصرى ، وذكوان بفتح الذال المعجمة وسكون الكاف ، وفيه مروان الأصغر غير منسوب ، كذا جاء فى تاريخ البخارى ، ثم قال : روى عنه الحسن بن ذكوان انتهى ، ذكره فى ترجمة مروان هكذا بغير مثناة تحتية كما فى نسخ الشرح[1] فأحد الموضعين فى الجامع غلط . ثم راجعت التقريب فرأيته عده فيمن اسمه الحسن وقال صدوق يخطىء ورمى بالقدر وكان يدلس انتهى . فتبين أن الوهم من ابن الأثير حيث نظمه فى تراجم من يسمى الحسين بالمثناه

---

(١) هما فى الخلاصة اثنان : أحدهما الحسن بن ذكوان البصرى أبو سلمة روى عن الحسن وابن سيرين ضعفه أحمد وابن معين ، والآخر الحسين بن ذكوان العوذى المعلم البصرى روى عن عطاء وعمرو بن شعيب وقتادة وثقه ابن معين وأبو حاتم

القبلة ، ثم جلس يبول إليها . فقلت : أبا عبد الرحمن ، أليس قد نهى عن هذا ؟ فقال : بلى إنما نهى عن ذلك فى الفضاء . فإذا كان بينك وبين القبلة شىء يسترك فلا بأس » أخرجه أبو داود[١]

واعلم أن حمل حديث أبى أيوب على الصحارى مخالف لما حمله عليه أبو أيوب[٢] من العموم . فإنه قال « فأتينا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قِبَل القبلة ، فننحرف عنها » فرأى النهى عاما [٣]

التحتية فتحقق غلط ابن الأثير فى كونه عده فيمن اسمه حسين وأصاب فى الموضع الآخر . نعم رواه حسين بن ذكوان إلا أنه لم يرو عن مروان الأصغر وليس بأخ لحسن المذكور كما ذكره فى الإكمال

(١) قوله « أخرجه أبو داود » أقول : والدارقطنى والحاكم فى المستدرك وقال : إنه صحيح على شرط البخارى

(٢) قوله « لما حمله عليه أبو أيوب » أقول : وراوى الحديث أعرف بالمراد منه ، ولذا يرجح تفسير الراوى على غيره كما تقرر ، وإن كان لى فيه وقفة لأحاديث « رب مبلغ أفقه من سامع ، رب حامل فقه الى من هو أفقه منه » . على أنه معلوم وقوع ذلك . ولذا يقال طريقة الخلف أعلم[١] وطريقة السلف أسلم . إلا أن يقال : تختص تلك الدعوى بتفسير الألفاظ اللغوية ونحوها فله وجه

(٣) قوله « فرأى النهى عاما » أقول : لأن المراحيض هى البيوت المبنية لقضاء الحاجة ، فحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا أتيتم الغائط » على معنى إذا قضيتم الحاجة على تأويل الشارح ، وإذا أتيتم المكان المطمئن على المعنى الحقيقى فأدخل غيره لملاقاته فى المعنى المراد بالنهى بالقياس عليه ، أو لأنه رأى ذكر المكان المطمئن

---

(١) لا يفضل الخلف على السلف بشىء ، ورحم الله المحشى فقد تبع بهذه الكلمة بعض من ينتحلون مذهب المعتزلة بأنهم يرون أنهم أوجدوا علم الكلام ففاقوا فيه ، ومن مبادئه تحكيم العقل فى النصوص وقد يكون بما لا عهد به لخير القرون

الرابع : اختلفوا فى علة هذا النهى[1] من حيث المعنى . والظاهر : أنه لإظهار الاحترام والتعظيم للقبلة . لأنه معنى مناسب ورد الحكم على وفقه ، فيكون علة له . وأقوى من هذا فى الدلالة على هذا التعليل : ما روى من حديث سلمة بن وَهْرام عن سراقة بن مالك[2] عن رسول الله ﷺ « إذا أتى أحـــــدكم

خرج مخرج الغالب ، وهذا الوجه أولى من قول الحافظ ابن حجر : إن أبا أيوب حمل لفظ الغائط على حقيقته ومجازه بناء على أنه يطلق على المراحيض الغائط بالمعنى الحقيقي مجازاً لأن الحمل للفظ واحد على الحقيقة والمجاز فيه خلاف معروف . واعلم أن هذه الأقوال مبنية على أن النهى للتحريم ، وأنه لا بد من التوفيق بين أحاديث الباب أو القول بالنسخ . وبقى وجه من التوفيق صحيح وهو حمل النهى على الكراهة لا التحريم ، وهذا وإن كان خلاف أصل النهى إلا أن قرينة إرادته فعله صلى الله عليه وآله وسلم بخلافه ، وأنه بيان للجواز كما فى شربه قائما بيانا لكون النهى عنه للتنزيه ، وهذا لم يتعرض له الشارح ، وقد ذهب اليه أئمة من الآل . وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل المكروه . وأجيب بأن فعله له لبيان الجواز ليس مكروها ، بل هو من البلاغ للتشريع فهو واجب ، اذ البلاغ يقع بالقول أو الفعل أو بهما ، وحمل أحاديث الباب على هذا ، وهو الأقرب عندى

(١) قوله « اختلفوا فى علة هذا النهى » أقول : لأن الأصل فى الأحكام ربطها بالعلل كما سلف ، فقد يأتى بها النص فيكفى المؤنة كما هنا وقد لا يأتى [1] له مناسبات تكون عللا بالنظر الى ما ظهر للعالم من المناسبة ، وقد لا تكون علة فى نفس الأمر . وهنا قد ورد أنه إكرام قبلة الله ، إما بأن لا يواجهها بالخارج استقبالا أو استدباراً ، وإما بأن لا يواجهها بكشف العورة ، وإما للأمرين معا كما يأتى فى الوجه الخامس

(٢) قوله « سراقة » أقول : هو بضم المهملة ثم راء بعدها ألف فقاف ، صحابى

---

(١) بياض بالأصل

البراز[١] فليكرم قبلة الله عز وجل ، ولا يستقبل القبلة ، وهذا ظاهر قوى فى التعليل بما ذكرناه

ومنهم من علل بأمر آخر . فذكر عيسى بن أبى عيسى قال : قلت للشعبى – هو بفتح الشين المعجمة[٢] ، وسكون العين المهملة – عجبت لقول أبى هريرة ونافع عن ابن عمر . قال : وما قالا ؟ قلت : قال أبو هريرة « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها » وقال نافع عن ابن عمر « رأيت النبى ﷺ ذهب مذهباً مواجه القبلة[٣] » . قال :

جليل كان شاعراً مجيدا ، هو الذى قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « كيف بك إذا لبست سوارى كسرى » فلما أتى عمر بسوارى كسرى ومنطقته وتاجه دعا بسراقة وألبسه إياهما وقال له عمر : ارفع يديك ، الله أكبر ، الحمد لله الذى سلبهما كسرى بن هرمز الذى كان يقول : أنا رب الناس ، وألبسهما سراقة بن مالك بن جعشم من بنى مدلج ، ورفع بها عمر صوته . مات سنة أربع وعشرين ، وحديث سراقة هذا أخرجه حرب بن اسماعيل الكرمانى فى مسائله والطبرى فى تهذيبه بلفظ « إذا أتى أحدكم الغائط فليكرم قبلة الله ، ولا يستقبل القبلة ، وتمامه « واتقوا مجالس اللعن : الظل والماء وقارعة الطريق » ذكره الأسيوطى فى الجامع الكبير ، ثم قال : وضعف . وقال أبو حاتم : إنما يرويه موقوفا . انتهى . ولضعفه قال الشارح المحقق : وروى

(١) قوله « البراز » أقول : بفتح الموحدة كسحاب : المكان الخالى

(٢) قوله « بفتح الشين » أقول : المعجمة وسكون العين المهملة والباء الموحدة وياء النسبة ، هو أبو عمرو عامر بن شراحيل ، تابعى جليل القدر ، أدرك خمسمائة من الصحابة أو أكثر . قال ابن عيينة : كان ابن عباس فى زمانه والشعبى فى زمانه . ولد لست سنين خلت من خلافة عثمان ، وتوفى سنة أربع ومائة ، وقيل غير ذلك

(٣) قوله « مذهباً يواجه القبلة » أقول : المذهب مما يكنى به عن قضاء الحاجة ،

أما قول أبى هريرة : فنى الصحراء ، إن لله خلقاً من عباده يصلون فى الصحراء ، فلا تستقبلوهم ، ولا تستدبروهم . وأما بيوتكم هذه التى تتخذونها للنتن . فإنه لا قبلة لها . وذكر الدارقطنى : أن عيسى هذا ضعيف[١]

وينبنى على هذا الخلاف فى التعليل[٢] : اختلافهم فيما إذا كان فى الصحراء ، فاستتر بشىء : هل يجوز الاستقبال والاستدبار أم لا ؟ فالتعليل باحترام القبلة يقتضى المنع ، والتعليل برؤية المصلين يقتضى الجواز[٣]

ويظهر أن هذا المذهب كان فى العمران ، وأن هذا الحديث كحديثى جابر وابن عمر فى أنه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة عند قضاء حاجته

(١) قوله « ان عيسى هذا ضعيف » أقول : وغايته أنه حديث موقوف ليس بمرفوع ، فان الشعبى لم يرفعه ، وإن كان هذا مما ليس للاجتهاد فيه مسرح إلا أنه يمكن أن يكون أخذ عن أهل الكتاب

(٢) قوله « فى التعليل » . أقول : أى اختلفوا هل العلة إكرام القبلة أو الاستتار عن المصلين ، وظاهر كلام ابن عمر الماضى أنه لأجل القبلة ، ويحتمل أنه لأجل المصلين من العباد

(٣) قوله « والتعليل برؤية المصلين يقتضى الجواز » أقول : يحتمل الاضافة الى المفعول أى رؤية المتبرز المصلين . إلا أنه يمنع عنها أنه لا مشاهدة منه لهم ، فالإضافة الى الفاعل أى رؤية المصلين له . إلا أنه غير خاف أن اللفظ المذكور فى ذلك الأثر الموقوف ليس فيه التصريح بأن العلة احترام رؤية المصلين له ، لم لا يجوز أن تكون العلة غير ذلك كاكرامهم عن كشف العورة . ثم إن سلم أنها العلة فالسترة تمنع رؤية المصلين المستقبلين له المتوجهين نحو القبلة ، إذ السترة تمنعهم عن رؤيته ، وأما من هم قدامه من المصلين فلا يحتاج الى سترة عنهم ، لأنهم مستقبلون القبلة فنظرهم لا يقع عليه ضرورة أن المتبرز من ورائهم وهم قدامه ، فالمنع عن استقباله أو استدباره القبلة ليس إلا دفعاً لرؤية من خلفه من المصلين ، فانه إذا استقبل رأوا دبره وإذا استدبر رأوا

الخامس : قوله ﷺ « إذا أتيتم الخلاء ، فلا تستقبلوا القبلة . . الحديث » يقتضى أمرين . أحدهما : ممنوع منه[1] . والثانى : علة لذلك المنع . وقد تكلمنا عن العلة . والكلام الآن على محل العلة[2] . فالحديث دل على المنع من استقبالها لغائط أو بول ، وهذه الحالة تتضمن أمرين[3] . أحدهما : خروج الخارج المستقذر . والثانى : كشف العورة ، فمن الناس من قال : المنع للخارج ، لمناسبته لتعظيم القبلة عنه . ومنهم من قال :

قبله ، فاذا جعل سترة من خلفه منعت عن رؤيته مستقبلا لهم أو مستدبراً واستقباله القبلة استدبار لهم واستدبارها استقبال لهم ، إلا أن التعليل المنصوص أولى بالاعتبار من هذه العلة الموقوفة

(١) قوله « أحدهما ممنوع منه » أقول : وهو ما أفاده النهى ، والثانى علة لذلك المنع وهو ما أفاده تعليق الحكم ، وهو النهى على الوصف المناسب للعلية ، فان فى القبلة معنى مناسبا هو إكرامها بالصيانة عن المكروه من الأمرين الآتيين كما ناسب إكرامها منع المصلى عن البصاق اليها وعن الالتفات إعراضا عنها ، ولأنها الجهة التى يعرض الرب عن المصلى إن أعرض عنها

(٢) قوله « على محل العلة » أقول : وهو الجهة التى راعى الشارع إكرامها . وقوله « استقبالها » أى محل العلة ، فالضمير للمحل وتأنيثه لمجاورته المؤنث ، ويحتمل أنه للقبلة والسياق فيها ، ولم يذكر الاستدبار لأنه قد علم أن حكمه حكم مقابله

(٣) قوله « وهذه الحالة تتضمن أمرين » أقول : الحالة المنهى عنها تحتمل أحد أمرين ، فاستعمل التضمن فى الاحتمال لأن المحتمل داخل فى ضمنه ما يحتمله ، أى يحتمل أن المراد إكرام القبلة عن الخارج المستقذر ومواجهتها به ، أو إكرامها عن كشف العورة اليها ، فان الكل يصحان عنه ما يراد إكرامه فذهب الى كل واحد قائل . قلت : ويحتمل أن المنع للأمرين ، ولكل واحد على انفراده ، فلا تواجه القبلة بكشف العورة ولو فى غير قضاء الحاجة ، ولا تواجه بالقاء العذرة اليها ولو فى غير قضاء الحاجة

المنع لكشف العورة . وينبني على هذا الخلاف خلافهم في جواز الوطء مستقبل القبلة مع كشف العورة ، فمن علل بالخارج أباحه ، إذ لا خارج[1] . ومن علل بالعورة منعه

السادس : « الغائط » في الأصل : هو المكان المطمئن من الأرض ، كانوا يقصدونه لقضاء الحاجة ، ثم استعمل في الخارج . وغلب هذا الاستعمال على الحقيقة الوضعية ، فصار حقيقة عرفية

والحديث يقتضي أن اسم « الغائط » لا ينطلق على البول . لتفرقته بينهما . وقد تكلموا في أن قوله تعالى ﴿ ٥ : ٦ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ هل يتناول الريح مثلا أو البول ، أو لا ؟ بناء على أنه يخصص لفظ « الغائط » لما كانت العادة أن يقصد لأجله ، وهو الخارج من الدبر[2] ، ولم يكونوا يقصدون الغائط للريح مثلا . أو يقال : إنه مستعمل فيما كان يقع عند قصدهم الغائط من الخارج من القبل أو الدبر كيف كان

والسابع : قوله « ولكن شرقوا أو غربوا » محمول على محل يكون التشريق

---

(١) قوله « أباحه اذ لا خارج » أقول : أي نظر الى ما ذكر ، وإلا فانه قد أخرج الطبراني والنسائي عن عبد الله بن سرجس مرفوعاً « إذا أتى أحدكم أهله فليستتر ولا يتجردا تجرد العيرين » وأخرجه الطبراني أيضاً وابن ماجه عن عبد الله بن عبد ، وأخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة بلفظ « إذا أتى أحدكم أهله فليستتر عليه وعلى آله ولا يتعريان تعرى الحمير » ، وأخرجه الدارقطني في الأفراد عن عبد الله بن سرجس بلفظ « إذا أتى أحدكم أهله فليلق على عجزه وعجزها ثوباً ولا يتجردان تجرد العيرين » هو شامل لحالة الاستقبال وغيرها

(٢) قوله « وهو الخارج من الدبر » أقول : قد أشرنا الى البحث قريباً ، وهذا الأظهر من قسمي الترديد ، فانهم كانوا لا يقصدون الغائط للبول والريح ، فاطلاقه على مطلق الخارج كما أفاده الآخر من الترديد غير واضح ، نعم الحكم في الآية عام لأدلة أخرى

التغريب فيه مخالفاً لاستقبال القبلة واستدبارها ، كالمدينة (١) التى هى مسكن رسول الله ﷺ ، وما فى معناها من البلاد ، ولا يدخل تحته ما كانت القبلة فيه إلى المشرق أو المغرب

الثامن : قول أبى أيوب « فقدمنا الشام الخ » فيه ما قدمناه ثمة من حمله له على العموم(٢) بالنسبة إلى البنيان والصحارى ، وفيه دليل على أن للعموم صيغة عند العرب وأهل الشرع ، على خلاف ما ذهب إليه بعض الأصوليين(٣) . وهذا – أعنى استعمال

---

(١) قوله « كالمدينة » أقول : وما فى سمتها من البلاد كالشام ممن إذا استقبل المشرق أو المغرب لم يستقبل القبلة ولا يستدبرها ، أما من كان فى المشرق فقبلته فى جهة الغرب وكذلك عكسه . ووقع فى ترجمة البخارى لحديث أبى أيوب ما لفظه « ليس فى المشرق ولا فى المغرب قبلة » ومراده مشرق أهل المدينة والشام وما فى سمتها . واعلم أن هذا اللفظ فى الحديث يؤخذ منه عدم تحريم استقبال القمرين واستدبارهما ، وأما الحديث الذى أخرجه الحكيم الترمذى مرفوعاً فى كتاب المناهى له وفيه النهى عن ذلك فمداره على عباد بن كثير وهو متفق على ضعفه

(٢) قوله « على العموم » أقول : واللفظ العام هو الغائط لتعريفه بلام الجنس ، ولوقوعه فى عموم كلمة « اذا » إلا أنه لا يتم إذا حمل الغائط على معناه اللغوى ، لأن ذلك إنما يعم المواضع المطمئنة ولا يشمل الأبنية فى البيوت ، وقد سلف أنه يحتمل حمله على الأمرين ، وأنه فى اللغوى أظهر ، فأبو أيوب حمله على محل قضاء الحاجة مطلقا ، إما لعموم اللفظ أو لعموم الحكم بالالحاق لظهور المعنى فى المحلين على سواء ، فهو من القياس بعدم الفارق ، وعليه لا يتم الاستدلال على العموم المتنازع فيه بهذا العمل من أبى أيوب ، ولأن للعموم صيغة

(٣) قوله « بعض الأصوليين » أقول : هم نفاة العموم . وقوله « وهذا » أى الدليل على أن للعموم صيغة فرد من الأفراد ، ويأتى له نظير فى الاستدلال على قبول خبر الآحاد ، وهو رفع لما يقال لا يثبت حديث أبى أيوب عام حتى يثبت أن

صيغة العموم ـ فرد من الأفراد ، له نظائر لا تحصى ، وإنما نبهنا عليه على سبيل ضرب المثل ، فمن أراد أن يقف على ذلك فليتتبع نظائره يجدها

التاسع : أولع بعض أهل العصر — وما يقرب منه[1] — بأن قالوا : إن صيغة العموم إذا وردت على الذوات — مثلا — أو على الأفعال . كانت عامة فى ذلك ، مطلقة فى الزمان والمكان[2] ،

فى اللغة لفظاً عاماً ، والمانع لا يقول به فيه [1] يأتى تحقيق عدم ورود هذا قريبا ان شاء الله تعالى

(١) قوله « بعض أهل العصر وبالقرب منه » أقول : اشتهر هذا عن القرافى ، ورد عليه السبكى وابنه وغيرهما تبعاً للشارح المحقق ، وللسبكى الكبير كلام يأتى قريباً

(٢) قوله « مطلقة فى الزمان والمكان » أقول : فيه خلاف ، فالجمهور يقولون : عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إلا لمختص ، وهذا لفظ الفصول ، ومثله فى جمع الجوامع يعنون أنه إذا قال مثلا : ليصل كل رجل ركعتين فانه يخاطب كل من يصدق عليه مسمى الرجل بصلاة ركعتين على أى حال كان من شيخوخة وشباب وفقر وغنى ونحوها ، وفى أى زمان وفى أى مكان ، إلا ما نهى عنه الشارع ، فمن صلى تينك الركعتين فقد برئت ذمته وخلص عن الخطاب وعد ممتثلا ، ومن لا فلا . هذا أفراد الجمهور وخالفهم [1] فقال : إن صلى رجل واحد تم الامتثال وبطل باللفظ العام الاستدلال ، لأنه مطلق فى غير الذوات ، وقد تحقق الامتثال بهذه الصورة . هذا مراد الفريقين ، وسافر ذهن العلامة الجلال عن مرادهم فقال : هذا لا يتمشى ـ أعنى استلزام عموم الذوات لعموم ما ذكر ـ إلا على أحد أمرين : إما على القول بأن الأمر يستلزم التكرار ، أو على القول بأن تعلق الخطاب بمن سيوجد بنفسه لا بدليل خارجى من قياس أو غيره . وقد اختار الجمهور فى المسألتين خلاف ما تنبنى عليه هذه المسألة . هذه خلاصة ما قاله . وهو وهم بالنظر

---

(١) بياض بالأصل

والأحوال والمتعلقات[1] . ثم يقولون : المطلق يكفى فى العمل به صورة واحدة[2]

الى الشقين : أما الأول فلأنه لا ملازمة بين إفادة الأمر التكرار وهذه المسألة أصلا ، فانه إذا أوقع الرجل الصلاة المأمور بها فى المثال مرة واحدة برئت ذمته وعد ممتثلا عندا لجمهور ، ولا يقولون بأنه يتكرر عليه الأمر أصلا ، فهذا الذى ذكره ليس من محل النزاع فى ورد ولا صدر ، إنما خلط مسألة إفادة الأمر التكرار بمسألة التزام عموم الذوات عموم غيرها مما ذكر ، وفى كلامه فساد من جهة قصره محل النزاع على العام الذى فى سياق الأمر ، والنزاع فى أعم من ذلك شامل للمناهى والأخبار . وأما الشق الثانى من الترديد وهو قوله إنه لا يتم إلا على القول بأن تعلق الخطاب يعم من سيوجد بنفسه لا بدليل خارجى ، فهذا الخلاف إنما هو فى الخطاب الشفاهى يتخيل أنه لا يتم فيه هذا الاستلزام إلا على هذا التقدير ، إلا أن التحقيق أنه لا يترتب عليه ، لأن مرادهم أن العموم للذوات يستلزم عموم ما ذكر فى كل عام سواء ثبت عمومه لأفراده بالقياس أو بغيره فتأمل . ولصاحب (الأبحاث المسددة) فى بقية أبحاثه فى آخر سورة مريم كلام فى ذلك غير قويم قد أبنا وهمه فيه[1] مع تبجحه به

(١) قوله « والمتعلقات » أقول : كأنه عطف تفسيرى ، فقد شمله « الأحوال » ولذا حذفه صاحب الفصول

(٢) قوله « ثم يقولون المطلق يكفى فى العمل به صورة واحدة » أقول : قرروا المقدمة الأولى وهى إطلاق العام فى الزمان والمكان والأحوال ، وهذه المقدمة مسلمة لهم أنه مطلق لفظاً ، لكنه مستلزم عمومها كما يأتى تحقيقه ، ثم رتبوا على هذه المقدمة مقدمة أخرى هى أن المطلق يكفى فى العمل به صورة واحدة ، ومعنى كفاية العمل أنها تخلص الذمة بها ويعد المخاطبون ممتثلين بفعل صورة واحدة ، وهذه المقدمة

---

(١) لم يذكر فى أى كتاب رد على صاحب الأبحاث ، إذ صاحب الابحاث المسددة مشى على طريقة من سبقه من الأصوليين وجعل للذوات مدلولا غير مدلول الافراد ، فليس هو وحده فى هذا الميدان . أما مدلول الفرد فيعم الذوات عندهم

فلا يكون حجة فيما عداها . وأكثروا من هذا السؤال فيما لا يحصى من ألفاظ الكتاب والسنة [1] ، وصار ذلك دَيْدَنا لهم فى الجدال

وهذا عندنا باطل [2] ، بل الواجب أن ما دل على العموم فى الذوات ـ مثلا ـ يكون دالا على ثبوت الحكم فى كل ذات تناولها اللفظ . ولا تخرج عنها ذات إلا بدليل يخصه . فمن أخرج شيئاً من تلك الذوات فقد خالف مقتضى العموم

نعم المطلق يكفى العمل به مرة [3] ، كما قالوه . ونحن لا نقول بالعموم فى هذه

مسلمة أيضا فى مطلق لا يستلزم عموم الأزمنة كما سيأتى . ثم تركب لهم قياس من الشكل الأول بأن يقال فى العام : هذا مطلق ، وكل مطلق يكفى فى العمل به صورة واحدة ، فالعام هذا يكفى فى العمل به صورة . وقد أشار بقوله « فلا يكون حجة فيما عداها » لأنها إذا خلصت الذمة بصورة واحدة لم يبق حجة فيما عدا تلك الصورة

(١) قوله « فيما لا يحصر من ألفاظ الكتاب والسنة » أقول : فيقولون قوله تعالى ﴿ الزانية والزانى ﴾ الآية ﴿ فاجلدوا ﴾ الآية ، قد حصل الامتثال بجلده صلى الله عليه وآله وسلم لمن أتى ذلك فى عصره فلا حجة فيه على جلد من أتى هذه الفاحشة بعده . وكذلك ﴿ السارق والسارقة ﴾ وفى الأحاديث كهذا الحديث يقولون مثل ذلك

(٢) قوله « باطل عندنا » أقول : لبطلان المقدمة القائلة بأن إطلاق العام فى غير الذوات تكفى فى العمل به صورة واحدة ، فان هذه الدعوى باطلة لإبطالها ما أقروا به من عموم الذوات ، وذلك أن اللفظ الدال على عموم الذوات دال على ثبوت الحكم فى كل ذات داخله تحته ، ولا تخرج عنه ذات إلا بالتخصيص . فمن قال إنه يكفى فى العمل به صورة واحدة فقد أخرج عدة ذوات مما شملهم اللفظ العام بغير مخصص ، مخالف مقتضى العموم ، فاثباتهم المقدمة الثانية أبطل مقتضى ما أقروا به فى المقدمة الأولى من إثبات العموم

(٣) قوله « نعم المطلق الخ » أقول : هو جواب ما لعله يقال : فهل المقدمة الثانية

المواضع من حيث الإطلاق ، وإنما قلنا به من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم فى كل ذات . فإن كان المطلق(1) مما لا يقتضى العملُ به مرة واحدة مخالفة

صحيحة فى كلامهم أم باطلة كالأولى ؟ فأجاب بأنها صحيحة ، ولا يلزم من صحتها إبطال العموم فى الأزمنة والأمكنة والأحوال ، فانا وإن قلنا بالعموم فى مواضع الإطلاق فاثباتها له إنما هو من جهة المحافظة على أفراده استلزمت عموم ما أطلق فيه ، وإلا لم يبق عاماً وقد كان عاماً ، فهذا خلف ، وقد أحسن صاحب الفصول وابن السبكى فى جمع الجوامع فى التعبير بقوله « يستلزم »

(١) قوله « فان كان المطلق » أقول : هذه فرضية ، فانه إذا كان اللفظ العام لم يكف فى العمل به مرة واحدة فذكره لهذا الشق استيفاء للاحتمالين ، وإلا فالتعويل على الشق الأخير . ثم إن هذا بيان أن المقدمة القائلة بأن المطلق تكفى فيه صورة واحدة ليست على إطلاقها ، بل إذا لم يخالف ذلك مقتضى صيغة العموم ، فان خالفها كان الحكم للعموم محافظة على مقتضى صيغته ، وفى ضمن هذا التقرير من الشارح المحقق سؤال الاستفسار عن مرادهم بالمقدمة القائلة بأنه يكفى فى المطلق صورة واحدة بأن يقال : إن أردتم المطلق الذى يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة لمقتضى العموم فسلم وليس من محل النزاع ، وإن أردتم المطلق الذى يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة لصيغة العموم فغير مسلم ، وقد أوضح ذلك غاية الايضاح بالمثال . واعلم أن ابن السبكى فى جمع الجوامع حكى عن والده أنه قائل باستلزام عموم الذوات عموم الأمكنه والأحوال والأوقات ، وفى حواشى ابن أبى شريف على شرح المحلى له ما لفظه : واعلم أن والد المصنف حكى فى كتاب إحكام الأحكام كل إشكال القرافى ، وأن ابن دقيق العيد ممن رد عليه مستدلا بحديث أبى أيوب ، ثم قال - أعنى والد المصنف - وكلا القولين غير صواب ، وذكر أن الصواب العمل بالقاعدة يعنى أن العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولا يلزم ما ذكره القرافى . ثم قرر ذلك بما حاصله إن المحكوم عليه كالزانى والمشرك فيه أمران: أحدهما الشخص والثانى الصفة كالزنا مثلا ، وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الأشخاص

لمقتضى صيغة العموم ، اكتفينا فى العمل به مرة واحدة . وإن كان العمل به مرة واحدة بما يخالف مقتضى صيغة العموم ، قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته ، لا من حيث إن المطلق يعم . مثال ذلك : إذا قال من دخل دارى فأعطه درهماً ، فمقتضى الصيغة العموم فى كل ذات صدق عليها أنها داخلة

لا عموم الصفة ، والصفة باقية على اطلاقها ، فهذا معنى قولهم العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال والأزمنة والبقاع ، أى كل شخص حصل منه مطلق زنا حد ، وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ، ورجع العموم والاطلاق الى لفظة واحدة باعتبار مدلولها بين الصفة والشخص المتصف بها ، فافهم ذلك . انتهى . ثم نقل كلاما خلاصته الرجوع إلى استلزام العموم للأشخاص عموم ما ذكر ، وموافقة الشارح المحقق ، وقال ابن أبى شريف : إن منه أخذ والده أنه قائل بمثل ما قاله الشارح ، وبه يعرف قوله : كلا القولين غير صواب ، فانه قد صوب قول الشارح ورجع اليه ، وأما كلامه الذى سلف وقوله إن العموم للأشخاص والإطلاق للصفات فانه لا طائل تحته ، اذ الشخص هنا هو من قامت به الصفة فالحكم عليه باعتبارها ، وقوله فى حل مراده إن كل شخص حصل منه مطلق زنا أى غير المقيد بحال ولا زمان ولا مكان إن أراد غير مقيد لفظا فهو اتفاق ، وان أراد عقلا فهو باطل اذ لا بد لهذا المطلق فى وجوده من حال وزمان ومكان ، وهذا معنى استلزام عموم الأشخاص عموم ما ذكر ، فمقالته هذه غير مقالة الشارح ، فكيف يقول إنها غير صواب ؟ والعجب من المحقق ابن أبى شريف حيث نقله ساكتا عليه . واعلم أنه زعم البرماوى فى شرح ألفيته أنه وقع للشارح المحقق فى حديث « إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار » ما يخالف ما قرره هنا من هذا الاستلزام ، ونقل عنه أنه قال : الخيار عام ومتعلقه وهو ما يكون فيه الخيار مطلق ، فيحمل على خيار الفسخ . وقد رد على البرماوى ابن أبى شريف ، ويأتى بمشيئة الله تحقيق ذلك وأنه لا تدافع هنالك ، عند الكلام على حديث الخيار . ثم أقول : قد أسفر وجه البحث وأضاءت أنوار تحقيق هؤلاء الأئمة ، وبقى عندى فيه بحث يرد على كل من القولين ـ قول

فإن قال قائل : هو مطلق فى الأزمان ، فأعمل به فى الذوات الداخلة الدار فى أول النهار مثلا ، ولا أعمل به فى غير ذلك الوقت ، لأنه مطلق فى الزمان ، وقد عملت به مرة ، فلا يلزم أن أعمل به مرة أخرى ، لعدم عموم المطلق

قلنا له : لما دلت الصيغة على العموم فى كل ذات دخلت الدار ، ومن جملتها الذوات الداخلة فى آخر النهار ، فإذا أخرجت تلك الذوات فقد أخرجت ما دلت الصيغة على دخوله وهى كل ذات

وهذا الحديث أحد ما يستدل به على ما قلناه . فأن أبا أيوب من أهل اللسان والشرع ، وقد استعمل قوله « لا تستقبلوا ولا تستدبروا » عاماً فى الأماكن ، وهو مطلق فيها . وعلى ما قال هؤلاء المتأخرون لا يلزم منه العموم ، وعلى ما قلناه يعم .

القرافى وقول الشارح المحقق ـ وهو أنه قد تعارض مقتضى الإطلاق ومقتضى العموم ، اذ مقتضى الإطلاق الاكتفاء بصورة واحدة ، وعليه بنى القرافى ، ومقتضى العموم عدم الاكتفاء بها ، وعليه بنى الشارح ، مع اتفاقهما على اجتماع العموم والإطلاق فى المثال المذكور الذى ذكره الشارح وفى نظائره من صور العموم ، وإذا تعارض مقتضى كل واحد منهما فلماذا رجح الشارح مقتضى العموم وجعله حاكماً على الإطلاق ؟ ولماذا رجح القرافى مقتضى الإطلاق وجعله حاكماً على العموم ؟ فانه لا ترجيح إلا بمرجح ، وهذا لم يتعرض له هؤلاء النظار ، وهو بحث وارد ، والتحقيق أن العام فى الأشخاص غير مطلق فى الأحوال والأمكنة والأزمنة ، بل هو مقيد بها عقلا ، فانه لا بد من حال يقع عليه أفراد العام ، وزمان ومكان يقع فيهما ضرورة عقلية ، والتخصيص كما يقع بالعقل اتفاقاً يقع التقييد به إذ هما من واد واحد ، فكل فرد من أفراد العام مقيد بحال وزمان ومكان ، أى على أى حال وفى أى مكان وفى أى زمان فهو عام فى أحوال الأفراد وأزمانها وأمكنتها ، فان أرادوا بقولهم إنه مستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة عقلا فهو ما أردناه وان اختلفت العبارة ، ولكن قول الشارح « ونحن لا نقول بالعموم فى هذه المواضع من حيث الإطلاق » تسليم للقرافى ومن معه أن العام مطلق ، ونحن لا نسلمه بل نقول : إنه مقيد عقلا بعموم أزمنة

لأنه إذا أخرج عنه بعض الأماكن خالف صيغة العموم فى النهى عن الاستقبال والاستدبار

الأفراد وأحوالها وأمكنتها ، وبه يندفع ما أوردناه من البحث فى أنه ترجيح بلا مرجح ، إذ مبناه على أن العام مطلق فى غير الذوات كما قاله القرافى وسلمه الشارح ، وقوله « وهو مطلق فيها » قد عرفت أنه غير مطلق فيها بل مقيد عقلا بأى مكان وأى زمان وعلى أى حال ، أما الكلية فلإرادة العموم ، وأما أى زمان مثلا فلأنه لا يتصور الامتثال من المكلف إلا بذلك ، فلو قال : أعط كل عالم من علماء البلد درهما فأعطاهم جميعاً فصار ممتثلا وخلصت ذمته عن الأمر ، ولو ما أعطاهم إلا واحداً [1] لم يخلص عن الأمر ولا عد ممتثلا ، لأنه لا بد من عموم الإعطاء كل الأفراد ، وعلى قول القرافى إن أعطى واحداً خلص عن ذلك ، ولا شك أنه إلغاء منه لما أفاده اللفظ العام ، وعلى غير كلامه لا تبرأ ذمته إلا باعطاء كل عالم على أى حال وفى أى مكان وزمان ، فاذا فعل ذلك فانه هنا قد تم الامتثال وعمل بصيغة العموم لأنها عامة للأفراد أى بكل زمان الأفراد ، فهما حافظ على إعطاء كل عالم فلا يكون إلا من دليل آخر ككون الأمر للتكرار مثلا ، فهذه الصورة تستفاد من العام أصلا لأنه عام فى أفراده لا يدل على تعدد الأمر بالإعطاء للأفراد بل على شموله لهم ، وأين الشمول من التكرار . ويظهر لك تباين الأمرين أنه لو قال أعط زيداً درهماً فاعطاه صار ممتثلا وبرئت ذمته عند من يقول إن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال ونحوها ، ومن يقول الأمر يفيد التكرار يقول لا بد من إعطائه مرة بعد أخرى وهلم جرا ، وبهذا تبين وهم الجلال وأنه التبس عليه الحال وظن أن استلزام عموم الأشخاص لعموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إنما يتمشى على قول الأمر للتكرار ، وبينهما بون بعيد كما أسلفنا بيانه فى الطرفين ، فتأمل . فلو لم تشتمل هذه

---

(١) أى لو لم يعط العلماء إلا درهما واحداً لمجموعهم لم تبرأ ذمته لانه مأمور باعطاء كل واحد على انفراد ولو لم يتحد الزمان والمكان

العاشر : قوله « ونستغفر الله [1] » قيل : يراد به ونستغفر الله لبانى الكنف على هذه الصورة الممنوعة عنده . وإنما حملهم على هذا التأويل أنه إذا انحرف عنها لم يفعل ممنوعاً فلا يحتاج إلى الاستغفار . والأقرب أنه استغفار لنفسه . ولعل ذلك لأنه استقبل واستدبر بسبب موافقته لمقتضى النهى غلطاً أو سهواً ، فيتذكر فينحرف ، ويستغفر الله

فإن قلت : فالغالط والساهى لم يفعلا إثماً ، فلا حاجة به إلى الاستغفار

قلت : أهل الورع والمناصب العلية فى التقوى قد يفعلون مثل هذا ، بناء على نسبتهم التقصير إلى أنفسهم فى عدم التحفظ ابتداء . والله أعلم

*

١٣ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمرَ بن الخطاب رضى الله عنهما قال : « رَقِيتُ [2] يوماً عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ [3] ، فرأَيتُ النبيَّ ﷺ يقضِى حاجتَه مُستقبلَ الشامِ ، مُستدبرَ الكعبة »

وفى رواية « مُستَقبِلاً بَيْتَ المقْدِسِ »

الحواشى إلا على هذا البحث وإبراز أنوار تحقيقه ، وقد افترقت فيه أذهان الفحول ، وما زالت حول تحقيقه تجول

(١) قوله « ونستغفر الله » . أقول : المراد نستغفره بالذكر القلبى لا اللسانى ، لأنه عند كشف العورة وفى محل قضاء الحاجة ، لأن الانحراف يشعر بأنه بعد كشف العورة والقعود لقضاء الحاجة والانحراف لا يخرجه عن تلك الهيئة

الحديث الثالث (٢) قال « رقيت » أقول : بكسر القاف ومعناه صعدت ، وحكى صاحب المطالع لغتين أخريين : فتح القاف بغير همزة ، وفتحها مع الهمزة

(٣) قال « على بيت حفصة » أقول : وهى بنت عمر زوج النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخت عبد الله من أبيه وأمه ، وهذا أحد ألفاظ الصحيح ، وفى لفظ عند

« عبد الله بن عمر بن الخطاب » ، تقدم نسبه فى ذكر أبيه ، رضى الله عنهما . كنيته أبو عبد الرحمن ، أحد أكابر الصحابة علماً وديناً . توفى سنة ثلاث وسبعين ، وقيل سنة أربع وسبعين . وقال مالك : بلغ ابن عمر سبعاً وثمانين سنة

هذا الحديث يعارض حديث أبى أيوب المتقدم من وجه[1] ، وكذلك ما فى معنى حديث أبى أيوب

واختلف الناس فى كيفية العمل به ، وبالأول ، على أقوال . فمنهم من رأى أنه ناسخ لحديث المنع[2] ، واعتقد الإباحة مطلقاً . وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبنيان مطرح[3] ، وأخذ دلالته على الجواز مجردة عن اعتبار خصوص كونه فى البنيان لاعتقاده أنه وصف ملغى ، لا اعتبار به . ومنهم من رأى[4] العمل بالحديث الأول

البخارى « على ظهر بيت لنا » ، وفى لفظ « على ظهر بيت حفصة » ، وجمع بينهما بأنه حيث أضافه الى نفسه فعلى سبيل المجاز لكونها أخته

(١) قوله « من وجه » أقول : من حيث الاستدبار للكعبة ، والذى فى معنى حديث أبى أيوب ما سلف مما أشرنا اليه فى الحاشية

(٢) قوله « فمنهم من رأى أنه ناسخ للمنع » أقول : لأن النسخ يكون بالأفعال كالأقوال ، وقوله « واعتقد الاباحة مطلقا » لأن ذلك معنى نسخ المنع ، إذ هو رجوع الى الأصل وهو الإباحة

(٣) قوله « وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبناء مطرح » أقول : كان الذى ذهب الى نسخ المنع واعتقد الإباحة رأى أن دعوى فعله صلى الله عليه وآله وسلم هذا بيان لجواز الاستدبار فى العمران كلام مطرح لا دليل عليه ، بل دلالته على الجواز مطلقا هى الأظهر ، فان كون الجواز يختص بالبنيان غير صحيح ، لأنه وصف ملغى لا يدار عليه حكم

(٤) قوله « ومنهم من رأى » أقول : هذه دعوى لا دليل عليها ، إذ الأصل عدم الاختصاص

وما فى معناه ، واعتقد هذا خاصاً بالنبي ﷺ . ومنهم من جمع بين الحديثين[1] ، فرأى حديث ابن عمر مخصوصاً بالبنيان ، فيخص به حديث أبى أيوب العام فى البنيان وغيره ، جمعاً بين الدليلين . ومنهم من توقف فى المسألة . ونحن ننبه هنا على أمرين[2]

---

(١) قوله « ومنهم من جمع بين الحديثين » أقول : تقدم الكلام فيه آنفاً ، وتحصل أن هنا أربعة مذاهب : دعوى النسخ ، ودعوى الاختصاص ، والتفصيل بالتفرقة بين العمران والصحارى ، والوقف . وهذا كله مبنى على تعارض ، وفيه ما أسلفنا اختياره من حمل النهى على التنزيه فيندفع التعارض

(٢) قوله « ننبه هنا على أمرين » أقول : أحدهما تقوية من زعم الخصوصية بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن رؤية هذا الفعل كان أمراً اتفاقيا لم يقصده المرئى ولا الرائى ، ومن شأن الاحكام العامة للأمة تبيانها لهم بالقول والدلالة على وجود ذلك الفعل منه بأن يقول : أما أنا فأفعل ذلك ، ونحوه من أى دلالة كأن يظهر لهم محل تخلية فيرونه موجها الى القبلة ، لأنه لا يتم البلاغ للأمة إلا بأحد الأمرين . ولما اتتفيا هنا دل على أنه خاص به صلى الله عليه وآله وسلم . هــذا تقرير مراده . وأما قوله « وفيه بعد ذلك بحث » فكأنه يريد أنه قد يقال : رواية الواحد كافية فى التبليغ ، وكم من فعل ومن حديث لم يروه إلا واحد مع عموم حكمه للأمة . وأما كونه لم يقصده ابن عمر فكثير مما يتحمله الراوى ويبلغه من الأقوال والأفعال يكون اتفاقيا له لم يأت له ولا قصده ، بل يقصد أمراً آخر فتحصل له الإفادة اتفاقا ، ولا يقول أحد بأنه لا يصح التحمل إلا لمن قصده . وكونه صلى الله عليه وآله وسلم يفعل فى غيبة الناس ما ينهى عنه يتنزه عنه جانبه الشريف ، بل يحتمل أنه فعله للابلاغ ، وقد أعلمه الله أنه يطلع عليه من يبلغ ذلك كما وقع ، ويكون هذا الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان أن النهى للكراهة لا للتحريم سواء فى ذلك العمران والصحارى . وأما قول صاحب المنار حاشية البحر الزخار : ان صرف حديث النهى الى الكراهة بعيد جداً ، فمجرد استبعاد ، لأنه لا كلام فى أن الأصل فيها التحريم إلا أنها تصرف عنه للقرينة كما يصرف الأمر عن الوجوب كذلك . وأما استدلاله باستغفار أبى

أحدهما : أن من قال بتخصيص هذا الفعل بالنبى ﷺ له أن يقول : إن رؤية هذا الفعل كما أمرا اتفاقيا ، لم يقصده ابن عمر ، ولا الرسول ﷺ على هذه الحالة يتعرض لرؤية أحد . فلو كان يترتب على هذا الفعل حكم عام للأمة لبينه لهم بإظهاره بالقول ، أو الدلالة على وجود الفعل . فإن الأحكام العامة للأمة لا بد من بيانها . فلما لم يقع ذلك ـ وكانت هذه الرؤية من ابن عمر على طريق الاتفاق ، وعدم قصد الرسول ﷺ ـ دل ذلك على الخصوص به ﷺ ، وعدم العموم فى حق الأمة . وفيه بعد ذلك بحث

التنبيه الثانى : أن الحديث إذا كان عام الدلالة (١) ، وعارضه غيره فى بعض الصور ، وأردنا التخصيص ـ فالواجب أن نقتصر فى مخالفة مقتضى العموم على مقدار الضرورة ، ويبقى الحديث العام على مقتضى عمومه فيما يبقى من الصور ، إذ لا معارض له فيما عدا تلك الصورة المخصوصة التى ورد فيها الدليل الخاص . وحديث ابن عمر لم يدل على جواز الاستقبال والاستدبار معا فى البنيان . وإنما ورد فى الاستدبار فقط . فالمعارضة بينه وبين حديث أبى أيوب إنما هى فى الاستدبار ، فيبقى الاستقبال لا معارض له فيه . فينبغى أن يعمل بمقتضى حديث أبى أيوب فى المنع من الاستقبال مطلقا ، لكنهم (٢) أجازوا الاستقبال والاستدبار معا فى البنيان . وعليه هذا السؤال

أيوب فغايته أن أبا أيوب استغفر بناء على ما فهمه ، وليس فيه حجة على أن استغفاره يحتمل أنه لعدم التحرز عن فعل المكروه حتى صدر عنه سهوا ، فإن أهل الرتب العلية فى الورع والتقوى يرون إتيان المكروهات وفعلها مما يتصونون عنه

(١) قوله « عام الدلالة » أقول : حديث أبى أيوب فانه عام للاستدبار والاستقبال ، وعارضه حديث ابن عمر فى الاستدبار ، لأنه إنما قال : رأيته مستدبر الكعبة فيبقى الاستقبال ممنوعا عنه على ما أفاده العام ، لأنه لا وجه لتخصيص العام إلا بما ورد فيه الخاص وأما ما لم يرد فيه فهو باق على حكمه

(٢) قوله « لكنهم » أقول : أى القائلين بأن حديث ابن عمر خص البنيان حكموا بجواز الاستقبال والاستدبار ، ولا دليل لهم إلا على الآخر ، فلو سلكوا مع

هذا لو كان فى حديث أبى أيوب لفظ واحد يعم الاستقبال والاستدبار، فيخرج منه الاستدبار، ويبقى الاستقبال على ما قررناه آنفا. ولكن ليس الأمر كذلك. بل هما جملتان، دلت إحداهما على الاستقبال، والأخرى على الاستدبار. تناول حديث ابن عمر إحداهما، وهى عامة فى محلها. وحديثه خاص ببعض صور عمومها. والجملة الأخرى لم يتناولها حديث ابن عمر، فهى باقية على حالها

ولعل قائلا يقول[1]: أقيس الاستقبال فى البنيان - وإن كان مسكوتا عنه - على الاستدبار الذى ورد فيه الحديث

ظاهر الحديث الخاص لما أجازوا ذلك فى الاستقبال. واعلم أن هنا نسخة عوض توجد فى بعض الشروح، وهى أن هذا البحث وارد عليهم لو كان فى حديث أبى أيوب لفظ عام يشمل الجهتين فيجرى فيه ما ذكر من التخصيص، بل الذى فيه التعيين عن الجهتين بجملتين مستقلتين تناول حديث ابن عمر إحداهما وهى الجملة التى دلت على المنع من الاستدبار وهى عامة للبنيان وغيرها، وحديث ابن عمر خاص ببعض صورها لأنه وارد فى البنيان، وحينئذ فيبقى الاستقبال ممنوعاً عنه مطلقا والاستدبار فى الصحارى، والجملة الحاكية للمنع عن الاستقبال باقية على عمومها. هذا خلاصة النسخة الأخرى وهى تقاوب الأولى

(١) قوله «ولقائل أن يقول» أقول: هذا توجيه لدفع ما أورده عليهم من السؤال، تقريره أن لقائل أن يقول إنما حكمنا بإباحة الاستقبال وإن لم يرد به النص قياساً على ما ورد فيه وهو الاستدبار، فخصصنا حديث أبى أيوب بالنص فى بعضه والقياس على النص فى الآخر، فيرد عليه أمران: أحدهما أنه تقديم للقياس على ما يقتضيه اللفظ العام، وفيه خلاف فى الأصول وأبحاث تطول، ولعل الشارح ممن يختار عدم القول به واليه أشار بقوله «فيه ما فيه» أى فى هذا الوجه من الضعف الذى ثبت فيه وتقرر كأن أمراً معروفا معينا يكتفى بالاشارة اليه بالاسم الموصول، وهذه العبارة قد تعورفت بين العلماء فى الإشارة الى وجه الضعف، وإلا فانه يمكن حلها بغير هذا كأن يقال: وفيه من الصحة والرصانة ما فيه، وقوله على «ما يعرف

فيقال له : أولا ، فى هذا تقديم القياس على مقتضى اللفظ العام . وفيه ما فيه ، على ما عرف فى أصول الفقه

وثانيا : إن شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، أو زيادته عليه فى المعنى المعتبر فى الحكم . ولا تساوى هنا . فإن الاستقبال يزيد فى القبح على الاستدبار ، على ما يشهد به العرف . ولهذا اعتبر بعض العلماء هذا المعنى ، فمنع الاستقبال وأجاز الاستدبار . وإذا كان الاستقبال أزيد فى القبح من الاستدبار فلا يلزم من إلغاء المفسدة الناقصة فى القبح فى حكم الجواز إلغاء المفسدة الزائدة فى القبح فى حكم الجواز

*

١٤ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه قال « كانَ

فى الأصول ، بيان لذلك الضعف ، فإنه قرر لجماعة من أئمة التحقيق القول بأنه لا يخصص العام بالقياس ، ولعل الشارح ممن يختار ذلك كما يشير اليه بحثه هذا . وثانيهما ما أشار اليه بقوله « وثانيا » ومراده أن شأن القياس مساواة الفرع وهو الملحق للأصل وهو الملحق به فى علة الحكم وهى المرادة بالمعنى المعتبر فى الحكم ، وهذا اتفاق بين مثبتى القياس ، وهنا قد فات هذا الشرط ، فان المعنى المعتبر هو القبح والاستهانة حيث يواجهها بذلك ، بخلاف الاستدبار فانه وإن كان قبيحا لكنه أخف قبحا ، فانه كاهانة الانسان لمن يحب تعظيمه فى غيبته وعند عدم مواجهته ، وذلك كاهانته فى وجهه ، والشاهد فى هذا هو العرف فانه الحاكم بأزيدية قبح المواجهة بالقبيح ، ولذا إنه أجيز عند البعض الاستدبار لعدم شدة قبحه . واعلم أن هذا كله مبنى على أنه لم يرد الدليل على الإباحة إلا فى حديث ابن عمر الذى لم يفد جواز الاستدبار ، وقد أسلفنا لك حديث جابر فى جواز الاستقبال ، وأنه أخرجه أحمد وأبو داود وابن خزيمة وغيرهم

رسولُ الله ﷺ يَدخُلُ الخَلاءَ ، فأَحمِلُ أنا وَغُلامٌ نَحوِي[1] إداوَةً[2] مِن ماءٍ وَعَنَزَةً ، فيَستَنجِي بِالماءِ »

« العنزة » الحربة الصغيرة[3] . وكأن حملها فى ذلك الوقت[4] لاحتمال أن يتوضأ

الحديث الرابع (١) قال « نحوى » أقول : هذه اللفظة انفرد بها مسلم ، والمراد مقارب لى فى السن ، والغلام هو المترعرع . قاله أبو عبيدة . وقال فى المحكم : من لدن الفطام الى سبع سنين ، وفى أساس البلاغة للزمخشرى أنه الصغير إلى حد الالتحاء . فإن قيل له بعد الالتحاء غلام فهو مجاز . وذكر الحافظ ابن حجر أن الغلام المذكور هو ابن مسعود ، فتسميته غلاما مجاز . وذكر احتمالا آخر أنه أبو هريرة أو جابر ، والكل من غير دليل ناهض

(٢) قوله « إداوة » أقول : إداوة بكسر الهمزة إناء صغير من جلد ، فقوله من ماء أى مملوءة . وفى قوله « كان يدخل » ما يدل على أنه أمر متكرر

(٣) قوله « العنزة الحربة الصغيرة » أقول : هى بفتح المهملة والنون : عصا أقصر من الرمح لها سنان . وقيل هى الحربة القصيرة . ووقع فى البخارى : العنزة عصا عليها زج . وهو بضم الزاى ثم جيم مشددة . وفى الطبقات لابن سعد أن النجاشى كان أهداها له صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا يؤيد كونها على صفة الحربة لأنها من آلات الجنة[1]

(٤) قوله « وكأن حملها فى هذا الوقت » . أقول : وهذا أحسن مما قيل إنه كان يحملها ليستتر بها عند قضاء الحاجة ، لأنه ـ كما قال الحافظ ابن حجر ـ إن ضابطه ما يستر الاسافل ، والعنزة ليست كذلك . نعم يحتمل أنه كان يركزها أمامه وينصب عليها الثوب الساتر ، أو يركزها بجنبه لتكون إشارة الى منع من يروم المرور بقربه ، أو يحملها لينبش بها الأرض أو ليمنع ما يعرض من الهوام لكونه كان يبعد فى قضاء

---

(١) الجنة بضم الجيم ما يتحصن به ضد العدو

ﷺ ليصلى ، فتوضع بين يديه سترة ، كما ورد فى حديث آخر « أنها كانت توضع بين يديه ، فيصلى إليها » . والكلام على « الخلاء » قد تقدم ، ويحتمل أن يراد به هنا مجرد قضاء الحاجة ، على ما ذكرنا أنه يستعمل فى ذلك . وهذا الذى يناسبه المعنى الذى ذكرناه فى حمل العنزة للصلاة . فإن السترة إنما تكون فى البراح[1] من الأرض ، حيث يخشى المرور . ويحتمل أن يراد به المكان المعد لقضاء الحاجة فى البنيان . وهذا لا يناسبه المعنى الذى ذكرناه[2] فى حمل العنزة . ويترجح الأول بأن خدمة الرجال له ﷺ فى هذا المعنى مناسبة للسفر . فإن الحضر يناسبه خدمة أهل بيته[3] من نسائه ونحوهن

الحاجة . قلت : ولهذه الاحتمالات قال الشارح المحقق « وكأن » ولم يجزم . والوجه الذى أبداه الشارح كما قال الحافظ ابن حجر أظهر الأوجه

(١) قوله « فى البراح » أقول : بالموحدة والراء آخره حاء مهملة بزنة سحاب : الأرض التى لا زرع فيها ولا شجر كما فى القاموس . وفى شرح مسلم : أنه المكان الواسع الظاهر من الأرض . وحمل العنزة يؤيد أنه أريد هذا إذا كان حملها للوجه الذى ذكره الشارح ، ويناسب الوجوه الأول التى أسلفنا ما عدا الأول

(٢) قوله « وهذا لا يناسبه المعنى الذى ذكرناه » أقول : لكن يناسبه قوله « يدخل الخلاء » لما سلف أن الدخول أظهر فى الأمكنة المعدة فى البنيان لذلك ، فهنا قد تعارض الوجه الذى لأجله حملت العنزة ـ على الوجه الذى ذكره الشارح فى حملها ـ ولفظ الدخول ، إلا أنه يترجح ما ذكر له الوجه الأول بما ذكره الشارح من أن خدمة الرجال له صلى الله عليه وآله وسلم تناسب السفر ، وغالب الأسفار أنه لا يتبرز فيها إلا فى البراح من الأرض

(٣) قوله « فان الحضر يناسبه خدمة أهل بيته » أقول : هذا بعد تقرر أنه كان فى بيته محل يتخلى فيه ، وقد قالت عائشة فى حديث الإفك إنه كان أمرهم أمر العرب الأول ليس لهم كنف فى البيوت ، إنما كانوا يخرجون الى المناصع يتبرزون ، وكذلك قول عمر لسودة بعد نزول الحجاب وقد خرجت لحاجتها : والله ما تخفين علينا .

ويؤخذ من هذا الحديث : استخدام الأحرار من الناس إذا كانوا أتباعاً ، وأرصدوا أنفسهم لذلك[1]

وفيه أيضا : جواز الاستعانة فى مثل هذا . ومقصوده الأكبر[2] الاستنجاء

الحديث . وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن » . نعم حديث ابن عمر الماضى آنفاً يدل أنه كان قد اتخذ صلى الله عليه وآله وسلم الكنيف آخر الأمر ، لأن فى بعض ألفاظه عند الحكيم الترمذى بسند قال الحافظ ابن حجر إنه صحيح « فرأيته فى كنيف » ، وحينئذ يتم ما رجح به الشارح أنه كان حمل أنس ومن معه الإداوة والعنزة فى السفر ، إلا أنه يتوقف على تأخر هذا الحديث عن حديث ابن عمر وهو بعيد ، فان إحداث الكنيف كان آخر الأمر والتبرز فى البيت فى غير الكنيف بعيدا ، على أنه يتوقف أيضا على كون أنس كان يصحبه صلى الله عليه وآله وسلم فى الأسفار وقد كان صغير السن إذ ذلك ، على أن حمل العنزة إنما يناسب التبرز فى الفضاء ولا يلزم كونه صلى الله عليه وآله وسلم فى سفر

(١) قوله « وأرصدوا أنفسهم لذلك » أقول : مثل هذه العبارة عبارة فتح البارى ، إلا أنه زاد فيها خصوصا إذا أرصدوا لذلك ليحصل لهم التمرن على التواضع ، وهو علة زيادة قوله « أرصدوا لذلك »

(٢) قوله « ومقصوده الأكبر » أقول : المقصود الأكبر من إتيان صاحب العمدة بهذا الحديث هنا الدلالة على الاستنجاء بالماء ، لأنه قد أخرج ابن أبى شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال : إذاً لا يزال فى يدى النتن . وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجى بالماء . ولعلهما من أشار اليه الشارح بقوله « وغيره من السلف » . ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن حبيب من المالكية أنه منع الاستنجاء بالماء لأنه مطعوم ، وقد أشار البخارى الى الرد عليهم فى صحيحه بالترجمة لهذا الحديث حيث قال « باب الاستنجاء بالماء » ، ولذا قال الشارح إنه المقصود الأكبر من الإتيان به

بالماء . ولا يختلف فيه ، غير أنه قد روى عن سعيد بن المسيب لفظ يقتضى تضعيفه للرجال ، فإنه سئل عن الاستنجاء بالماء ، فقال « إنما ذلك وضوء النساء » أو قال « ذلك وضوء النساء » . وعن غيره من السلف مايشعر بذلك أيضا . والسنة دلت على الاستنجاء بالماء ، كما فى هذا الحديث وغيره . فهى أولى بالاتباع . ولعل سعيداً ـ رحمه الله ـ فهم من أحد غلواً فى هذا الباب ، بحيث يمنع الاستنجاء بالحجارة [١] ، فقصد فى مقابلته أن يذكر هذا اللفظ ، لإزالة ذلك الغلو . وبالغ بإيراده إياه على هذه الصيغة [٢] . وقد ذهب بعض الفقهاء من أصحاب مالك ـ وهو ابن حبيب ـ إلى أن الاستنجاء بالحجارة إنما هو عند عدم الماء . وإذا ذهب إليه ذاهب فلا يبعد أن يقع لأحد [٣] ممن فى زمن سعيد . وإنما استحب الاستنجاء بالماء لإزالة العين والأثر

---

(١) قوله « بحيث يمنع » أقول : هو بيان للغلو المذكور ، وهو تأويل حسن للعلم بأن سعيداً لا تخفاه هذه السنة ، وان كان الأحسن بسعيد فى الرد على [١] لى أن يقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم فعله إلا أنه يتفق للعلماء مثل هذا عند الرد على الغلاة

(٢) قوله « على هذه الصيغة » أقول : أى صيغة الحصر المفادة لانما ، أو تعريف المسند اليه على الشك فى الرواية عن سعيد

(٣) قوله « ولا يبعد أن يقع » أقول : فيتم ما ترجاه الشارح من التأويل لسعيد ابن المسيب ، وهذا المالكى كلامه يضاده كلام ابن حبيب المالكى القائل بأنه لا يستنجى بالماء لأنه مطعوم على ما سلف عن الحافظ ابن حجر ، إلا أن النووى قال فى شرح مسلم إنه قال ابن حبيب المالكى : لا يجزى الحجر إلا لمن عدم الماء . هذا لفظه وقد ثبت التصريح فى بعض نسخ الشرح بأن بعض أصحاب مالك هو ابن حبيب ، فيناسب ما نقله النووى ، وهو خلاف ما نقل الحافظ ابن حجر عنه

---

(١) بياض بالاصل ولعله « المخالف ، ويظهر »

معاً (١) فهو أبلغ فى النظافة

*

١٥ — الحديث الخامس : عن أبى قَتادة ـ الحارث بن رِبْعِىٍّ ـ الأنصارىّ رضى الله عنه : أن النبىّ ﷺ قال « لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ . وَلاَ يَتَمَسَّحْ مِنَ الْخَلاَءِ بِيَمِينِهِ . وَلاَ يَتَنَفَّسْ فى الإِنَاءِ »

« أبو قتادة » الحارث بن ربعى (٢) بن بَلْدَمة ـ بفتح الباء وسكون اللام وفتح الدال . ويقال بُلدُمة ـ بالضم فيهما (٣) ـ ويقال : بلذُمة ـ بالذال المعجمة المضمومة ـ

---

(١) قوله « وانما استحب الاستنجاء بالماء » أقول : فى شرح مسلم لهذا الحديث : وفيه جواز الاستنجاء بالماء واستحبابه ورجحانه على الحجر ، وقد اختلف الناس فى هذه المسألة ، فالذى عليه جماعة السلف والخلف وأجمع عليه أهل الفتوى من أئمة الأمصار أن الأفضل أن يجمع بين الماء والحجارة ، فيستعمل الحجر أولا لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء ، فان أراد الاقتصار على أحدهما جاز الاقتصار على أيهما شاء سواء وجد الآخر أو لم يجده ، فيجوز الاقتصار على الحجر مع وجود الماء ويجوز عكسه ، فان اقتصر على أحدهما فالماء أفضل من الحجر ، لأن الماء يطهر المحل طهارة حقيقية ، وأما الحجر فلا يطهره وإنما يخفف النجاسة ، ويبيح الصلاة مع النجاسة المعفو عنها

الحديث الخامس : قال (٢) « الحارث بن ربعى » أقول : جزم المصنف والشارح أن اسم أبى قتادة الحارث ، وفى الفتح : وقيل عمر ، وقيل النعمان

(٣) قوله « ويقال بلدمة بالضم » أقول : للباء والدال ، كما صرح به ابن الأثير حيث قال : ويقال بضم الباء والدال . وفى القاموس فى الدال المهملة : بلدم مقدم الصدر أو الحلقوم وما اتصل به من المرى أو ما اضطرب من حلقوم الفرس ، والبليد المضطرب الخلق كالبلدم . قلت : وربعى بكسر الراء وسكون الباء الموحدة

فارس النبي ﷺ . شهد أحداً (١) والخندق ، وما بعد ذلك . مات بالمدينة سنة أربع وخمسين . وقيل : بالكوفة (٢) سنة ثمان وثلاثين . والأصح الأول . اتفقوا على الإخراج له (٣) . ثم الكلام عليه من وجوه

أحدها : الحديث يقتضي النهي عن مس الذكر باليمين في حالة البول . ووردت رواية أخرى في النهي عن مسه باليمين مطلقاً (٤) ، من غير تقييد بحالة البول . فمن الناس من أخذ بهذا العام المطلق (٥) . وقد يسبق إلى الفهم أن المطلق يحمل على

وكسر العين المهملة . قال في القاموس بعد سرد معاني الربيع : والنسبة ربعي بالكسر انتهى . وكأنه نسبة الى أحد معاني ذلك اللفظ

(١) قوله « شهد أحداً » أقول : واختلف في شهوده بدراً

(٢) قوله « وقيل في الكوفة » أقول : في خلافة علي عليه السلام ، وصلى عليه علي عليه السلام (١) وكبر سبعاً ، وكان شهد معه مشاهده كلها

(٣) قوله « اتفقوا على الإخراج له » أقول : يريد الستة ، فانه معلوم أن الشيخين أخرجا له من ذكر صاحب العمدة لحديثه ، إذ لا يخرج إلا ما اتفقا عليه كما قاله ، وإن لم يطرد ، فلا يتوهم أنه أراد الشيخين فقط كما يراد إذا قيل متفق عليه فانها عبارة يراد بها اتفاق الشيخين

(٤) قوله « رواية أخرى في النهي عن مسه باليمين مطلقا » أقول : سيأتي لفظها من رواية أبي قتادة عن الشيخين

(٥) قوله « من أخذ بهذا العام » أقول : بل وقال إن الحديث المقيد بحال البول يدل بالأولى على النهي عن إمساكه بها في غير حالة البول . وتعقب بأن مظنة الحاجة لا تختص بحالة الاستنجاء ، وإنما خص النهي بحالة البول من جهة أن مجاور الشيء يعطى حكمه ، فلما منع الاستنجاء باليمين منع مس اليد حسما للمادة . ويدل للإباحة

---

(١) لو قال « رضي الله عنه » لكان أولى وأحسن ، اذ عليّ كأخوانه من أعيان الصحابة رضي الله عنهم ، والصلاة والتسليم لا يجوز تكرارهما لغير النبي ﷺ

المقيد ، فيختص النهى بهذه الحالة . وفيه بحث . لأن هذا الذى يقال يتجه فى باب الأمر والإثبات[1] . فإنا لو جعلنا الحكم للمطلق ، أو العام فى صورة الإطلاق ، أو العموم مثلا كان فيه إخلال باللفظ الدال على المقيد . وقد تناوله لفظ الأمر[2] ، وذلك غير جائز . وأما فى باب النهى[3] فإنا إذا جعلنا الحكم للمقيد أخللنا بمقتضى اللفظ المطلق ، مع تناول النهى له ، وذلك غير سائغ

حديث [1] هل هو إلا بضعة منك وهو حديث صحيح أو حسن ، فدل على الجواز فى كل حال ، فخرجت حال البول بهذا الحديث الصحيح وبقى ما عداها على الإباحة

(١) قوله « فى باب الأمر والاثبات » أقول : يرد فى باب غير النهى

(٢) قوله « وقد تناوله لفظ الأمر » أقول : إذا قلت أعط رجلا طويلا درهما فأعطيت المقيد بالصفة فانك قد جمعت ، لأن المطلق قد دخل ضمن المقيد فيصدق أنك أعطيت رجلا فهو جمع بين الدليلين ، لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق ، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله وضمن غير ذلك المقيد . وأيضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد ، بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمله فلا [2] . وقد ألم الشارح المحقق بخلاصته ، فالمقيد بيان للمطلق أى يدل على أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد ، وكل هذا مع اتحاد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أى سببهما ، هذا مختار الجمهور ، وفى المسألة خلاف فى الأصول

(٣) قوله « وأما فى باب النهى » أقول : كحديث مس الذكر ، ومثاله فى باب النهى أن يقال لا يجزىء عتق مكاتب كافر ، فان جعل الحكم للمقيد يحمل المطلق عليه وأنه يجزى عتق المكاتب الكافر فقد عطلنا قوله لا يجزى عتق مكاتب وأخللنا بمقتضاه

---

(١) بياض بالاصل . والحديث عن طلق بن على أخرجه الخمسة وصححه ابن المدينى وقال : هو أحسن من حديث بسرة

(٢) بياض ولعله : يدخل ضمن المطلق

هذا كله [1] بعد مراعاة أمر من صناعة الحديث . وهو أن ينظر فى الروايتين ،

مع أنه قد تناوله النهى . وسره أن قوله لا يعتق مكاتب معناه لا يعتق كل مكاتب ، لأن النكره فى سياق النفى والنهى تفيد العموم ، والمقيد فرد من أفراد ذلك العام فلا يدخل تحته ولا يتضمنه كما فى صورة الاثبات ضرورة أن النفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم ، وأما فى صورة الإثبات فان المطلق داخل فى ضمن المقيد ضرورة استلزام ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، ولا يقال المقيد فى هذه الصورة أيضا عام لأنه نكرة فى سياق النفى ، لأنا نقول هو عام لأفراد كل مكاتب كافر والأول عام لكل مكاتب فهو خاص بالنسبة اليه فمفهوم رجل داخل تحت مفهوم رجل عالم مثلا وليس مفهوم كل مكاتب داخلا تحت مفهوم كل مكاتب كافر بل هو بعض أفراده فيجرى المطلق على إطلاقه . هذا كله إذا ألغى مفهوم القيد كما قال المحلى فى شرح الجمع ، ونافى المفهوم يلغى ويجرى المطلق على إطلاقه ، وكلام الشارح هذا مبنى عليه . نعم إذا اعتبر مفهوم كافر وهو مفهوم صفة يختص به العام وصار المعنى لا يجزىء عتق مكاتب إلا مؤمنا وهذا يتمشى على التخصيص بالمفهوم وحينئذ فالمسألة من باب العام والخاص ، ولذا قال فى جمع الجوامع : وهى خاص وعام ، وسيشير الشارح اليه قريباً . ولا يقال ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصص به كما فى علم الأصول ، لأنا نقول : التخصيص هنا بمفهوم الصفة لا بما ذكر ، اذ ذلك الذى منع فى الأصول مبنى على أنه يكون التخصيص فيه بمفهوم اللقب

(١) قوله « هذا كله » أقول : أى ما ذكر من اتجاه حمل المطلق على المقيد فى باب الأمر والاثبات ، وعدم اتجاه حمله عليه فى باب النهى إنما يجرى فى ألفاظ الأحاديث إذا لوحظ مخرج الحديث أى محل خروجه وهو اللفظ الصادر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أو من الصحابى إن كان نقلا باللفظ أو غير الصحابى إن كان نقلا بالمعنى ، فان كان رواية الاطلاق حديثا على حدة ورواية التقييد حديثا آخر جاء فيه البحث المذكور فى الحمل فى الأثبات وعدمه فى خلافه

هل هما حديث واحد ، أو حديثان ؟ وذلك أيضاً بعد النظر فى دلائل المفهوم[١] ، وما يعمل به منه ، وما لا يعمل به . وبعد أن تنظر فى تقديم المفهوم على ظاهر العموم ـ أعنى رواية الإطلاق والتقييد ـ فإن كانا حديثاً واحداً [٢] مخرجه واحد ، اختلف عليه الرواة فينبغى حمل المطلق على المقيد ، لأنها تكون زيادة من عدل فى حديث واحد ، فتقبل . وهذا الحديث المذكور[٣] راجع إلى رواية يحيى بن أبى كثير عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه

---

(١) قوله « وذلك أيضا بعد النظر فى دلالة المفهوم » أقول : ذلك أى عدم الحمل على تقدير أن المطلق والمقيد وردا فى غير الإثبات ، ولا يصح عود الاشارة الى الطرفين فانه فى صورة الإثبات لا يلاحظ ما ذكر من أمر المفهوم كما أشرنا اليه . ولك أن تقول : إن لم يعمل به فلا حمل ، وان عمل به كان مخصصا للعام كما سلف ، وكان حكمه وحكم حمل المطلق على المقيد واحداً ، إذ المطلق والمقيد والعام والخاص كالشيء الواحد باعتبار ما يؤول اليه الأمر

(٢) قوله « فإن كان حديثا واحداً » أقول : كان ما ورد فيه المطلق والمقيد حديثا واحداً وإنما اختلفت ألفاظ الرواة فبعضهم نقله بقيد والآخر نقله مطلقا فهذا لا يأتى فيه البحث الأول ، بل ينبغى فيه حمل المطلق على المقيد على تقدير الاثبات والنفى ، لأنه فى التحقيق ليس إلا حديثا واحداً مقيداً فيتعين فيه الحمل . وقول الشارح المحقق « ينبغى » كان الأولى إبدالها بيتعين لأنها عبارة تجرى فيما هو الأولى مع جواز خلافه ، والظاهر هنا أنه لا يجوز خلافه وان لا [١] كان عملا ببعض ألفاظ الحديث وإلغاء لبعضها

(٣) قوله « وهذا الحديث المذكور » أقول : يريد حديث أبى قتادة ، فانه روى بلفظ « إذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه ولا يستنجى بيمينه » وعليه ترجم البخارى بلفظ « باب النهى عن الاستنجاء باليمين » وروى بلفظ « إذا بال أحدكم فلا يأخذن

---

(١) مخففة من الثقيلة وضمير الشأن محذوف أى لو جاز هذا كان عملا الخ

الثانى : ظاهر النهى التحريم . وعليه حمله الظاهرى[1] ، وجمهور الفقهاء على الكراهة

ذكره بيمينه ، وعليه ترجم البخارى « باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال » وأما لفظ حديث العمدة فهو لمسلم ، وفيه من حديث أبى قتادة أيضا أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يمس ذكره بيمينه . فاذا عرفت هذا فالرواية المطلقه والمقيدة كلتاهما من حديث أبى قتادة ، فهو حديث واحد ، وحينئذ يتعين حمل المطلق على المقيد ولا بد ، بل التحقيق أنه ليس من المطلق والمقيد بل هو مقيد لا غير ، إذ الرواية المطلقه لم ترد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، إنما أحد الرواة أسقط القيد نسيانا كما قال الشارح « اختلفت عليه الرواة » بأن حفظ أحدهما ولم يحفظ الآخر . إلا أنه لا يتم هذا إلا إذا ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينطق بذلك الحديث إلا مرة واحدة مقيداً ولا دليل على هذا ، لم لا يجوز أنه نطق به مطلقا ثم نطق به مقيداً[1] كما فى كثير من الأحاديث ، والتقييد زيادة من عدل ، وان الحديث ليس واحداً ، وبالجملة فالتقييد زيادة سواء كانت فى حديث أوحديثين ، وإن جرى الاصطلاح بأن الزيادة إنما تسمى كذلك إذا كانت فى حديث واحد لكن المعنى الحاصل عنها حاصل عن الروايتين إذ الفرض أنه اتحد المتكلم والموقف وجاء حديث التقييد بزيادة من عدل فيجب قبولها ويجرى قبول الزيادة دليلا لحمل المطلق على المقيد فلا فرق بين الحديثين والواحد ، فليتأمل

(١) قوله « وعليه حمل الظاهرى » أقول : وهو الأصل فى المناهى ، ولذا قال الحافظ فى الفتح : إن القرينة الصارفة للنهى عن التحريم هى أن ذلك أدب من الآداب . قلت : ولا يخفى بعد هذه القرينة . ثم قال : ومع القول بالتحريم فمن فعله أساء وأجزأه . يريد من يمسح باليمين . وقال بعض أهل الظاهر وبعض الحنابلة :

(١) هذا يقال لو أن الصحابى تعدد ، أما والصحابى واحد فلا

الثالث : قوله ﷺ « ولا يتمسح من الخلاء بيمينه » يتناول القُبُل والدبر[1] . وقد اختلف أصحاب الشافعي في كيفية التمسح في القبل ، إذا كان الحجر صغيراً ، لا بد من إمساكه بإحدى اليدين[2] . فنهم من قال : يمسك الحجر باليمنى[3] والذكر

لا يجزئ . قلت : دل هذا على أن الحنابلة كالظاهرية تقول بالتحريم[1] . واعلم أن محل الخلاف حيث كانت اليد تباشر النجاسة بآلة كالماء وغيره ، أما بغير آلة فحرام غير مجزئ بلا خلاف ، واليسرى في ذلك كالنهي[2]

(١) قوله « يتناول القبل والدبر » أقول : هذا ظاهر الحديث ، وقد خالف الطيبي فقال : لا يتناول التمسيح الدبر ، ويأتي كلامه قريباً

(٢) قوله « لا بد من إمساكه بأحدى اليدين » أقول : وإمساك الذكر بالأخرى وذلك لأنه إذا استجمر بيساره استلزم مس ذكره بيمينه ومتى استجمر بيمينه استلزم إمساكه بيساره وكلاهما قد شمله النهي ، كذا قدر الخطابي ذلك . وهذه هي المسألة التي أوردها ابن أبي هريرة على بعض علماء اصفهان فانه قال ابن أبي هريرة : حضرت مجلس المحاملي وقد حضر من أهل اصفهان شيخ نبيل الهمة ، فأقبلت عليه وسألته عن مسألة من الطهارة فقال : مثلي يسئل عنها ؟ فقلت : لا والله إن سألتك إلا عن الاستنجاء نفسه ، فالقيت عليه هذه المسألة ، فبقي متحيراً لا يحسن الخروج منها حتى فهمته

(٣) قوله « فنهم من قال يمسك الحجر باليمنى » أقول : هـذا القول قاله إمام الحرمين ومن تبعه كالغزالي في الوسيط والبغوي في التهذيب . وقال الخطابي : هي أن يقصد الأشياء الضخمة التي لا تزول بالحركة كالجدار ونحوه من الأشياء البارزة فيستجمر بها بيساره ، فان لم يجد فليلصق مقعدته بالأرض ويمسك ما يستجمر به بين

---

(١) يعبر الحنابلة بالكراهة ، ويجوز أن تكون للتحريم ويجوز أن تكون للتنزيه ، ولم أر من صرح بالتحريم

(٢) لعله « كاليمنى » ، أي داخلة في عموم النهي

باليسرى ، فتكون الحركة لليسرى ، واليمنى قارة . ومنهم من قال : يؤخذ الذكر باليمنى والحجر باليسرى وتحرك اليسرى . والأول أقرب إلى المحافظة على الحديث (١)

الرابع : قوله ﷺ « ولا يتنفس فى الإناء » يراد به إبانة الإناء عند إرادة التنفس ، لما فى التنفس من احتمال خروج شىء مستقذر للغير . وفيه إفساد لما فى الإناء بالنسبة إلى الغير (٢) ، لعيافته له . وقد ورد فى حديث آخر « إبانة الإناء للتنفس ثلاثاً » وهو هنا مطلق

*

١٦ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عبّاس رضى الله عنهما قال « مَرَّ النبىُّ ﷺ بقَبْرَين ، فقال : إنَّهما لَيُعَذَّبانِ (٣) ، وَما يُعذَّبان فِى كَبيرٍ .

عقبيه أو إبهامى رجليه ويستجمر بيساره ، ولا يكون فى شىء من ذلك متصرفاً بيمينه . انتهى . قلت : وهذا القياس فيه نظر إذ لا نعلم العلة فى النهى . ثم اختار الحافظ ابن حجر الصورة التى ذكرها الشارح تبعاً لإمام الحرمين وغيره . قلت : وثمة صورة أيسر على المستجمر من كل ما ذكر ، وهى أن يمسك الحجر بأصبع يده اليسرى أو يمسك رأس ذكره بها ويستجمر ، وعليه فعل الأكثر من الناس

(١) قوله « والأول أقرب الى المحافظة على الحديث » . أقول : لأنه هنالك لم يتمسح باليمين ولا أمسك ذكره بها ، بخلاف هذه الصورة فانه أمسكه بها . ولا يخفى أن الذى فى الصورة الأولى محافظة تامة لا قريب منها

(٢) قوله « بالنسبة الى الغير » أقول : وقد يقال أيضاً وهذا النهى للتأدب لزيادة المبالغة فى النظافة . قلت : ولا يقال إنه للتحريم ، لأن إفساد الماء إضاعة له وإضاعة المال محرمة ، لأنا نقول إنه يبقى الانتفاع به فى غير الشرب فلا إضاعة

الحديث السادس : قال (٣) « ليعذبان » أقول : يحتمل أنه أريد بالقبر المقبور من إطلاق اسم المحل على الحال فأوقع عليه التعذيب ، ويحتمل أنه على حذف أى

أمّا أحَدُهُما: فَكانَ لا يَستَتِرُ مِنَ البَوْلِ[1] ، وَأمّا الآخَرُ: فَكانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ . فأَخَذَ جَرِيدَةً[2] رَطْبَة ، فَشَقَّها نِصفَيْن ، فَغَرَزَ فِي كلّ قَبْرٍ واحِدَةً . فقالوا : يا رسولَ الله ، لِمَ فَعَلْتَ هٰذا ؟ قالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُما ما لَمْ يَيْبَسا »

. « عبد الله بن عباس » بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو العباس القرشى الهاشمى المكى . أحد أكابر الصحابة فى العلم . سمى بالحبر والبحر ، لسعة علمه[3] .

يعذب من فيهما ، ويحتمل أنه عائد الى المقبورين لدلالة الكلام والقرينة العقلية فلا مجاز فى الكلام

(١) قوله « من البول » أقول : لفظ صحيح البخارى فى كتاب الوضوء « من بوله »

(٢) قوله « فأخـــذ جريدة » أقول : لفظ البخارى « فدعا بجريدة وكسرها كسرتين » . ولفظ مسلم « فدعا بعسيب رطب فشقه اثنتين ، ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً » . ولفظ البخارى « فوضع على كل قبر منهما كسرة » . واعلم أنه لا يعرف اسم المقبورين ولا أحدهما . قال الحافظ ابن حجر : الظاهر أن ذلك كان عن عمد من الرواة والقصد الستر عليهما وهو عمل مستحسن ، وينبغى ان لا يبالغ فى الفحص عن تسمية من وقع فى حقه ما يذم به ، وما حكاه القرطبي فى التذكرة وضعفه عن بعضهم ان أحدهما سعد بن معاذ فهو قول باطل ، يدل على بطلانه أنه صلى الله عليه وآله وسلم حضر دفن سعد بن معاذ كما ثبت فى الصحيح ، وأما هذان فان عند أحمد من حديث أبى أمامة أنه قال لهم صلى الله عليه وآله وسلم « من دفنتم اليوم ههنا » فدل أنه لم يحضر دفنهما

(٣) قوله « يسمى بالبحر لسعة علمه » أقول : نال ذلك ببركة دعائه له صلى الله عليه وآله وسلم بالحكمة والعلم والتأويل ، قال مسروق : كنت إذا رأيت ابن عباس قلت : أجمل الناس ، فإذا تكلم قلت : أفصح الناس ، فاذا تحدّث قلت : أعلم الناس

مات سنة ثمان وستين[١] ، ويقال : كان سنه حينئذ اثنتين وسبعين سنة . وبعضهم يروى سنه إحدى — أو اثنتين — وسبعين سنة ، أعنى فى مبلغ سنه . وكان موته بالطائف . ثم الكلام عليه من وجوه

أحدها : تصريحه باثبات عذاب القبر[٢] ، على ما هو مذهب أهل السنة واشتهرت به الأخبار . وفى إضافة عذاب القبر إلى البول خصوصية تخصه دون سائر المعاصى ، مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً[٣] ، إن أراد الله عز وجل ذلك[٤] فى حق بعض

---

(١) قوله « مات سنة ثمان وستين » أقول : وفاته فى أيام ابن الزبير ، وصلى عليه محمد بن الحنفية ، وكف بصره آخر عمره . ومن شعره قوله :

ان سلب الله عن عينى نورهما[١] — فنى لسانى وقلبى منهما نور
قلبى ذكى وعقلى غير ذى خلل — وفى فمى صارم كالسيف مأثور

ومات النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعمر ابن عباس ثلاث عشرة سنة ، وقيل عشر

(٢) قوله « تصريحه باثبات عذاب القبر » أقول : إثباته مذهب أكثر الأمة لا يختص بالقول به أهل السنة ، وكثيراً ما ينسب إنكاره الى المعتزلة وليس كذلك إنما أنكره بعض من شيوخهم كما هو معروف فى كتبهم

(٣) قوله « مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً » أقول : يدل لهذا الحديث وهو أنه عذب الآخر بالنميمة ، ويدل له حديث « إن عامة عذاب القبر منه » أى من البول فانه يدل أن بعضه سببه غير البول

(٤) قوله « ان أراد الله » أقول : لأن كل عذاب وعدمه فى الآخرة مقيد بمشيئة الله كما فى الآية ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ . ولا يخفى أن الإضافة وقعت الى

---

(١) الذى رأيته فى بعض التواريخ :

إن يأخذ الله من عينى نورهما — فان قلبى مضئ ما به ضرر

عباده . وعلى هذا جاء الحديث « تنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه[1] » وكذا جاء أيضاً أن بعض من ذكر عنه أنه ضمه القبر ، أو ضغطه ، فسئل أهله ، فذكروا أنه كان منه تقصير فى الطهور

الثانى : قوله « وما يعذبان فى كبير » يحتمل - من حيث اللفظ - وجهين . والذى يجب أن يحمل عليه هنا : أنهما لا يعذبان فى كبير إزالته ، أو دفعه ، أو الاحتراز عنه . أى إنه سهل يسير على من يريد التوقى منه ، ولا يريد بذلك : أنه صغير من

البول والنميمة على سواء فى حديث الكتاب ، وأنه لا خصوصية للبول ، وإنما دل لزيادة الخصوصية أحاديث عمر ، فلو قال الى البول والنميمة لكان أولى . ثم اعلم أن المراد من البول هنا بول الإنسان وان كان اللفظ عاماً ، لأن فى رواية « من بوله » وهو بهذا اللفظ فى صحيح البخارى ، وعليه قال ابن بطال فى شرحه : إن المراد برواية البول بول الإنسان لا بول سائر الحيوانات ، فلا تكون فيه حجة لمن حمله على العموم فى بول جميع الحيوان . قال الحافظ ابن حجر : كأنه أراد الرد على الخطابى حيث قال : فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها . ومحصل الرد أن العموم فى رواية « من البول » أريد به الخصوص لقوله « من بوله » والألف واللام بدل من الضمير ، لكن يلتحق ببوله بول من هو فى معناه لعدم الفارق انتهى . قلت قوله : ان العموم يريد به عموم « من البول » لأنه اسم جنس عرف باللام فهو من صيغة العموم ، وبه يبطل قول القرطبى : قوله « من البول » اسم مفرد لا يقتضى العموم[1]

(١) قوله « وعلى هذا جاء حديث « تنزهوا من البول » الخ » أقول : أخرجه الدارقطنى من حديث أبى هريرة ، وفى لفظ له وللحاكم وأحمد وابن ماجه « عذاب القبر من البول » وأعله أبو حاتم وقال : رفعه باطل . قال الحافظ ابن حجر : وفى الباب عن ابن عباس رواه عبد بن حميد فى مسنده والحاكم والطبرانى وغيرهم باسناد

---

(١) أقول : الحق مع القرطبى ولا سيا وبعض روايات الحديث « من بوله » والضمير يخصص . وعلى فرض العموم لحديث العرنيين يخصصه

الذنوب ، غير كبير منها . لأنه قد ورد فى الصحيح[1] من الحديث «وإنه لكبير» فيحمل قوله «وإنه لكبير» على كبر الذنب[2] . وقوله «وما يعذبان فى كبير» على

حسن ليس فيه غير أبى يحيى القتات وفيه لين ولفظه «إن عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا منه» .

(١) قوله «فى الصحيح» أقول : أخرجها البخارى وانفرد بها ، وكأنه لذلك لم يذكرها صاحب العمدة لأنها ليست على شرطه

(٢) قوله «على كبر الذنب» أقول : فبطل ما قاله ابن بطال من أن فيه دليلا على أنه لا يختص بالكبائر بل قد يقع على الصغائر . قال : لأن الاحتراز من البول لم يرد فيه وعيد ، يعنى قبل هذه القصة . وتعقب بهذه الزيادة . هذا كلام الحافظ ابن حجر فى الفتح . ويقال عليه : إنما يتم التعقب إن أراد ابن بطال أنه غير كبيرة مطلقا ، وإن أراد أنه غير كبيرة الى وقوع القصة فلا يتم التعقيب . على أن ابن بطال ضبط الكبيرة كما يفهم من كلامه بأنها ما ورد عليه الوعيد ، والتعقب بأنها سميت كبيرة ، إلا أن يلتزم أن ما سمى كبيرة فهو ملازم للوعيد ، قيل يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم ظن أن ذلك غير كبير فأوحى اليه فى الحال أنه كبير فاستدرك . وتعقب بأنه يستلزم أن يكون نسخاً والنسخ لا يدخل الخبر ، قلت والإخبار عن الظن لا يجرى فيه نسخ كما علم من تعريفه ، فاذا لم يصح النسخ فلا بد من حمل كبير المثبت على معنى غير معنى كبر الذنب ، ويتعين قوله «وما يعذبان فى كبير» على كبير الذنب . ثم إن هذا مبنى على أن ضمير «انه» عائد الى قوله «كبير» ، ويجوز أنه يعود الى العذاب كما تدل عليه رواية ابن حيان من حديث أبى هريرة «يعذبان عذاباً شديداً فى ذنب هين» . قلت : ولا يخفى نبو الكلام عن هذا إذ يصير ما يعذبان فى كبير بل إن العذاب كبير[1] وهذا ليس من أساليب كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ولا الاتيان بكلمة «بلى» مناسب

---

(١) معنى قوله ﷺ «إنهما لا يعذبان فى كبير . بلى إنه كبير» كما فسره بعض المحدثين هو أنهما لا يعذبان فى كبير عليهما لو اجتنباه ، والحال أنه كبير عند الله

سهولة الدفع[1] والاحتراز

الثالث : قوله « أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله » هذه اللفظة - أعنى « يستتر » - قد اختلفت فيها الرواية على وجوه[2] . وهذه اللفظة تحتمل وجهين :

أحدهما : الحمل على حقيقتها من الاستتار عن الأعين ، ويكون العذاب على كشف العورة

والثانى - وهو الأقرب - أن تحمل على المجاز . ويكون المراد بالاستتار : التنزه عن البول والتوقى منه[3] ، إما بعدم ملابسته ،

لذلك ، إلا أن يقال إنه لما قال « يعذبان فى كبير » أفهم أنه عذاب يسير ، لأن كبر العذاب وصغره متفرع عن كبر الذنب وصغره ، فلما قال ليس الذنب بكبير فهم أن العذاب كذلك ، فدفعه بما ذكر ، فله وجه . ثم هذا مبنى أيضاً على اتحاد معنى كبير المنفى والمثبت . وقال الدوارى وابن العربى « كبير » المنفى بمعنى كبير ، والمثبت واحد الكبائر ، أى ليس ذلك بأكبر الكبائر كالقتل وان كان كبيراً فى الجملة ، وقيل ليس بكبير فى اعتقادهما واعتقاد المخاطبين

(١) قوله « على سهولة الدفع عنه » أقول : أى كان لا يشق عليهم الاحتراز من ذلك ، وبهذا التأويل جزم البغوى وغيره . وقيل ليس بكبير بمجرده ، وإنما صار كبيراً بالمواظبة عليه . ويرشد الى ذلك السياق ، فانه وصف كلا منهما بما يدل على تجدد ذلك منهما واستمرارهما عليه للإتيان بصيغة المضارعة بعد كلمة كان

(٢) قوله « على وجوه » أقول : فيها روايات ، الأولى لا يستتر بمثناتين من فوق الأولى مفتوحه والثانية مكسورة . الثانية يستبرئ بموحدة ساكنة من الاستبراء . الثالثة يستنزه بنون ساكنة بعدها زاى ثم هاء . الرابعة فى غير الصحيحين « لا يتوقى » بالقاف وسيشير اليه الشارح

(٣) قوله « التنزه من البول والتوقى منه » أقول : أى لم يجعل بينه وبين بوله سترة يعنى لا يتحفظ من إصابته بدنه أو ثوب صلاته ، فيوافق رواية يستنزه ورواية

أو بالاحتراز[1] عن مفسدة تتعلق به ، كانتقاض الطهارة . وعبر عن التوقى بالاستتار مجازاً . ووجه العلاقة بينهما : أن المستتر عن الشيء فيه بعد عنه واحتجاب . وذلك شبيه بالبعد[2] عن ملابسة البول . وإنما رجحنا المجاز - وإن كان الأصل الحقيقة - لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان المراد : أن العذاب على مجرد كشف العورة كان ذلك سبباً مستقلا أجنبياً عن البول . فإنه حيث حصل الكشف للعورة حصل العذاب المرتب عليه ، وإن لم يكن ثمة بول . فيبقى تأثير البول بخصوصه مطرحا عن الاعتبار . والحديث يدل على أن للبول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية[3] ، فالحمل على ما يقتضيه الحديث المصرح بهذه الخصوصية أولى

يتوقى ، فان الاستنزاه مأخوذ من التنزه وهو الابعاد ، والتوقى التحفظ ، وهذا على الوجه الأول من شقى الترديد اللذين ذكرهما الشارح

(١) قوله « وإما بالاحتراز » أقول : هذا الشق الآخر من الترديد ، والمراد لا يتحفظ من مفسدة تنقصه الطهارة أو تنجيس ثوب صلاته ، فيلزم من ذلك صلاته على غير طهارة أو بثوب نجس

(٢) قوله « شبيه بالبعد » أقول : فالعلاقة المشابهة ، فهى استعارة تبعية . ولما كان كل مجاز لا بد له من أمرين : مصحح وهى العلاقة ، ومرجح على الأصل الذى هو حقيقة ، قال الشارح بعد بيان الأول « وإنما رجحنا الخ » ولا يخفى أن النظر فى شأن المرجح أقدم من النظر فى شأن المصحح ، وإن كان لما قاله الشارح وجه أيضاً

(٣) قوله « والحديث يدل على أن للبول الخ » أقول : أى حديث ابن عباس هذا ، فانه ظاهر فى أن أحد سببى عذاب القبر عدم التنزه من البول ، إذ لو لم يكن له خصوصية فى ذلك لقال : أما أحدهما فكان لا يستتر ، ليكون أقل وأشمل . وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : إن الشارح أشار بقوله إن الحديث يدل على أن للبول بالنسبة الى عذاب القبر خصوصية الى ما صححه ابن خزيمة من حديث أبى هريرة مرفوعاً « أكثر عذاب القبر من البول » انتهى . ولا يخفى أنه لا وجه لحمل

وأيضا فإن لفظة « من » لما أضيفت إلى البول ـ وهى غالبا لابتداء الغاية حقيقة ، أو ما يرجع إلى معنى ابتداء الغاية [1] مجازاً ـ تقتضى نسبة الاستتار الذى عدمه سبب العذاب إلى البول ، بمعنى أن ابتداء سبب عذابه من البول [2] . وإذا حملناه على كشف العورة زال هذا المعنى

الوجه الثانى [3] : أن بعض الروايات فى هذه اللفظة يشعر بأن المراد التنزه من البول . وهى رواية وكيع « لا يتوقى » ، وفى رواية بعضهم « لا يستنزه » ، فتحمل هذه اللفظة على تلك ، ليتفق معنى الروايتين

الرابع : فى الحديث دليل على عظم أمر النميمة [4] ، وأنها سبب العذاب . وهو

كلامه على الإشارة الى ذلك ، فان عبارته صالحة للحمل على حديث الكتاب الذى الكلام فيه . ثم قوله « وأيضا » واضح فى ذلك ، إذ معناه ونرجع رجوعا الى بيان ما فى الحديث نفسه من الدلالة على أن الحديث هذا دل أن للبول خصوصية

(١) قوله « أو ما يرجع الى معنى ابتداء الغاية » أقول : الأظهر أنها للغاية كما يقرره الشارح ، وقوله « تقتضى » أى لفظة « من »

(٢) قوله « بمعنى أن ابتداء سبب عذابه » أقول : هذا بيان لقوله « تقتضى نسبة معنى الاستتار » يعنى أن مبتدا سبب العذاب نشأ من البول ، ويؤيد هذا المعنى أن فى رواية أبى بكرة عند أحمد وابن ماجه « أما أحدهما فيعذب فى البول » ومثله عند الطبرانى من حديث أنس ، ولو حمل على كشف العورة لكان المعنى : أما أحدهما فيعذب مبتدأ عذابه من كشف العورة ، فلا يبقى لذكر البول فائدة أصلا

(٣) قوله « الوجه الثانى » أقول : من وجهى ترجيح الحمل على المجاز أنه ورد هذا الحديث بلفظ « يتوقى » وبلفظ « يستنزه » وهى صرائح فى المعنى المجازى ليستتر ، فلا بد من حمل ما احتمل خلافه من التأويل بالرد اليه

(٤) قوله « دليل على عظم أمر النميمة » أقول : فى فتح البارى ـ نقلا عن ابن دقيق العيد ـ أنه قال : النميمة نقل كلام الناس ، ثم تعقبه بأنه تفسير لها بالمعنى الأعم ،

محمول على النميمة المحرمة . فإن النميمة إذا اقتضى تركها مفسدة [1] تتعلق بالغير ، أو فعلها مصلحة يستضر الغير بتركها ، لم تكن ممنوعة ، كما نقول فى الغيبة : إذا كانت للنصيحة [2] ، أو لدفع المفسدة ، لم تمنع . ولو أن شخصاً اطلع من آخر على قول

وكلام غيره يخالفه ، قال النووى : هى نقل كلام الغير لقصد الإضرار . انتهى . ولعله نقل كلام ابن دقيق العيد من كتاب غير شرح العمدة ، فانا لم نجد هذا فيه ، إلا أن غالب ما ينقل عنه ليس إلا من شرحه هذا ، ولعله فى نسخة من نسخه فهو كثير النسخ

(١) قوله « اذا اقتضى تركها مفسدة » أقول : تعود على من تنقل اليه النميمة كما مثله الشارح آخراً بقوله « ولو أن شخصاً الخ » فانه صرح هنا بوجوب النميمة لأنها تدفع مفسدة تنزل بالغير . إلا أنه يقال : هذا النقل وإن دفع مفسدة الإضرار بمن ينقل اليه لكنه يولد مفسدة تتعلق بمن نقلت عنه ، أقل الأحوال إثارة وحشة من نقل اليه على من نقل عنه ، أو إنزال الضرر به قبل وقوع شىء منه غير الكلام ، فما المرجح لهذه المفسدة على تلك المفسدة ؟ فلا بد من تقييد ذلك بما إذا علم الناقل أنه باخباره الغير لا يحصل عنه إلا الاحتراز عن نزول المكروه به ، وأنه لا يصدر عنه الى من نقل عنه إضرار ولا غيره ، وإلا حرم عليه النقل ، لأنه يكون سبباً للإضرار بالمنقول عنه ، ولم يتقدم منه إساءة غير القول ، فلو علم أنه لا بد من حصول ضرر على من ينقل عنه ممن ينقل اليه فالواجب أن لا يصرح باسمه ، بل يقول : احذر على نفسك من الناس ، أو من كل أحد ، وإن كان لا يتم إلا بالتصريح مع علمه بأن ذلك يسبق بانزال الضرر بالمنقول عنه فانه لا يباح له ذلك لانه إنزال ضرر معلوم لأجل ضرر مظنون لا يدرى يقع أم لا . وبالجملة فالمسألة محل تورع ونظر وترجيح بين المفاسد ، ولا أعلم فيها كلاماً لأحد

(٢) قوله « اذا كانت للنصيحة » أقول : قد عدت مواضع تباح فيها الغيبة وحصرت فى ستة ، ونظمها من قال :

الذم ليس بغيبة فى ستة ... متظلم ومعرّف ومحذّر
ولمظهر فسقاً ومستفت ومن ... طلب الإعانة فى إزالة منكر

يقتضى إيقاع ضرر بإنسان ، فإذا نقل إليه ذلك القول احترز عن ذلك الضرر، لوجب ذكره له

الخامس : قيل فى أمر الجريدة [1] التى شقها اثنتين ، فوضعهما على القبرين ، وقوله ﷺ « لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا » : إن النبات يسبح ما دام رطبا [2] . فإذا حصل التسبيح بحضرة الميت حصلت له بركته . فلهذا اختص بحالة الرطوبة [3]

---

(١) قوله « قيل فى أمر الجريدة » أقول : أى فى حكمة وضعها

(٢) قوله « إن النبات يسبح ما دام رطبا » أقول : وعلى هذا فيطرد فى كل ما فيه رطوبة من الأشجار ولا يختص بالجريد ، وقال الطيبى : الحكمة فى التخفيف ما دامتا رطبتين يحتمل أن تكون غير معلومة لنا كعد الزبانية . وقال القرطبى : قيل إنه شفع لهما هذه المـــدة . وقال الخطابى : هو محمول على كونه دعا لهما بالتخفيف مدة بقاء النداوة ، لا أن فى الجريدة معنى يخصها ، ولا أن فى الرطب معنى ليس فى اليابس . وقد استنكر الخطابى وغيره وضع الناس الجريد ونحوه على القبر عملا بهذا الحديث . قال الطرطوشى : لأن ذلك خاص ببركة يده الكريمة . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : ليس فى المقام ما يقطع به أنه باشر الوضع بيده الكريمة ، بل يحتمل أن يكون أمر به . قلت : قوله شقهما وغرزهما الأصل فيه الحقيقى ، ومجرد الاحتمال لا يعمل به ، وإن كان الخفاجى فى الريحانة مال إلى تقوية كلام الحافظ ابن حجر ، وتأيد لذلك بأبيات انشدها ابن عربى فى المسامرات . وقال القاضى عياض رحمه الله تعالى : لأنه علل غرزهما على القبر بأمر مغيب ، وهو قوله « ليعذبان » فلا يتم القياس ، لأنا لا نعلم حصول العلة ، فانا لا نعلم من يعذب فى قبره . وتعقبه الحافظ ابن حجر بما ليس بواضح

(٣) قوله « بحالة الرطوبة » أقول : ظاهر قوله تعالى ﴿ وان من شىء إلا يسبح بحمده ﴾ أن الرطب واليابس سواء فى ذلك ، بل إن أحجار قبره تسبح ، فالأقرب أن علة ذلك مجهولة ، وما سلف من التعليلات احتمالات ليس عليها برهان واضح ، وإن كان قد تأسى بذلك بريدة بن الحصيب فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان ،

السادس : أخذ بعض العلماء من هذا[1] أن الميت ينتفع بقراءة القرآن على قبره[2] .

ولا يتم التأسى إلا بناء على أنه أمر به صلى الله عليه وآله وسلم من يضعهما لأنه وضعهما بيده الشريفة ، أو أنه لا خصوصية ليده الكريمة فى مطلق التخفيف . قال الخفاجي فى الريحانة : وعليه عمل الناس الى الآن ، حتى رتبوا لذلك أوقافا . انتهى . قلت : وتناهت البدعة حتى اعتاد الناس حك أحجار القبر عند الزيارة بالجص ونحوه وتخصيصه بذلك ، وابتداع الناس فى شأن القبور أمر لا تتسع له هذه السطور[1]

(١) قوله « أخذ بعض العلماء من هذا الحديث » أقول : هذا المأخذ من العلة التى علل بها تخفيف العذاب تخمينا ، لا بمسلك واضح من مسالك العلة ، ومثل هذا المأخذ لا يخفى ضعفه ، وكثيرا ما صار يتفق للناظرين فى معانى الأحاديث ، ولا ينبغى أن ينسب الى أنه أخذ من الحديث ، فتذكر هذا فهو كثير

(٢) قوله « بقراءة القرآن على قبره » أقول : وان لم تكن النية أن ثوابها له[2] بل اتصال الذكر بالقبر نافع له ، ولا يختص به القرآن بل كل ذكر كذلك ، بل القرب كلها لاحقة للميت من أى متقرب إن وهبها له ، والميت يصح أن يوهب له ثواب أى قربة ، فانه شرع الدعاء والاستغفار للموتى إحسانا لهم من الأحياء « اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالإيمان » وفى الحديث عند زيارة القبور « يرحم الله المستقدمين منكم والمستأخرين » ، وهذا فى الأدعية لا خلاف فيه ، وأما لحوق سائر القرب من سائر الناس ففيها خلاف ، والحق لحوقها ، وكما أنه يلحق الميت قضاء الدين عنه من الأجنبى يلحق قضاء حق الله بل حديث « فالله أحق أن يقضى » أو « فدين الله أحق بالقضاء » ، وهذه المسألة ليس هذا محلها

---

(١) من التبرك والتمسح بها وتعليق الخرق والخرز عليها ، بل قد يؤول بهم الأمر الى عبادتها . ولا ريب أن هذه الاعمال مضادة لدين الاسلام

(٢) قراءة القرآن على القبر بدعة شنيعة ، وإهداء الثواب فيه خلاف

من حيث إن المعنى الذى ذكرناه فى التخفيف عن صاحبى القبرين[1] هو تسبيح النبات ما دام رطبا . فقراءة القرآن من الإنسان أولى بذلك . والله أعلم بالصواب

باب السواك[2]

١٧ — الحديث الاول : عن أبى هُريرة رضى الله عنه عن النبىّ ﷺ قال « لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِى لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كلِّ صَلاَةٍ[3] »

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : استدل بعض الأصوليين[4] به على أن الأمر للوجوب . ووجه

---

(١) قوله « فى التخفيف عن صاحبى القبرين » أقول : استدل ابن العطار فى شرح العمدة بأن الشفاعة لهما بتخفيف العذاب تدل أنهما مسلمان ، لأنهما لو كانا كافرين لم يدع لهما بذلك . وتعقب بأنه يجوز أن يكون ذلك من خصائصه كما يشفع عن تخفيف العذاب لأبى طالب ، إلا أن الأحاديث دالة على أنهما مسلمان ، فنى رواية ابن ماجه « مر بقبرين جديدين » وعند أحمد من حديث أبى أمامة « انه صلى الله عليه وآله وسلم مر بالبقيع فقال : من دفنتم اليوم هنا » والبقيع مقبرة المسلمين والخطاب للمسلمين ، ولا يتولى المؤمن إلا دفن المؤمن عادة ، وأما رواية جابر أنه « مر على قبرين من بنى النجار هلكا فى الجاهلية » الحديث ففيه ابن لهيعة وقد عارضه ما هو أرجح منه وهو ما ذكرناه

قال (٢) « باب السواك » أقول : هو بكسر السين على الأفصح ، يطلق على الآلة وعلى الفعل ، وهو المراد هنا

الحديث الأول : قال (٣) « عند كل صلاة » أقول : قال الحافظ المنذرى : هذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى « مع كل صلاة »

(٤) قوله « بعض أهل الأصول » أقول : اعلم أنه اختلف فى مسمى الأمر ـ وهو ما يفيد طلب الفعل من أى مادة وبأى عبارة مما يأتى ـ هل يدل على الوجوب بمجرده

الاستدلال : أن كلمة « لولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره . فيدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة . والمنتفى لأجل المشقة إنما هو الوجوب ، لا الاستحباب . فإن استحباب السواك ثابت عند كل صلاة . فيقتضى ذلك أن الأمر للوجوب

الثانى : السواك مستحب فى حالات متعددة [1] . منها : ما دل عليه هذا الحديث ،

أو لا ، فالجمهور أنه يدل لذلك ظاهراً ، ولا يصرف عنه الا لقرينة ، والأقوال معروفة فى الأصول ، ومن الأدلة على الوجوب هذا الحديث فانه نفى الإيجاب على الأمة لئلا يشق عليهم . أما أنه نفى للوجوب فلأنه لو حمل على غيره ـ وليس هذا إلا الاستحباب ـ لزم أنه لا يستحب ، ومعلوم استحبابه فيتعين أنه للوجوب . ويدل له ما عند الحاكم من حديث العباس وصححه بلفظ « لفرضت عليهم السواك » وما عنده والبيهقى من حديث أبى هريرة بلفظ الفرض أيضاً . إن قلت : نفى الإيجاب لا يدل على ثبوت الاستحباب ، قلت : الاستحباب غير مستفاد من هذا الحديث ، بل من أدلة أخرى بلغت فى الكثرة مبلغاً عظيماً . واعلم أن النزاع فى مسألة هل الأمر للوجوب أو للندب أو لغيرهما إنما هى فى مسمى الأمر لا فى لفظه ، والحديث هنا ورد بصيغة أمرتهم ، فيراد به هنا لأتيت بعبارة دالة على الطلب إما بقول افعلوا كذا أو اسم الفعل أو المضارع المقرون باللام

(١) قوله « فى حالات متعددة » أقول : منها قبل النوم لحديث محرز أنه صلى الله عليه وآله وسلم « ما نام ليلة حتى استن » أخرجه أبو نعيم فى كتاب معرفة الصحابة . ومنها وقت السحر لحديث ابن عمر مرفوعاً « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم أن يستاكوا بالأسحار » أخرجه أبو نعيم ، وفيه ابن لهيعة . وقد دل على استحبابه بالأسحار ، فعله له صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك الوقت ، فى ليلة مبيت ابن عباس الآتى . ومنها للدخول عليه صلى الله عليه وآله وسلم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تدخلوا علىَّ قلحاً ، استاكوا [1] » أخرجه البزار وغيره ، قال ابن السكن : فيه

---

(١) من القلح وسخ الاسنان . ورمز له ابن الاثير فى غريب الحديث بأحمد والترمذى

وهو القيام إلى الصلاة . والسر فيه[1] : أنا مأمورون فى كل حالة من أحوال التقرب إلى الله عز وجل أن نكون فى حالة كمال ونظافة ، إظهاراً لشرف العبادة . وقد قيل : إن ذلك[2] لأمر يتعلق بالملك[3] ، وهو أنه يضع فاه على فى القارئ ، ويتأذى بالرائحة الكريهة[4] . فسن السواك لأجل ذلك

اضطراب . ومنها ليوم الجمعة لحديث « الغسل يوم الجمعة واجب ، وأن يستن ، ويمس طيباً إن قدر عليه » أخرجه الشيخان من حديث أبى سعيد . ومنها لقراءة القرآن لحديث على مرفوعاً « إنما أفواهكم طرق القرآن ، وطهورها بالسواك » أخرجه أبو نعيم ووقفه ابن ماجه ، وفيه راو ضعيف

(١) قوله « والسر فيه » أقول : السر لفظ مشترك بين معان ، منها ان المراد به اللب أو الخالص ، فالمراد السر فى هذا الأمر بالسواك عند القيام الى الصلاة هو أنه قد علم من موارد التشريع أمر الأمة أن يكونوا عند العبادة فى أكمل الأحوال ، ومن ثمة أمر بأخذ الزينة للمساجد ، ومنع من أكل الكراث ونحوه عند حضور الجماعة لأنه على رائحة تنافى الانضمام الى عباد الله فى المساجد ، والفم أحق عضو بالنظافة لأنه موضع مرور كلام الله

(٢) قوله « وقد قيل إن ذلك » أقول : أى السر فى السواك أو الأمر به

(٣) قوله « لأمر يتعلق بالملك » أقول : أخرج البزار من حديث سلمة رضى الله عنه ـ قال الحافظ الهيثمى : رجاله ثقات ـ عنه صلى الله عليه وآله وسلم « ان العبد اذا تسوك ثم قام يصلى قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدنو منه ـ أو كلمة نحوها ـ حتى يضع فاه على فيه ، فما يخرج من فيه شىء إلا صار فى جوف الملك ، فطهروا أفواهكم للقرآن »

(٤) قوله « ويتأذى بالرائحة الكريهة » أقول : يدل له ما أخرجه مسلم وغيره من حديث جابر « من أكل الثوم والبصل والكراث فلا يقربن مسجدنا ، فان الملائكة تتأذى مما يتأذى به بنو آدم » ولا يبعد أن السر فى ذلك مجموع الأمرين

المذكورين وغيرهما مما صرحت به الأحاديث من أنه « مطهرة للفم ، مرضاة للرب » أخرجه أحمد من حديث ابن عمر ، وابن ماجه من حديث أبي أمامة ، وأخرجه النسائي وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما من حـــديث عائشة رضى الله عنها ، وأخرجه أحمد من حديث ابن عمر بلفظ « مطيبة للفم » وأنه « من سنن المرسلين » لما في حديث أبي أيوب عند الترمذي وحسنه وغربه ، وأن « الصلاة بالسواك تفضل على صلاة بغير سواك سبعين ضعفاً » كما أخرجه أحمد والبزار وأبو يعلى وابن خزيمة في صحيحه وان قال : في القلب من هذا الخبر شيء ، فاني أخاف أن يكون محمد بن اسحق لم يسمع من ابن شهاب . وقد أخرجه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم ، وتعقب بأن محمد بن اسحق لم يخرج له مسلم إلا في المتابعة . قلت : على كل حال وإن خرج عن رتبة الصحيح فانه حسن معمول به ، ويشهد له حديث جابر مرفوعاً « ركعتان بالسواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك » أخرجه أبو نعيم باسناد حسن كما قال الحافظ المنذري ، وأخرج أيضاً مثله موقوفا على ابن عباس رضى الله عنهما باسناد قال فيه الحافظ المنذري أيضا : جيد . فهذه أربع حكم منصوصة تنضاف الى الحكمتين اللتين أشار اليهما الشارح ، وفي ذلك دلالة واضحة على عظم شأن السواك ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « لقد أمرت بالسواك حتى ظننت أن ينزل عليَّ فيه قرآن أو وحي » وقالت عائشة « ما زال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يذكر السواك حتى خشيت أن ينزل فيه قرآن » وأخرج مسلم وغيره من حديثها . وقد سئلت : بأي شيء كان يبدأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل بيته ؟ قالت : بالسواك . وقد ألف العلماء كتباً مستقلة فيما ورد فيه . واعلم أنه ورد بلفظ « عند كل صلاة » كما في حديث الباب ، إلا أن فيه « مع الوضوء عند كل صلاة » أخرجه ابن حبان في صحيحه . وأخرجه أحمد وابن خزيمة في صحيحه بلفظ « لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء »

ولا يتوقف حكمه على النص[1] . فانه جعل المشقة سبباً لعدم أمره ﷺ . ولو كان الحكم موقوفاً على النص لكان سبب انتفاء أمره ﷺ عدم ورود النص به ، لا وجود المشقة[2] . وفيه احتمال

وأخرج الطبراني في الأوسط باسناد حسنه المنذري من حديث علي عليه السلام[1] بمثله فاقتضت مشروعيته عند كل صلاة وعند كل وضوء . ومعلوم أن المراد به تطهير الفم للصلاة فالشرعية لها ، فإذا فعله عند الوضوء فقد فعله للصلاة ، فلا يشرع له بعد الوضوء فعله ان كان قد فعله قبله ، نعم لو لم يفعله قبل الوضوء أو صلى بطهارة سابقة هل يشرع له ؟ الظاهر شرعيته له لحديث ابن عباس «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي بالليل ركعتين ركعتين ثم ينصرف يستاك» أخرجه ابن ماجه والنسائي ، قال المنذري لا بأس به ـ وقال الهيثمي : رجاله موثقون ـ من حديث زيد بن خالد الجهني قال «ما كان يحضر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بيته لشيء من الصلوات حتى يستاك» ، ومعلوم أنه كان يتوضأ لكل صلاة ، فالسواك مشروع للصلاة مطلقا ، وانما علق بالوضوء في بعض الأحاديث تعليقا بغالب مقدمات الصلاة ، واذا ثبتت مشروعيته لمن صلى بطهارة سابقه فمشروعيته لمن لم يستك أصلا أولى

(١) قوله «ولا يتوقف حكمه على النص» أقول : هو عطف تفسيري لقوله «أن يحكم بالاجتهاد» والمسألة فيها خلاف معروف في الاصول : القول بالجواز ، والوقوف للشافعي وأبي يوسف وغيرهما ، وارتضاه ابن الحاجب ، وقد قرر الشارح المحقق كيفية دلالة الحديث على هذا أحسن تقرير

(٢) قوله «لا وجود المشقة» أقول : فانه لا يتم تعليل عدم الإيجاب من الله تعالى بها إذ قد كلف العباد بما فيه مشقة ، فان فعل الصلوات أشد من السواك وقد وقع بها الإيجاب منه تعالى

---

(١) جرى المصنف هنا وفي كتابه السبل على بلوغ المرام على أن عليا وصى للنبي ﷺ ، ولذا فهو يستعمل هذه الصيغة كلما مر ذكره . وهو خطأ كبير يستكثر على مثل الصنعاني ، لأن عليا نفسه رضي الله عنه أنكر ذلك

للبحث[١] والتأويل[٢]

الرابع : الحديث بعمومه يدل على استحباب السواك لكل صلاة . فيدخل فيه استحباب ذلك فى الصلاتين الواقعتين بعد الزوال[٣] للصائم ، ويستدل به من يرى

---

(١) قوله « للبحث » أقول : فى صحة الاستدلال به على ما ذكر من الاجتهاد بأن يقال : لا نسلم أن العلة فى عدم الأمر هى وجود المشقة ، لم لا تكون هى عدم أمر الله به ؟ والحكمة فى عدم أمره تعالى بايجاب السواك هى المشقة فعلل صلى الله عليه وآله وسلم بعلة العلة مع عدم كمال الإثابة عليه كاثابة الصلاة والجهاد ، فلا يقال هذا ينافى ما سلف من أنه وقع التكليف بما فيه مشقة ، وحينئذ فيكون المراد لولا عدم أمر الله بأيجاب السواك لأعلمتكم بوجوبه ، لكنه تعالى لم يوجبه إبقاء عليكم من المشقة ، وتكون فائدة هذا الإخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم الحث على السواك ، وأنه لو أمر بابلاغ الأمة إيجابه لابلغهم ولما سأل التخفيف عنهم فى شأنه والإعلام بأنه تعالى رءوف بعباده مخفف عنهم التكاليف لطفا بهم ورفقا ، وإلا فأسباب الإيجاب متعددة ، وعلى هذا فلا دلالة فى الحديث على ما ذكره[١]

(٢) قوله « والتأويل » أقول : هو على تقدير تسليم أن الحديث فيه مأخذ للقول بالاجتهاد فلا مانع أن يتأوله بأن المراد لأمرتكم أى مبلغا عن الله تعالى أنه قد فرض الإيجاب فى هذا أو عدمه على ما يراه أرفق بالأمة

(٣) قوله « فى الصلاتين الواقعتين بعد الزوال » أقول : يريد صلاة الظهر والعصر ، وإنما خصهما لأن العلة عند القائل بكراهة السواك بعد الزوال للصائم إنما هى إزالة خلوف فمه الذى هو أطيب عند الله من ريح المسك ، ولا يظهر الخلوف إلا عند خلو المعدة ، ولا يتحقق إلا بعد الزوال ، لأن أول النهار والمعدة غير خالية عن أكلة السحر

---

(١) بل الادلة واضحة ، وهو أن المقصود الحث على فعل السواك ولو لم يجب ، حتى على القول بعلة العلة ، فما سلكه الشارح أقوى من كلام المحشى

ذلك[1] . ومن يخالف فى ذلك[2] يحتاج إلى دليل خاص بهذا الوقت ، يخص به ذلك العموم . وهو حديث الخلوف[3] . وفيه بحث

---

(١) قوله «فيستدل به من يرى ذلك» . أقول : هذا الاستدلال يتم على أن عموم الأشخاص يعم الأحوال والأزمنة والأمكنة كما مر تقريره . والقائل باستحباب السواك بعد الزوال للصائم ابن عمر وابن سيرين وجماعة آخرون ، قال النووى : إنه قول أكثر العلماء ، واستدلوا بحديث عامر بن ربيعة «رأيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم يستاك وهو صائم ما لا أحصى وأعد» أخرجه أحمد وأبو داود والترمذى ، وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه ، إلا أن فيه عاصم بن عبيد الله ضعفه ابن معين والذهلى والبخارى ، وقد حسن جماعة حديثه . قلت : الأحاديث فى استحباب السواك عامة لجميع الأحوال والأزمنة ، فهى الدليل على استحبابه للصائم بعد الزوال كما أشار اليه الشارح

(٢) قوله «ومن يخالف فى ذلك» أقول : من يخالف فى استحباب السواك بعد الزوال

(٣) قوله «لحديث الخلوف» أقول : بضم الخاء المعجمة : تغير ريح الفم . قال القاضى عياض رحمه الله : قيدناه عن المتقنين بالضم ، وأكثر المحدثين يفتحون خاءه وهو خطأ ، وهو إشارة الى حديث أبى هريرة عند الشيخين «لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك» قال الحافظ ابن حجر : استدل الأصحاب بهذا الحديث على كراهية الاستياك بعد الزوال لمن يكون صائما . وفى الاستدلال به نظر . انتهى . وما أبان وجه النظر ، ولعله يشير الى ما نقله هو عن ابن العربى أنه قال : الخلوف يقع من خلو المعدة ، والسواك لا يزيله نظراً لأنه يزيل التصعد إلى الأسنان الناشىء عن خلو المعدة . انتهى . قلت : وان أزال التصعد الكائن أثره فى الأسنان فانه لا يزيل تغير الفم من الصاعد من المعدة فانه مستمر الصعود ، غايته أن السواك يقلله ، لكنه لا يقاوم تقليله فوائد السواك

١٨ — الحديث الثانى : عن حُذَيفةَ بن اليمان رضى الله عنهما قال « كانَ رسولُ الله ﷺ إذا قامَ مِنَ اللَّيْلِ (١) يَشُوصُ فاهُ (٢) بِالسِّواكِ »

قال المؤلف رحمه الله « يشوص » معناه : يغسل ، يقال : شاصه يشوصه ، وماصه يموصه إذا غسله

« حُذيفة » (٣) بن اليمان اسمه (٤) حُسيل بن جابر ، وقيل : حذيفة بن الحسيل بن

الحديث الثانى (١) قال « من الليل » أقول : قال الزركشى : إن فى نسخة « من النوم » وادعى ابن العطار فى شرحه أنه لفظ الصحيحين ، والمذكور فى كتاب الامام بلفظ « الليل » بدل « النوم » وقال : أخرجوه إلا الترمذى ، قال الزركشى قلت : وليس كذلك فقد ذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين بلفظ « الليل » وكذا البخارى هنا ، وذكره فى كتاب الجمعة بلفظ « كان اذا قام للتهجد من الليل »

(٢) قال « يشوص فاه » أقول : هو بالشين المعجمة والصاد المهملة ، فسره الحافظ عبد الغنى بأن معناه يغسله ، ومثله ماصه بالصاد المهملة يموصه ، كذا فى بعض نسخ العمدة ، وليست عند الشارح كما يدل له ما يأتى من تفسيره له ، وأقول : فى القاموس الشوص مضغ السواك والاستياك به ، أو الاستياك من سفل الى علو كالإشاصة والتشويص . وفى النهاية : كان يشوص فاه بالسواك ، أى يدلك أسنانه وينقيها ، وقد قيل : هو يستاك من علو الى سفل ، وأصل الشوص الغسل . انتهى . وبه يعرف أن تفسير لفظ حديث الباب بالغسل فيه تسامح واضح ، ويأتى للشارح أن تفسيره بالدلك أقرب

(٣) قوله « حذيفة » أقول : بالحاء المهملة والفاء بزنة التصغير

(٤) قوله « واسمه » أقول : الضمير عائد إلى اليمان وأنه لقب له ، والاسم حسيل بالمهملتين بصيغة التصغير ، ويقال حذيفة بن حسيل بكسر الحاء المهملة وسكون السين

اليمان ، أبو عبد الله العبسي . معدود فى أهل الكوفة . أحد أكابر الصحابة[1]، ومشاهيرهم . قال البخارى : مات بعد عثمان بن عفان بأربعين يوما[2] . قال أبو نصر[3] : وذلك أول سنة ست وثلاثين . وقال الواقدى[4] : حذيفة بن اليمان بن حسيل بن جابر العبسى ، حليف بنى عبد الأشهل وابن أختهم

فيه دليل على استحباب السواك فى هذه الحالة الأخرى[5] ، وهى القيام من

المهملة ، وإنما قيل لحسيل « اليمان » لأنه أصاب جده[1] فى قومه دماً ، فهرب الى المدينة فحالف بنى عبد الأشهل فسماه قومه اليمان لانه حالف اليمانية يعنون الأنصار ، قاله ابن الأثير

(١) قوله « أحد أكابر الصحابة » أقول : شهد هو وأبوه أحداً ، وهاجر الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع أبيه أيام بدر ولم يشهدها ، روى عنه عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وأبو الدرداء رضى الله عنهم وغيرهم من الصحابة والتابعين

(٢) قوله « مات بعد عثمان بن عفان » أقول : قال ابن الأثير : مات بالمدائن ، وبها قبره

(٣) قوله « قال أبو نصر » أقول : بالنون والصاد المهملة هو ابن ماكولا صاحب الكتاب الكبير فى الرجال . وقتل عثمان يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين ، وقيل لثلاث عشرة خلت منه ، وقيل لثلاث بقين ، فتكون وفاة حذيفة فى ثامن وعشرين من محرم على الأول ، أو فى ثلاث وعشرين منه على الثانى ، وفى سابع صفر على الثالث ، وعلى كل يصدق أنه أول سنة ست وثلاثين

(٤) قوله « وقال الواقدى » أقول : لا يظهر لنقل كلامه زيادة فائدة على ما سلف إلا التأكيد للنقل

(٥) قوله « الحالة الأخرى » أقول : سماها أخرى بالنسبة الى حالة الصلاة التى سلف شرعية السواك لها

---

(١) فى الاصل « أضار جدة » . معناه أثار ضغينة سببها إصابة دم سابق

النوم[1] . وعلته : أن النوم مقتض لتغير الفم ، والسواك هو آلة التنظيف للفم ، فيسن عند مقتضى التغير[2] . وقوله «يشوص» اختلفوا فى تفسيره ، فقيل : يدلك[3] وقيل : يغسل . وقيل : ينقى . والأول أقرب

وقوله «إذا قام من الليل» ظاهره يقتضى تعليق الحكم بمجرد القيام . ويحتمل أن يراد : إذا قام من الليل للصلاة[4] . فيعود إلى معنى الحديث الأول

*

١٩ — الحديث الثالث : عن عائشةَ رضى الله عنها قالت «دَخَلَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ ابْنُ أَبِى بَكْرٍ الصِّدِّيقِ[5] رضى الله عنهما عَلَى النبىِّ ﷺ ، وَأنا مُسْنِدَتُهُ إلَى

---

(١) قوله «وهى القيام من النوم» أقول : أى نوم الليل كما صرح به الحديث ، إلا أنه يحتمل أنه خرج على الغالب ، وأن نوم النهار كذلك أيضا للعلة

(٢) قوله «عند مقتضى التغير» أقول : هذا أعم مما أفاده الحديث ، فهو أخذ للعموم من المعنى الذى دلت عليه العلة ، ويراد بالتغير الذى يزال بالسواك فلا يشرع لتغيره بأكل الكراث ونحوه فانه لا يزيله . ثم إذا كانت العلة إزالة التغير فهل يسن بغير السواك الذى رائحته طيبة من القرنفل ونحوه ، أو لا يسن إزالته إلا بالسواك ؟

(٣) قوله «فقيل يدلك» أقول : هذا قاله ابن الانبارى ، وقيل يغسل قاله كراع ، وقيل ينقى قاله أبو عبيد ، كذا فى الكلم ، نقل هذه الثلاثة الأقوال عن هؤلاء الثلاثة الأئمة

(٤) قوله «ويحتمل اذا قام من الليل للصلاة» . أقول : الاحتمال الأول أقرب لأنه قد يتلو ويذكر أو يخاطب أحداً ، وكل ذلك شرع له إزالة تغير الفم . وقال الحافظ ابن حجر : إنه يدل للأول رواية البخارى «اذا قام فى الليل للتهجد» ، ولمسلم نحوه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما

الحديث الثالث (٥) قال «عبد الرحمن بن أبى بكر» أقول : هو أخو عائشة ،

صَدْرِى(١) ، وَمَعَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ سِوَاكٌ رَطْبٌ يَسْتَنُّ بِهِ . فَأَبَدَّهُ(٢) رسولُ الله ﷺ بَصَرَهُ . فَأَخَذْتُ السِّوَاكَ فَقَضِمْتُهُ ، فَطَيَّبْتُهُ ، ثُمَّ دَفَعْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَنَّ بِهِ . فَمَا رَأَيْتُ رسولَ الله ﷺ اسْتَنَّ اسْتِنَانًا أَحْسَنَ مِنْهُ ، فَمَا عَدَا أَنْ فَرَغَ رسولُ الله ﷺ رَفَعَ يَدَهُ ـ أَوْ إِصْبَعَهُ ـ ثُمَّ قال : فِى الرَّفِيقِ الْأَعْلَى ـ ثَلاثًا ـ ثُمَّ قَضَى . وَكَانَتْ تَقُولُ : مَاتَ بَيْنَ حَاقِنَتِى وَذَاقِنَتِى(٣) »

وفى لفظ « فَرَأَيْتُهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ ، وَعَرَفْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ السِّوَاكَ فَقُلْتُ : آخُذُهُ لَكَ ؟ فَأَشَارَ بِرَأْسِهِ : أَنْ نَعَمْ »

هذا لفظ البخارىّ . ولمسلم نحوُهُ(٤)

وهو أبو محمد ، وأمه أم رومان أم عائشة فهو شقيقها . أسلم عام الحديبية ، وحسن إسلامه ، وكان اسمه عبد الكعبة فسماه صلى الله عليه وآله وسلم عبد الرحمن ، كان أسن أولاد أبى بكر ، مات سنة ثلاث وخمسين ، وقيل ثمان وخمسين ، على بريد من مكة فحمل اليها ودفن بها

(١) قال « مسندته الى صدرى » . أقول : سندت النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنها تصف دخول عبد الرحمن عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى مرض موته

(٢) قال « فأبدّه » أقول : بالباء الموحدة والدال المهملة ، يأتى تفسيره

(٣) قال « حاقنتى وذاقنتى » أقول : بالحاء المهملة والقاف والنون وتاء التأنيث وياء المتكلم ، وذاقنتى مثله إلا أن فاءه ذال معجمة ، يأتى تفسير معناه

(٤) قال « ولمسلم نحوه » أقول : يؤخذ منه أن الحافظ عبد الغنى لم يلتزم ما أخرجاه لفظا ، بل ما اتفقا عليه بالمعنى ، إلا أن يقال تصريحه بأنه لأحدهما لا ينافى شرطه ، لأنه إنما يريد اتفاقهما إذا أطلق

٢٠ — الحديث الرابع[1] : عن أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنه قال « أَتَيْتُ النبيَّ ﷺ ، وَهُوَ يَسْتاكُ بِسِواكٍ رَطْبٍ ، قال : وطَرَفُ السِواكُ عَلَى لسانه ، وهو يقول : أُعْ أُعْ[2] . والسواكُ فى فِيه ، كأنه يَتَهَوَّع »

« أبو موسى » عبد الله بن قيس بن سُليم بن حَضّار[3] — ويقال : حَضّان — الأشعرى . معدود فى أهل البصرة[4] ، أحد أكابر الصحابة[5] ومشاهيرهم . وذكر

(١) قوله « الحديث الرابع » أقول : جمع الشارح رحمه الله الحديثين ثم شرحهما ، كأن ذلك لتقارب معناهما

(٢) قال « أع أع » أقول : بهمزة مضمومة وسكون العين المهملة ، وروى بفتح الهمزة وتقديم العين على الهمزة عند النسائى وابن خزيمة ، وعند أبى داود بهمزة مكسورة ثم هاء ، وللجوزقى بخاء معجمة بدل الهاء . والرواية الأولى هى الأشهر ، وإنما اختلفت الرواة لتقارب مخرج هذه الأحرف ، وكلها ترجع الى حكاية صورته إذا جعل السواك على طرف لسانه كما عند مسلم ، والمراد طرف الداخل كما عند أحمد بلفظ يشير الى فوق ، ولهذا قال « كأنه يتهوع » والتهوع التقيؤ ، أى له صوت كصوت المتقيء على سبيل المبالغة

(٣) قوله « ابن حضار » أقول : بفتح الحاء المعجمة وتشديد الضاد المعجمة آخره راء . وقوله « ويقال حضان » هو بزنته وحروفه إلا أن آخره نون

(٤) قوله « معدود فى أهل البصرة » أقول : لأنه ولاه عمر البصرة ، فافتتح الأهواز ، ولم يزل عاملا على البصرة [1] فى صدر من خلافة عثمان ، ثم عزل منها فانتقل الى الكوفة

(٥) قوله « من أكابر الصحابة » أقول : قال ابن الأثير : إنه قدم مكة فحالف سعيد بن العاص بن أمية ثم أسلم بمكة قديماً ، ثم رجع الى بلاده ولم يزل بها حتى قدم

(١) بياض . ولعله « فى خلافة عمر وفى صدر من خلافة عثمان »

ابن أبي شيبة أنه مات سنة أربع وأربعين[1] ، وهو ابن ثلاث وستين سنة . وقيل : مات سنة اثنتين وأربعين . وقال الواقدى : سنة اثنتين وخمسين

قوله فى حديث عائشة رضى الله عنها « فأبدَّه رسول الله ﷺ » يقال : أبددت فلانا البصر : إذا طولته إليه ، وكأن أصله من معنى التبديد[2] ، الذى هو التفريق . ويروى : أن عمر بن عبد العزيز لما حضرته الوفاة قال « أجلسونى . فأجلسوه ، فقال : أنا الذى أمرتنى فقصرت ، ونهيتنى فعصيت . ولكن لا إله إلا أنت . ثم رفع رأسه ، فأبدَّ النظر ، فقال : إنى لأرى حَضَرة [3] . ما هم بإنس ولا جن [4] . ثم قبض[*] »

وقولها « بين حاقنتى وذاقنتى » قيل « الذاقنة » نُقرة النحر ، وقيل : طرف

هو وناس معه من الأشعريين على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فوافق قدومهم قدوم أهل السفينتين ـ جعفر بن أبى طالب وأصحابه ـ من الحبشة

(١) قوله « أنه مات سنة أربع وأربعين » أقول : ظاهره أنه مات بالبصرة ، وليس كذلك بل وفاته بمكة ، فانه بعد أمر التحكيم وما كان منه انقبض الى مكة ولم يزل بها الى أن مات ، قال ابن الأثير : سنة خمسين ، ولم يذكره سواه . وقيل إنه مات بالكوفة

(٢) قوله « كأن أصله من معنى التبديد » أقول : لو قيل إن أصله من التأبيد لكان أنسب بادامة النظر الى الشىء وإطالته من معنى التفريق

(٣) قوله « حضرة » أقول : بالفتح للعين جمع حاضر

(٤) قوله « ولا جن » أقول : يقال من أين عرف أنهم ليسوا بجن ؟ ويجاب بأنه يحتمل أنه عرف أنهم الملائكة الذين يحضرون من هو فى السياق بالأحاديث المعروفة فى ذلك ، ويحتمل أنه قد عرف الجن لأن من كان على طريقته فغير بعيد أن يعرفهم

(*) انظر سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزى ص ٢٨٥ طبعة سنة ١٣٣١ هـ

الحلقوم . وقيل : أعلى البطن . و « الحواقن » أسافله ، وكأن المراد : ما يحقن الطعام أى يجمعه . ومنه المحقنة [١] - بكسر الميم - التى يحتقن بها . ومن كلام العرب : لأجمعن بين ذواقنك وحواقنك

وفى الحديث الاستياك بالرطب . وقد قال بعض الفقهاء : إن الأخضر لغير الصائم أحسن [٢] . وقال بعضهم : يستحب أن يكون بيابس قد نُدِّى بالماء

وفيه إصلاح السواك وتهيئته ، لقول عائشة « فقضمته » [٣] والقضم بالأسنان . ومن طلب الإصلاح قول من قال : يستحب أن يكون بيابس قد نُدِّى بالماء . لأن اليابس أبلغ فى الإزالة . وتنديته بالماء : لئلا يجرح اللثة لشدة يبسه

وفى الحديث : الاستياك بسواك الغير [٤] . وفيه : العمل بما يفهم ، من الإشارة [٥]

---

(١) قوله « المحقنة » أقول : فى القاموس المحقن كمنبر السقاء يحبس فيه اللبن

(٢) قوله « إن الاخضر لغير الصائم أحسن » أقول : أى الرطب ، وقد كره المالكية للصائم الاستياك بالسواك الرطب ، وقال ابن سيرين : لا بأس بالسواك الرطب للصائم ، وقاسه على المضمضة بالماء

(٣) قوله « لقول عائشة فقضمته » أقول : لا يخفى أنه كان السواك صالحاً مهيأ لأنه فى فم عبد الرحمن يستاك به ، فهو صالح مهيأ ، إنما أرادت عائشة بقضمه أن تطيبه بريقها ، ولذلك قالت « فطيبته » ، وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحب أن يضع فاه على ما تضع عليه فاها كما ورد فى غير هذا أنه كان يتعرق العظم الذى تتعرقه ويضع فمه على موضع فمها وغير ذلك

(٤) قوله « بسواك الغير » أقول : ومن كره ذلك شرعاً فلا دليل له

(٥) قوله « الإشارة » أقول : وذلك لأنها فهمت من تطويل نظره الى عبد الرحمن أنه يريد السواك لما تعرفه من شدة محبته السواك والمداومة عليه ، فأخذته ، وأقرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . وكأنه أحب السواك فى هذه الحالة تقدمة للخطاب مع الذى وقع عقيبه وحسن تهيئه بالنظافة للقاء ذى العزة عز وجل

والحركات

وقوله ﷺ « فى الرفيق الأعلى » إشارة منه ﷺ إلى قوله تعالى[1] ﴿ ٤ : ٦٩ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم ـ الآية ﴾ ، وقد ذكر بعضهم أن قوله تعالى ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ إشارة إلى ما فى هذه الآية ، وهى قوله ﴿ مع الذين أنعم الله عليهم ﴾ فكأن هذه تفسير لتلك . وبلغنى أنه صنف فى ذلك كتاب يفسر فيه القرآن بالقرآن[2]

---

(١) قوله « اشارة الى قوله تعالى » . أقول : من حيث الإتيان بلفظ الرفيق ، أى اجعلنى فى الرفيق الأعلى . وكأنه وقع منه هذا الكلام جواباً عن تخيير الله له فى الحياة أو الوفاة ، لما ثبت فى الصحيح من الحديث فى ذلك ، ان قلت هو من النبيين ومن الصديقين ومن الشهداء ـ لما ثبت أنه مات مسموماً من أكلة خيبر ـ ومن الصالحين ، فما هذا الطلب وقد علم أنه من ذلك الرفيق ؟ قلت : يحتمل أنه ليس بدعاء بل إخبار عن اختياره للقاء الله ، ويحتمل الدعاء من باب ﴿ قل رب احكم بالحق ﴾ ونحوه . والأول هو الأظهر لما ثبت فى البخارى عن عائشة قالت « كان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صحيح : إنه لم يقبض نبى حتى يرى مقعده من الجنة ثم يخير ، فلما نزل به ورأسه على فخذى غشى عليه ، ثم أفاق فأشخص بصره الى سقف البيت ثم قال : اللهم الرفيقَ الأعلى . فقلت : إذاً لا يختارنا ، وعرفت أنه الحديث الذى كان يحدثنا ، وهو صحيح . قالت : وكان آخر كلمة تكلم بها . انتهى . والرفيق فى الرواية منصوب بأختار مقدراً . قال السهيلى فى الروض : إنما اختار هذه الكلمة لأنها تتضمن التوحيد الذى يجب أن يكون آخر كلام المؤمن ، لانه قال تعالى ﴿ الذين أنعم الله عليهم ﴾ وهم أهل الصراط المستقيم وهم أهل لا إله إلا الله . انتهى . وهذا يقتضى أن المراد من حديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » . الحديث أن يكون بلفظ كلمة التوحيد أو معناها

(٢) قوله « يفسر فيه القرآن بالقرآن » أقول : علم التفسير هو العلم الباحث عن أحوال كلام الله من حيث الدلالة على المراد ، وبيان المراد من دلالة آية على معنى

وقوله ﷺ « فى الرفيق الأعلى » يجوز أن يكون « الأعلى » من الصفات اللازمة ، التى ليس لها مفهوم يخالف المنطوق[1] ، كما فى نحو قوله تعالى ﴿ ٢٣ : ١١٧ ومن يدعُ مع الله إلهاً آخر لا برهان له به ﴾ وليس ثمة داع إلهاً آخر له به برهان . وكذلك قوله ﴿ ٣ : ٢١ ويقتلون النبيين بغير حق ﴾ ولا يكون قتل النبيين إلا بغير حق[2] .

بآية أخرى من أكمل التفاسير ، قال الحافظ السيوطى فى الاتقان : قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن ، فما أجمل فيه فى مكان فقد فسره فى موضع آخر ، وما اختصر فى مكان فقد بسط فى موضع آخر . وقد ألف ابن الجوزى كتاباً فيما أجمل فى القرآن وفسر فى موضع آخر منه . انتهى . وسرد أمثلة من ذلك فى نوع المجمل . قلت : إلا أنه ليس كل مجمل فى القرآن قد بين فيه ، وكأنه يريد باعتبار الأغلب

(١) قوله « التى ليس لها مفهوم يخالف المنطوق » أقول : أى ليس يراد منها ذلك المفهوم ، وإلا فثبوت المفهوم من ضرورة اللفظ الموضوع ، إلا أنه قد يريده المتكلم وهو الأصل ، وقد لا يريده ، وهذا كالصفة التى تكون للتوضيح أو للتأكيد ، والأول كالصفة التى تكون للتخصيص والتقييد وذلك هو الأصل فى وضعها

(٢) قوله « ولا يكون قتل النبيين إلا بغير الحق » أقول : أى فى نفس الأمر . وقال جار الله الزمخشرى : فان قلت قتل النبيين لا يكون إلا بغير الحق ، فما فائدة ذكره ؟ قلت : معناه أنهم قتلوهم بغير الحق عندهم ، لأنهم لم يقتلوا ولم يفسدوا فى الأرض فيقتلوا ، وإنما نصحوهم ووجهوهم الى ما ينفعهم فقتلوهم ، فلو سئلوا وأنصفوا من أنفسهم لم يذكروا وجهاً يستحقون به القتل عندهم . انتهى . فأفاد أن مفهومه على حظ ومراد ، وأن معناه تقتلونهم ظلماً وباطلا فى اعتقادكم أيضا أى كما هو فى نفس الأمر كذلك . قال سعد الدين فى حواشى الكشاف : الظاهر أن اللام يريد فى قوله « الحق » للجنس ، والمعنى أنه باطل محض وظلم صرف فى اعتقادهم أيضاً كما هو فى الواقع ، ونفى الجنس يفيد العموم كما فى النكرة فى قوله بغير حق على ما فى آل عمران . انتهى

فيكون « الرفيق » لم يطلق إلا على الأعلى الذى اختص به الرفيق . ويقوى هذا : ما ورد فى بعض الروايات « وألحقنى بالرفيق » ولم يصفه بالأعلى . وذلك دليل على أنه المراد بلفظة « الرفيق » الأعلى[1]

ويحتمل أن يراد بالرفيق ما يعم الأعلى وغيره[2] . ثم ذلك على وجهين :

أحدهما : أن يختص الرفيقان[3] معاً بالمقربين المرضيين . ولا شك أن مراتبهم متفاوتة . فيكون ﷺ طلبَ أن يكون فى أعلى مراتب الرفيق ، وإن كان الكل من السعداء المرضيين

والثانى : أنه يطلق « الرفيق » بالمعنى الوضعى الذى يعم كل رفيق[4] ، ثم يخص منه « الأعلى » بالطلب . وهو مطلق المرضيين . ويكون « الأعلى » بمعنى العالى . ويخرج عنه غيرهم . وإن كان اسم « الرفيق » منطلقاً عليهم

---

(١) قوله « بلفظة الرفيق الأعلى » أقول : لأن حذفه دليل أنه ما أتى به إلا للتأكيد ، لأن المسئول فى الحالين واحد والمطلوب متحد سواء قيد باللفظ المؤكد أو جرد

(٢) قوله « ما يعم الأعلى وغيره » أقول : دل لذلك التقييد بالصفة

(٣) قوله « الرفيقان[1] » أقول : المذكور أحدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم ، الرفيق[1] الأعلى والرفيق[1] غير الأعلى ، ولكن يريد بالفريقين المقربين المرضيين . ولا ريب أن أولئك وإن شملتهم صفة التقريب والرضا فانهم متفاوتون فى الرتب ، منهم السابقون ومنهم أصحاب اليمين ، ثم هم متفاوتون فيما بينهم فى المنازل فى الجنة فيصح طلب الكون فى الرفيق الأعلى

(٤) قوله « وهو يعم كل رفيق » أقول : من المرضيين والمغضوب عليهم ، فان الرفيق كالفريق : فريق فى الجنة وفريق فى السعير . ويراد بالرفيق الأعلى مطلق

---

(١) فى الأصل « الفريقان » ، « الفريق » . والتصحيح من عبارة الشرح ومتن الحديث

وأما حديث أبي موسى فقيه أمران . أحدهما : الاستياك على اللسان . واللفظ الذى أورده صاحب الكتاب ـ وإن كان ليس بصريح فى الاستياك على اللسان ـ فقد ورد ذلك مصرحاً به فى بعض الروايات(١)

والعــلة التى تقتضى الاستياك على الأسنان موجودة فى اللسان ، بل هى أبلغ وأقوى ، لما يرتقى إليه من أبخرة المعدة

وقد ذكر الفقهاء أنه يستحب الاستياك عرضاً . وذلك فى الأسنان . وأما فى اللسان : فقد ورد منصوصاً عليه فى بعض الروايات(٢) « الاستياك فيه طولا »

المرضيين لا أهل أعلى رتبة منهم(١) . ولذا قال : ويكون الأعلى بمعنى العالى لأن الأعلى مراد به الذى ليس فوقه رتبه وهو [غير] مراد على هذا التقرير ، إنما المراد فى الرفيق الذى ثبت لهم مطلق العلو على غيرهم وهم من لا علو له أصلا ، والاحتمال الأول هو المتعين فانه صلى الله عليه وآله وسلم لا يطلب من الله تعالى إلا أكمل مطلوب ، وانما أراد الشارح استيفاء الاحتمالات اللفظية

(١) قوله « فقد ورد مصرحا فى بعض الروايات » أقول : يريد ما ورد فى بعض ألفاظ حديث أبي موسى المذكور بلفظ « وطرف السواك على لسانه » يشير الى فوق ، زاد هذا أحمد . قال الراوى : كأنه يستن طولا

(٢) قوله « فقد ورد منصوصا عليــه فى بعض الروايات » . أقول : أخرج أبو داود فى مراسيله من طريق عطاء « إذا استكتم فاستاكوا طولا » وفيه محمد بن خالد القرشى ، قال ابن القطان فى الوهم والايهام : لا يعرف . قال الحافظ ابن حجر تعقبا له : قلت وثقه ابن معين وابن حبان . وروى أبو نعيم من حديث عائشة «كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يستاك عرضا ولا يستاك طولا » وفى إسناده عبـد الله بن حكيم متروك . وفى الباب أحاديث كلها متكلم فيها ، إلا أنها بانضمام بعضها الى بعض لا تقصر عن رجحان العمل بها

---

(١) المراد بالرفيق الأعلى أهل الرتب العلية ومجاتبهم البارى عز وجل

الثانى(١) : ترجم البخارى على هذا الحديث باستياك الإمام بحضرة رعيته . فقال « باب استياك الإمام بحضرة رعيته »

قال الشيخ الإمام الشارح تقى الدين رحمه الله : والتراجم التى يترجم بها أصحاب التصانيف على الأحاديث ، إشارة إلى المعانى المستنبطة منها ، على ثلاث مراتب . منها : ما هو ظاهر فى الدلالة (٢) على المعنى المراد ، مفيد لفائدة مطلوبة . ومنها : ما هو خفى الدلالة على المراد ، بعيد مستكره . لا يتمشى إلا بتعسف . ومنها : ما هو ظاهر الدلالة على المراد ، إلا أن فائدته قليلة لا تكاد تستحسن ، مثل ما ترجم « باب السواك عند رمى الجمار(٣) » وهذا القسم - أعنى ما لا تظهر فيه الفائدة - يحسن إذا وجد معنى فى ذلك المراد يقتضى تخصيصه بالذكر ، ويكون عدم استحسانه فى بادى

---

(١) قوله « الثانى » أقول : أى من الأمرين اللذين فى حديث أبى موسى ، والمراد بما فهم منه وأريد به ، وان لم يكن مما قصده صاحب العمدة هنا ، والترجمة ما يؤخذ من معنى الحديث ثم يجعل عنوانا للباب

(٢) قوله « منها ما هو ظاهر الدلالة » . أقول : أى من التراجم ما دلالته ظاهرة فى المعنى الذى أريد بالحديث - الذى سيقت الترجمة لأجله - تفيد فائدة مطلوبة من الحديث ، وهو غالب التراجم فى كتب الحديث ، إلا فى صحيح البخارى فانه وجد القسم الثانى كثيراً ، بل أول ترجمة فيه من قسم الخفى ، فانه ترجم أول باب منه بباب بدء الوحى ، ثم ساق فيه حديث إنما الأعمال بالنيات ، فاعترض عليه بأنه لا تعلق له بالترجمة أصلا . قال الحافظ ابن حجر : وقد تكلفت مناسبته للترجمة فقال كل بحسب ما ظهر له

(٣) قوله « مثلما ترجم باب السواك عند رمى الجمار » أقول : هذا مثال لما هو ظاهر الدلالة على المراد ، إلا أنه قليل الفائدة ، وذلك أن الأصل إباحة السواك عند رمى الجمار ، فما فى الترجمة به فائدة يعتد بها

الرأى[١] لعدم الاطلاع على ذلك المعنى . فتارة يكون سببه الرد على مخالف فى المسألة[٢] لم تشتهر مقالته[٣] ، مثل ما ترجم على أنه يقال « ما صلينا » فإنه نقل عن بعضهم أنه كره ذلك[٤] . ورد عليه بقوله ﷺ « إن صليتها ، أو ما صليتها »[٥] .

---

(١) قوله « بادى الرأى » . أقول : أى من غير نظر ولا روية ولا تدبر . وقد كثر اعتراض العلماء على كثير من تراجم البخارى ، حتى ألف ابن المنير كتاباً مستقلا فى تراجم البخارى. . وهذه الفوائد التى أتى بها الشارح المحقق مفيدة فى ذلك

(٢) قوله « الرد على من يخالف فى المسألة » أقول : هذا كثير فى تراجم البخارى كقوله « باب الصلاة فى المنبر والسطوح والخشب » . قال شراحه : يشير بذلك الى الجواز ، والخلاف فى ذلك مع بعض التابعين . وعن المالكية فى المكان المرتفع إذا كان إماماً . إلا أن هذه التراجم لهذه الفائدة قد تأتى فى تراجم تظهر فيها المناسبة لحديث الباب

(٣) قوله « لم تشتهر مقالته » أقول : لأنها إن اشتهرت فانه لا يبقى فى الترجمة خفاء كما ترجم « باب قول الرجل فاتتنا الصلاة » ثم قال : وكره ابن سيرين أن يقول فاتتنا ، ولكن ليقل لم ندرك الصلاة . ثم ساق حديث « وما فاتكم فأتموا »

(٤) قوله « فانه نقل عن بعضهم أنه كره ذلك » أقول : فى فتح البارى أنه كره إبراهيم النخعى للرجل أن يقول لم نصل ويقوم يصلى . قلت : وكراهة النخعى إنما هى فى حق منتظر الصلاة ، وقد صرح ابن بطال بذلك ، ومنتظر الصلاة فى صلاة كما ثبت بالنص ، وفى إطلاق المنتظر ما صلينا يقتضى نفى ما أثبته فلذلك كرهه

(٥) قوله « بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إن صليتها ، أو ما صليتها » أقول : لفظه أنه جاء عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم الخندق فقال : يا رسول الله ، والله ما كدت أن أصلى حتى كادت الشمس تغرب . فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : والله ما صليتها . . الحديث . وسيأتى . وهكذا لفظ البخارى فى هذا الباب : ما صليتها بالجزم من غير تشكك من الراوى

وتارة يكون سببه الرد على فعل شائع بين الناس لا أصل له[1] . فيذكر الحديث للرد على من فعل ذلك الفعل ، كما اشتهر بين الناس فى هذا المكان التحرز عن قولهم « ما صلينا » إن لم يصح أن أحداً كرهه . وتارة يكون لمعنى يخص الواقعة[2] ، لا يظهر لكثير من الناس فى بادى الرأى ، مثل ما ترجم على هذا الحديث « استياك الإمام بحضرة رعيته » فإن الاستياك من أفعال البذلة والمهنة . ويلازمه أيضاً من إخراج البصاق وغيره ما لعل بعض الناس يتوهم أن ذلك[3] يقتضى إخفاءه ، وتركه بحضرة الرعية . وقد اعتبر الفقهاء فى مواضع كثيرة هذا المعنى[4] . وهو الذى يسمونه

---

(١) قوله « وتارة يكون سببه الرد على فعل شائع بين الناس لا أصل له » أقول : عطف على قوله فتارة أى إن سبب عدم الاطلاع على المعنى الذى أريد بالترجمة إما كونها رداً على مخالف لم تشتهر مقالته ، أو رداً على فعل اشتهر بين الناس لا أصل له ، كما اشتهر عند الناس تحرزهم عن قولهم ما صلينا ، وهذا تحرز لا أصل له ولا يستند الى قول عالم فضلا عن دليل إن لم يثبت ما سلف عن إبراهيم النخعي من الكراهة ، وإلا فان ثبت فهو أصل فى الجملة لهذا المشتهر ، فقد جعل الشارح هذه الترجمة مثالا للقسمين : الأول على تقدير صحة كلام النخعى ، والثانى على تقدير عدم صحته

(٢) قوله « وتارة يكون لمعنى يختص الواقعة » أقول : هو ثالث ما يكون سبب عدم الاطلاع على ذلك المعنى ، ولعدم الاطلاع على المعنى المراد لخفائه . وبقيت أسباب ثلاثة بسببها لا تستحسن الترجمة بادى الرأى ، إما الرد على مخالف لم تشتهر مقالته ، أو للرد لفعل اشتهر بين الناس لا أصل له ، أو اختصاص الواقعة بمعنى خفى

(٣) قوله « أن ذلك » أقول : أى كونه من أفعال البذلة أو المهنة

(٤) قوله « وقد اعتبر الفقهاء فى مواضع كثيرة هذا المعنى » . أقول : أى اتقاء ما كان من أفعال المهنة والبذلة ويسمونه حفظ المروءة ، وجعلوه من مسمى العدالة ، وكما اختلف رسم الناس للمروءة فقيل : هى قوة للنفس مبدءا لصدور الأفعال الجميلة

بحفظ المروءة . فأورد[1] هذا الحديث لبيان أن الاستياك ليس من قبيل ما يطلب إخفاؤه ، ويتركه الإمام بحضرة الرعايا ، إدخالا له فى باب العبادات والقربات . والله أعلم .

باب المسح على الخفين[2]

منها المستتبعة للمدح شرعاً وعقلا وعرفاً . وقيل : آداب نفسانية ، تحمل مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات . وقيل : حفظ الرجل نفسه واحترازه عن الدنس . وقيل : سجية جبلت عليها النفوس الزكية ، وشيمة طبعت عليها الطباع الكريمة ، وأولى الناس بها من له بنوة النبوة

(١) قوله « فأورد » أقول : أى البخارى حديث استياك بحضرة رعيته ، لبيان أن الاستياك من العبادات والقربات ، وليس مما يطلب إخفاؤه وتركه بحضرة الناس لهذا ، وان كان بعض العبادات يطلب تركه وإخفاؤه لمعنى آخر

باب المسح على الخفين . (٢) أقول : أى عند الوضوء والاجتزاء به عن غسلهما ، وذلك خاص بالوضوء لا يدخل الغسل فيه بالإجماع . وفى ذكر المصنف له فى أبواب الوضوء ما يشعر بذلك ، وسيشير اليه الشارح فى آخر الكلام على الحديث . قال « على الخفين » . أقول : الخف معروف . واتفقوا على جواز المسح على الخف الصحيح ، واختلفوا فى المتخرق : فقال مالك وأصحابه : يمسح عليه إن كان الخرق يسيرا . وقيل : يجوز وإن اتسع خرقه ما دام يسمى خفاً . ومدار الخلاف على الاختلاف فى علة رخصة المسح ، فمن قال إنها مشقة نزع الخف قال : يجوز وان كان مخروقاً ، ومن قال : العلة ستر الخف القدمين قال : إذا انكشف من القدم شىء انتقل فرضها من المسح الى الغسل . ثم اختلف هل يمسح على الجوربين والنعلين ؟ فانه قد روى فى المسح عليها حديث صححه الترمذى ، فمن الناس من قال به ، ومنهم من ضعفه . ثم المجيز استدل بالقياس على الخفين فى الجوربين لا فى النعلين لأنه لا جامع بين الخفين والنعلين بخلاف الجوربين

٢١ — الحديث الأول : عن المغيرة بن شُعْبة [١] رضى الله عنه قال :
« كُنتُ مَعَ النبيّ ﷺ فى سَفَر [٢] ، فأَهْوَيْتُ [٣] لِأنْزِعَ خُفَّيْهِ . فقال : دَعْهُما ، فإنّى أَدْخَلْتُهُما طاهِرَتَيْنِ . فَمَسَحَ عَلَيْهِما »

٢٢ — الحديث الثانى : عن حُذَيفةَ بن اليمان [٤] رضى الله عنهما قال :
« كُنتُ مَعَ النبيّ ﷺ . فبالَ ، وَتَوَضَّأَ . وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ » مُختَصَرا

---

(١) قوله « عن المغيرة » أقول : لم يذكر الشارح المحقق من أحواله شيئاً ، مع ذكره فيما سلف طرفاً من أحوال الصحابى المذكور فى العمدة . وهو أبو عبد الله ، وقيل أبو عيسى ، المغيرة بن شعبة بن أبى عامر ، ينتهى نسبه الى عوف بن ثقيف الثقفى . أسلم عام الخندق ، وقدم مهاجراً . وقيل أول مشاهده الحديبية . نزل الكوفة ، ومات بها سنة خمسين وهو ابن سبعين سنة ، ومات وهو أمير الكوفة لمعاوية

(٢) قوله « كنت فى سفر » أقول : وقع فى المغازى أنه كان فى غزوة تبوك على تردد فى ذلك من بعض رواته . ولمالك وأحمد وأبى داود من طريق عباد بن زياد عن عروة بن المغيرة أنه كان فى غزوة تبوك بلا تردد ، وأن ذلك كان فى صلاة الفجر

(٣) قوله « فأهويت » أقول : أى مددت . قال الأصمعى : أهويت بالشىء إذا أومأت به . قال ابن بطال : فيه خدمة العالم ، وأن للخادم أن يقصد الى ما يعرف من عادة مخدومه قبل أن يأمره . وفيه الفهم من الإشارة ، ورد الجواب عما يفهم عنها لقوله « فقال دعهما »

(٤) قوله « عن حذيفة » أقول : لم يجر الشارح على عادته فى عد أحاديث الباب ، لكونه هنا شرح لحديثين وإن كان قد سلف له فى الحديث الثالث والرابع من الباب الذى قبل هذا هذا المسلك مع عدهما . قال الزركشى : حديث حذيفة ذكره المصنف مختصراً ، ولفظه فى الصحيحين عنه قال « كنت مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم

كلا الحديثين يدل على جواز المسح على الخفين[١]. وقد تكثرت فيه الروايات[٢]، ومن أشهرها: رواية المغيرة[٣]. ومن أصحها: رواية جرير بن عبد الله البجلي[٤] - بفتح الباء والجيم معاً - وكان أصحاب عبد الله بن مسعود يعجبهم حديث جرير، لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة. ومعنى هذا الكلام: أن آية المائدة إن كانت متقدمة

فانتهى الى سباطة قوم فبال قائماً، فتنحيت، فقال: ادنه، فدنوت منه حتى قمت عند عقبه فتوضأ »، زاد مسلم « فمسح على خفيه »، قال عبد الحق فى جمعه بين الصحيحين: ولم يذكر البخارى فى روايته هذه الزيادة، فعلى هذا لا يحسن من المصنف عد هذا الحديث فى هذا الباب من المتفق عليه. انتهى

(١) قوله « يدل على جواز المسح على الخفين » أقول: واختلفوا فى الأفضل منه ومن الغسل، فقال الشيخ محي الدين: صرح جمع من الأصحاب بأن الغسل أفضل، بشرط أن لا يترك المسح رغبة عن السنة. وقال ابن المنذر: الذى أختاره أن المسح أفضل، لأجل من طعن فيه من أهل البدع والخوارج

(٢) قوله « وقد تكثرت فيه الروايات » أقول: قال الحافظ ابن حجر فى الفتح: قد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر، وجمع بعضهم - قلت هو أبو القاسم ابن منده فى تذكرته - رواته فجاوزوا الثمانين، فيهم العشرة. وفى ابن أبى شيبة عن الحسن: حدثنى سبعون من الصحابة بالمسح على الخفين

(٣) قوله « ومن أشهرها رواية المغيرة » أقول: ذكر البزار أنه روى عنه من نحو ستين طريقا، وذكر ابن منده منها خمسة وأربعين

(٤) قوله « حديث جرير بن عبد الله » أقول: أخرجه مسلم. وقول الشارح إنه من أصح روايات المسح مشكل، لأنه انفرد مسلم باخراجه، وحديث المغيرة متفق عليه، والمتفق عليه أصح كما علم فى أصول الحديث، إلا أن يقال أراد أصح معنى لدلالته على أنه كان بعد المائدة فأزال ما وقع لمن ظن أن المسح منسوخ بها كما سيصرح به، أو أراد أصح الروايات ما عدا رواية المغيرة

على المسح على الخفين كان جواز المسح ثابتاً من غير نسخ . وإن كان مسح الخفين متقدماً كانت آية المائدة تقتضي خلاف ذلك[1] ، فينسخ بها المسح . فلما تردد الحال توقفت الدلالة عند قوم ، وشكوا فى جواز المسح . وقد نقل عن بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه قال « قد علمنا أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين ، ولكن أقبل المائدة أم بعدها » ؟ إشارة منه بهذا الاستفهام إلى ما ذكرناه[2] . فلما جاء حديث جرير مبينا للمسح بعد نزول المائدة زال الإشكال . وفى بعض الروايات : التصريح بأنه « رأى النبي ﷺ يمسح على الخفين بعد نزول المائدة » وهو أصرح من رواية من روى عن جرير « وهل أسلمتُ إلا بعد نزول المائدة ؟ »[3]

---

(١) قوله « تقتضي خلاف ذلك » أقول : أى عدم الجواز ، لأنه يكون المسح على الخفين منسوخا بالآية لأنها أمر بالغسل لأنها عطف على المغسول . وهذا القول وهو أن آية المائدة ناسخة للمسح مذهب ابن عباس كما نسبه اليه ابن رشد فى النهاية

(٢) قوله « الى ما ذكرناه » أقول : أى من توقف الدلالة لأجل التعارض . ولا يخفى أن التعارض إنما هو على قراءة نصب الأرجل لا على قراءة جرها . وقال القائلون بجوازه : ليس بين الآية والآثار تعارض ، لأن الأمر بالغسل إنما هو متوجه الى من لا خف له ، والرخصة إنما هي للابس الخف . وقيل : إن تأويل قراءة الأرجل بالخفض هو المسح على الخفين فتكون الآية بقراءة النصب أفادت إيجاب الغسل مطلقا ، ثم خصصت الإطلاق قراءة الجر ، إنما يجب على من لا خف له وبين ذلك فعله صلى الله عليه وآله وسلم

(٣) قوله « وهو أصرح من رواية من روى الخ » أقول : لأن إسلامه بعد نزول سورة المائدة لا يقتضي أن مسحه صلى الله عليه وآله وسلم وقع بعد نزولها ، لجواز أنه روى عن غيره صلى الله عليه وآله وسلم ، فيحتمل أن الذى بلغه كان مسحه قبل نزول المائدة ، إذ ليس من لازم تأخر إسلامه أن يتأخر وقوع ما رواه ، لجواز أنه روى عن غيره ما كان واقعا قبل إسلامه ، إلا أنه يبعده أنه قال ذلك لمن سأله : هل

وقد اشتهر جواز المسح على الخفين عند علماء الشريعة (١) ، حتى عُدَّ شعاراً لأهل السنة ، وعد إنكاره شعاراً لأهل البدع

وقوله ﷺ فى حديث المغيرة « دعهما ، فإنى أدخلتهما طاهرتين » دليل على إشتراط الطهارة (٢) فى اللبس لجواز المسح . حيث علل عدم نزعهما بإدخالها طاهرتين فيقتضى أن إدخالها غير طاهرتين مقتض للنزع

وقد استدل به بعضهم على أن إكمال الطهارة فيهما شرط (٣) ، حتى لو غسل إحداهما

مسح صلى الله عليه وآله وسلم قبل المائدة أو بعدها ؟ فقال : وهل كان إسلامى إلا بعد نزول المائدة ؟ أى فما أرويه واقع بعد إسلامى

(١) قوله « عند علماء الشريعة » أقول : قال ابن المنذر نقلا عن ابن المبارك : ليس فى المسح على الخفين عند الصحابة اختلاف ، لأن كل من روى عنه إنكاره منهم فقد روى عنه إثباته . وقال ابن عبد البر : لا أعلم أنه روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك ، مع أن الروايات الصحيحة الجواز مطلقا . قلت : فى النهاية لابن رشد المالكى أن فى المسح ثلاثة أقوال : الجواز مطلقا وبه قال جمهور فقهاء الأمصار ، وجوازه فى السفر دون الحضر ، ومنع جوازه على الأطلاق وهو أشدها . والأقاويل الثلاثة مروية عن الصدر الأول وعن مالك

(٢) قوله « على اشتراط الطهارة » أقول : أى أن تكون الرجلان طاهرتين تطهير الوضوء ، وذلك شىء مجمع عليه ، إلا خلافا شاذاً . واختلف الفقهاء فيمن غسل رجليه ولبس خفيه ثم أتم وضوءه هل يمسح عليهما ؟ فمن لم ير الترتيب واجبا قال بجواز ذلك ، ومن رآه واجبا قال : لم يجز . أفاده فى نهاية ابن رشد . وخالف داود فقال : المراد الطهارة من النجاسة ، فاذا لم تكن على رجليه نجاسة حال اللبس جاز له المسح

(٣) قوله « على أن إكمال الطهارة فيهما شرط » أقول : فى نهاية المجتهد (١) أن من

---

(١) هى بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابى الوليد بن رشد المالكى كما تقدم

وأدخلها الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها الخف لم يجز المسح

وفى هذا الاستدلال عندنا ضعف[1] ـ أعنى فى دلالته على حكم هذه المسألة ـ فلا يمتنع أن يعبر بهذه العبارة عن كون كل واحدة منهما أدخلت طاهرة . بل ربما يدعى أنه ظاهر فى ذلك . فإن الضمير فى قوله « أدخلتهما » يقتضى تعليق الحكم بكل واحدة منهما

نعم ، من روى « فإنى أدخلتهما وهما طاهرتان » [2] قد يتمسك برواية هذا القائل ، من حيث إن قوله « أدخلتهما » إذا اقتضى كل واحدة منهما ، فقوله « وهما

لبس خفيه بعد أن غسل إحدى رجليه وقبل أن يغسل الأخرى لا يمسح على الخفين ، لأنه لابس للخف قبل تمام الطهارة ، وهو قول الشافعى وأحمد وإسحق . وقال أبو حنيفة والثورى والمزنى والطبرى وداود : يجوز له المسح . وسبب الخلاف هل كما تنتقل طهارة القدم الى الخف إذا ستره الخف كذلك تنتقل طهارة الخف الأسفل الواجبة إلى الخف الأعلى ؟ فمن شبه النقلة الثانية بالأولى أجاز المسح على الخف الأعلى ومن لم يشبهها وظهر له الفرق لم يجزه . انتهى

(١) قوله « ضعف » أقول : فى الاستدلال بقوله « أدخلتهما طاهرتين » على شرطية إدخالها بعد كمال الطهارة فيهما ، وذلك لأن هذه العبارة لا تقتضى ذلك ، بل هى ظاهرة فى خلاف هذا الاشتراط ، لأن ضمير « أدخلتهما » يقتضى تعليق الحكم بكل واحدة منهما ، فكأنه قال : أدخلت كل واحدة طاهرة . فقول الشارح ظاهر فى ذلك ، أى لفظ الحديث فى ذلك ، أى فى إدخال كل واحدة على انفرادها طاهرة

(٢) قوله « نعم من روى فإنى أدخلتهما وهما طاهرتان » أقول : هذا فى البخارى من رواية الكشميهنى ، ولغيره من الرواية بلفظ حديث المغيرة وهى فى سنن أبى داود إلا أنها بلفظ « دع الخفين فانى أدخلت القدمين الخفين وهما طاهرتان » ورواه الشافعى بلفظ « قلت يا رسول الله أتمسح على الخفين ؟ قال : نعم ، إنى أدخلتهما وهما طاهرتان »

طاهرتان ، حال من كل واحدة منهما[1] . فيصير التقدير : أدخلت كل واحدة فى حال طهارتها . وذلك إنما يكون بكمال الطهارة

وهذا الاستدلال بهذه الرواية من هذا الوجه قد لا يتأتى فى رواية من روى « أدخلتهما طاهرتين » وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوى جداً ، لاحتمال الوجه الآخر فى الروايتين معاً[2] . اللهم إلا أن يضم إلى هذا دليل يدل على أنه لا تحصل الطهارة لإحداهما إلا بكمال الطهارة فى جميع الأعضاء[3] . فحينئذ يكون

---

(١) قوله « حال من كل واحدة منهما » أقول : فكأنه قال : أدخلت كل واحدة منهما ، والحال أنهما معاً طاهرتان ، والحال قيد فى عاملها فيفيد أن الإدخال وقع لكل واحدة منهما وهما طاهرتان ، وهو المراد لهذا المستدل

(٢) قوله « لاحتمال الوجه الآخر فى الروايتين معاً » . أقول : وهو يريد أنه أدخل كل واحدة طاهرة فلا يدل على ما ذكر ، فان قوله أدخلتهما وهما طاهرتان كما يحتمل أدخلت كل واحدة فى حال طهارتهما يحتمل أدخلت كل واحدة فى حال طهارتها ، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال . فقوله « وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوى جداً » أى على لفظ حديث العمدة ولفظ حديث وهما طاهرتان لهذا الاحتمال المذكور

(٣) قوله « إلا بكمال الطهارة فى جميع الأعضاء » . أقول : إن هذا بناء على أن الطهارة لا تتبعض ، فلا يقال « وهما طاهرتان » إلا وقد صارت كل واحدة طاهرة ، ولا تطهر إلا بكمال الوضوء وتمامه ، وحينئذ فلا بد من إدخالها الخفين وقد كملت طهارتهما ، وهو المراد . إلا أن قولهم ان الطهارة لا تتبعض لا نعرف له دليلا ناهضا ، وكأنه لذلك قال الشارح المحقق « اللهم الخ » إلا أن يقال إنه لا يسمى الفعل وضوءا والفاعل متوضئا وطهوراً ومتطهراً إلا بعد إكماله لغسل ما أمر بغسله أو مسحه من أعضاء الوضوء جميعا فيكون هو الدليل للمسألة . ويتفرع على صحة هذه الدعوى أنه لو أحدث المتوضئ وقد غسل بعض أعضائه أنه لا يعيد ما غسله بل يتمم ما بقى من

ذلك الدليل ـ مع هذا الحديث ـ مستنداً لقول القائلين بعدم الجواز . أعنى أن يكون المجموع هو المستند . فيكون هذا الحديث دليلا على اشتراط طهارة كل واحدة منهما [1] ، ويكون ذلك الدليل دالا على أنها لا تطهر إلا بكمال الطهارة

ويحصل من هذا المجموع حكم المسألة المذكورة فى عدم الجواز

وفى حديث حذيفة تصريح بجواز المسح عن حدث البول [2]

وفى حديث صفوان بن عسال [3] — بالعين المهملة وتشديد السين — ما يقتضى جوازه عن حدث الغائط ، وعن النوم أيضا . ومنعه عن الجنابة

أعضائه ، لأن النقض إنما يكون للطهارة ، ولا تكون طهارة إلا بتمام غسل الأعضاء كلها

(١) قوله « فيكون هذا الحديث دليلا على اشتراط طهارة كل واحدة » أقول : أما هذا فتقيده الرواية ، سواء كانت بلفظ « أدخلتهما طاهرتين » أو بلفظ « وهما طاهرتان » فان الكل يفيد اشتراط طهارتهما لجواز المسح ، فالقول : لا تبعض الطهارة إذا تم الدليل عليه وانضم الى أحد احتمالى العبارتين فى الحديث دل على مدعى القائل إنه لا بد من إدخال كل واحدة منهما مع طهارة الأخرى

(٢) قوله « عن حدث البول » أقول : أى الإضافة بيانية ، أى عن حدث هو البول ، وذلك لأنه قال فيه : فبال وتوضأ ومسح على خفيه

(٣) قوله « وفى حديث صفوان بن عسال » أقول : هو حديث رواه أحمد وابن خزيمة ولفظه : عن صفوان بن عسال قال « أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن نمسح على الخفين ـ إذا نحن أدخلناهما على طهر ـ ثلاثا إذا سافرنا ، ويوما وليلة إذا أقمنا ، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم ، ولا نخلعهما إلا من جنابة » . ونقل المجد ابن تيمية عن الخطابى أنه قال : إنه صحيح الإسناد . وفى حواشى المنتقى للعلامة محمد بن ابراهيم الوزير : ان مدار حديث صفوان على عاصم بن أبى النجود ، صدوق سيء الحفظ مختلف فيه ، ولم يذكر فيه « على طهر » فى أكثر الطرق . وقد روى

باب فى المذى وغيره (١)

٢٣ – عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قال « كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاء . فاستَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ رسولَ الله ﷺ ، لِمكانِ ابنتِه مِنّى . فأَمَرْتُ المِقْدادَ بْنَ الأسودِ فسأله (٢) . فقال : يَغْسِلُ ذَكَرَهُ ، وَيَتَوَضَّأُ »

أصل الحديث الصحيح مع عاصم عبد الله بن خليفة أبو العرب الهمدانى ، تكلموا فيه ، ولم يزد على قوله « للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة » انتهى . وقد أطال الحافظ ابن حجر الكلام فى إسناده فى التلخيص . واعلم أن من تمام الفائدة بيان ما يتعلق بالمسح من التوقيت وغيره . أما التوقيت فانه لم يخرج البخارى فيه شيئاً ، ولذا لم يذكره صاحب العمدة . وحديث صفوان هذا قد دل عليه ، وبه قال الجمهور . وقال مالك : يمسح على ما لم يخلع . وأما محل المسح فقيل الواجب مسح أعلى الخف دون أسفله ، وهو قول عامة القائلين بالمسح . وقيل : يجب مسح بطونهما وظهورهما . وسبب الخلاف تعارض الآثار فى ذلك وتشبيه المسح بالغسل ، فأخرج الخمسة إلا النسائى من حديث المغيرة « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسح أعلى الخف وأسفله » وأخرج أبو داود والدارقطنى من حديث على رضى الله عنه « لو كان الدين بالرأى لكان أسفله – أى الخف – أولى بالمسح من أعلاه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح على ظاهر خفيه » ولكن حديث المغيرة قال الترمذى : هذا حديث معلول ، لم يسنده عن ثور غير الوليد بن مسلم . وسألت أبا زرعة ومحمداً عن هذا الحديث فقال : ليس بصحيح . وجمع بين الحديثين من قال : حديث على محمول على الوجوب ، وحديث المغيرة على الاستحباب . قال ابن رشد : وهى طريقة عنه

(١) « باب المذى » أقول : وهو باب نواقض الوضوء

(٢) قال « فأمرت المقداد » أقول : فى رواية للنسائى أن علياً رضى الله عنه قال : أمرت عماراً أن يسأل . وفى رواية لابن حبان والاسماعيلى أن عليا رضى الله

وللبخاري[1] « اغسِلْ ذَكَرَكَ وَتَوَضَّأْ »

ولمسلم « تَوَضَّأْ وانْضَحْ فَرْجَكَ »[2]

عنه قال : سألت . وجمع ابن حبان بين هذا الاختلاف بأن عليا رضي الله عنه أمر عماراً أن يسأل ، ثم أمر المقداد بذلك ، ثم سأل بنفسه . قال الحافظ ابن حجر : إنه جمع جيد ، إلا بالنسبة الى آخره لكونه مغايراً لقوله أستحي عن السؤال بنفسي لمكان فاطمة ، فيتعين حمله على المجاز أن بعض الرواة أطلق أنه سأل لكونه الآمر بذلك

(١) قال « وللبخاري » أقول : الذي رأيته في البخاري في باب المذي في هذا الحديث بلفظ « توضأ واغسل ذكرك » ولفظ البخاري في هذا الحديث في باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من كتاب الوضوء ، ولفظه في كتاب العلم في هذا الحديث ثلاثة ألفاظ : أحدها يغسل ذكره ويتوضأ ، والثانية الوضوء ، والثالثة توضأ وانضح فرجك . فعرفت أن لفظ العمدة الأول انفرد به مسلم وأحد ألفاظ البخاري وإن لاقاه في المعنى ، إلا أن فيه قلبا ، فانه جعل غسل الذكر مؤخراً عن الوضوء . قال ابن حجر في فتح الباري في شرح هذه الرواية : هكذا وقع في البخاري تقديم الأمر بالوضوء على غسله ، ووقع في العمدة نسبة ذلك الى البخاري بالعكس ، لكن الواو لا ترتب ، فالمعنى واحد ، فيجوز تقديم غسله على الوضوء وهو أولى . ويجوز تقديم الوضوء على غسله ، لكن من يقول بنقض الوضوء بمسه يشترط أن يكون ذلك بحائل . انتهى . وقد ذكر الزركشي هذا الاستدراك فقال : لفظ البخاري توضأ واغسل ذكرك . قلت : والشارح قد نبه على كيفية العمل بهذه الرواية في عاشر فوائد الحديث

(٢) قال « ولمسلم توضأ وانضح فرجك » أقول : قال الزركشي رواية مسلم هذه استدركها الدارقطني بأن فيها انقطاعا ، فلتراجع استدراكاته . انتهى . قلت : قال النووي في شرح مسلم بعد سياق إسناد هذه الرواية وهو حدثني هُرون بن سعيد

« المذى » مفتوح الميم ، ساكن الذال المعجمة ، مخفف الياء . هذا هو المشهور فيه . وقيل : فيه لغة أخرى[١] ـ وهى كسر الذال وتشديد الياء ـ هو الماء[٢] الذى يخرج من الذكر عند الإنعاظ[٣]

الأيلى وأحمد بن عيسى قالا حدثنا ابن وهب قال : أخبرنى مخرمة بن بكر عن أبيه عن سليمان بن يسار عن ابن عباس قال : قال على بن أبى طالب رضى الله عنه . . الحديث . هذا الاسناد مما استدركه الدارقطنى وقال : قال حماد بن خالد سألت مخرمة : هل سمعت من أبيك ؟ قال : لا . وقد خالفه الليث عن بكر ، ولم يذكر فيه ابن عباس . وتابعه مالك عن أبى النظر . هذا كلام الدارقطنى . وقد قال النسائى أيضا فى سننه : مخرمة لم يسمع من أبيه شيئا . وروى النسائى هذا الحديث من طرق إحداها طريق مسلم المذكورة وفى بعضها عن الليث بن سعد عن بكر بن سليمان بن يسار قال : أرسل على المقداد . هكذا أتى به مرسلا . وقد اختلف العلماء فى سماع مخرمة من أبيه ، فذهب جماعات إلى أنه لم يسمعه . قال أحمد بن حنبل : لم يسمع مخرمة من أبيه شيئا ، إنما يروى من كتاب أبيه . وقال يحى بن معين وابن أبى خيثمة يقال : وقع اليه كتاب أبيه ولم يسمع منه . وساق كلام الأئمة الدال على أنه لم يسمع مخرمة من أبيه شيئا . فتم استدراك الدارقطنى على مسلم إلا أنه قال النووى : فكيف كان فمتن الحديث صحيح من الطرق التى ذكرها مسلم قبل هذه الطريق . انتهى . قلت : فما كان أحسن لوحذف عبد الغنى هذه الرواية من العمدة

(١) قوله « وقيل فيه لغة أخرى » أقول : فى شرح النووى زاد لغة ثالثة هى كسر الذال مع تخفيف الياء . قال : والأوليان مشهورتان ، أولاهما أصحهما وأشهرهما ، هذه الثلاثة حكاها أبو عمرو الزاهد عن ابن الأعرابى

(٢) قوله « هو الماء » أقول : قيده غيره بالأبيض

(٣) قوله « عند الانعاظ » أقول : زاد غيره بلا شهوة ولا دفق ، ولا يعقبه فتور ، وربما لا يحس بخروجه ، ويكون ذلك للرجل والمرأة ، وهو فى النساء أكثر

وقول على رضى الله عنه « كنت رجلا مذّاء » هى صيغة مبالغة ، على زِنة فعال ، من المذى . يقال : مَذَى يَمْذِي ، وأَمذَى يُمذِي . وفى الحديث فوائد (١)

إحداها : استعمال الأدب ، ومحاسن العادات (٢) فى ترك المواجهة بما يُستحيي منه عرفا . والحياء تغير وانكسار (٣) يعرض للإنسان من تخوف ما يعاتب به ، أو يذم عليه . كذا قيل فى تعريفه

منه فى الرجال ، ولكنه يسمى فى حق المرأة القذى بالقاف والذال المعجمة ، ومن كلماتهم المشهورة : كل ذكر يمذى ، وكل أنثى تقذى . وقوله « عند الإنعاظ » كأنه قيدٌ أغلبي ، وإلا فقد يكون عند عدمه

(١) قوله « فيه فوائد » أقول : جمع فائدة ، وهى الشيء المتجدد عند السامع يعود اليه لاعليه . كذا رسمها المناوى . وهذا من تفنن الشارح المحقق ، تارة يقول : فيه وجوه ، وتارة يقول : فيه أمور ، وتارة يقول : فيه مسائل ، وقد أسلفنا الاشارة الى نظير هذا ، فهذا إعادة تنبيه

(٢) قوله « استعمال الأدب ومحاسن العادات » أقول : ترجم البخارى لهذا الحديث فى العلم بباب من استحى فأمر غيره بالسؤال ، وذلك أنه من حسن المعاشرة مع الأطهار ترك ذكر ما يستحى منه عرفاً مما يتعلق بجماع المرأة بحضرة أقاربها

(٣) قوله « تغير وانكسار » أقول : هذا التعريف هو لفظ الكشاف . وفى فتح البارى : الحياء بالمد هو فى اللغة تغير وانكسار يعترى الإنسان من خوف ما يعاب به ، وقد يطلق على مجرد ترك الشيء بسبب ، والترك إنما هو من لوازمه . وفى الشرع : خلق يبعث على اجتناب القبيح ، ويمنع من التقصير فى حق ذى الحق . انتهى . فأفاد أن هذا الرسم الذى ذكره الشارح معناه لغة . وقول الشارح « كذا قيل فى تعريفه » إشارة الى أن له تعريفا آخر ، فقد قال الراغب : إنه انقباض النفس عن القبيح ، وهو من خصائص الانسان . وقال غيره : هو انقباض النفس خشية ارتكاب ما يكره . أعم من أن يكون شرعياً أو عرفياً أو عقلياً . وفيه تعريفات أخر

وقوله « فاستحييت » هى اللغة الفصيحة . وقد يقال : استحيت[1]

وثانيها : وجوب الوضوء من المذى ، فانه ناقض للطهارة الصغرى[2]

وثالثها : عدم وجوب الغسل منه

ورابعها : نجاسته[3] ، من حيث إنه أمر بغسل الذكر منه

وخامسها : اختلفوا ، هل يغسل منه الذكر كله ، أو محل النجاسة فقط ؟ فالجمهور على أنه يقتصر على محل النجاسة . وعند طائفة من المالكية أنه يغسل منه الذكر كله ، تمسكا بظاهر قوله « يغسل ذكره » ، فإن اسم « الذكر » حقيقة فى العضو كله . وبنوا على هذا فرعاً ، وهو : أنه هل يحتاج إلى نية فى غسله ؟ فذكروا قولين ، من حيث إنا

---

(١) قوله « وقد يقال استحيت » أقول : وبها قرأ ابن كثير فى رواية قنبل عنه ﴿ إن الله لا يستحى ﴾ بياء واحدة

(٢) قوله « ناقض للطهارة » أقول : لقوله ويتوضأ لأن الأمر للايجاب ، ولا يجب الوضوء إلا عن ناقض . والأصل فى إطلاق الوضوء أن المراد به الشرعى ، واستفيد عدم وجوب الغسل منه من عدم الأمر به ، ومن الأمر بالوضوء ، ومما أخرجه أبو داود والنسائى وابن خزيمة من طريق حصين بن قبيصة عن على رضى الله عنه قال « كنت رجلا مذاء ، فجعلت اغتسل منه فى الشتاء حتى تشقق ظهرى . فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : لا تفعل » وتقدم تأويل نسبة السؤال الى على نفسه قريباً . وحكى الطحاوى عن قوم إيجاب الغسل بمجرد خروجه ، ورد عليهم بحديث رواه عن على رضى الله عنه قال : سئل النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن المذى فقال « فيه الوضوء ، وفى المنى الغسل » فعرف أن حكم المذى حكم البول

(٣) قوله « نجاسته » أقول : وهو إجماع . وخرج ابن عقيل من قول بعضهم إن المذى من أجزاء المنى القول بطهارته ، وتعقب بأنه لو كان منيا لوجب الغسل منه ، وقد يقال رفع الغسل للحرج فانه يعرض كثيراً

إذا أوجبنا غسل جميع الذكر كان ذلك تعبداً ، والطهارة التعبدية تحتاج إلى نية ، كالوضوء

وإنما عدل الجمهور عن استعمال الحقيقة فى « الذكر » كله نظراً منهم إلى المعنى(١). فإن الموجب للغسل إنما هو خروج الخارج ، وذلك يقتضى الاقتصار على محله

وسادسها : قد يستدل به على أن صاحب سلس المذى يجب عليه الوضوء منه ، من حيث إن عليا رضى الله عنه وصف نفسه بأنه « كان مذاء » وهو الذى يكثر منه المذى . ومع ذلك أمر بالوضوء . وهو استدلال ضعيف ، لأن كثرته(٢) قد تكون

---

(١) قوله « نظراً منهم الى المعنى » أقول : قال الحافظ ابن حجر : ويؤيده ما عند الاسماعيلى برواية « توضأ واغسله » فأعاد الضمير الى المذى ، ونظير هذا قوله « من مس ذكره فليتوضأ » فان النقض لا يتوقف على مس جميعه . قلت : إن سلم ذلك المالكية فنعم ، وان كان استدلالا بمحل النزاع . ونقل ابن رشد عن بعض المالكية أن الذى استقر عند أهل المغرب من مذهب مالك أن الوضوء من مسه سنة لا واجب . وقال الطحاوى : لم يكن الأمر بغسل جميعه لوجوب غسله كله ، بل ليتقلص فيبطل خروجه ، كما فى الضرع إذا غسل بالماء البارد يتفرق اللبن الى داخل الضرع فينقطع خروجه . قلت : فيكون صلى الله عليه وآله وسلم قد أرشده الى أمر شرعى وأمر طبى

(٢) قوله « لأن كثرته » أقول : لأن مراد الكثرة إما عن غلبة شهوة مع صحة البدن فقد يمكن دفعها أى غلبة الشهوة ، أو عن ضعف البدن ومرضه فلا يمكن دفع الاسترسال ، فالأول يجب عليه الوضوء ، بخلاف الثانى فله حكم من به السلس ، والحديث يحتمل الأمرين فلا يستدل به على معين ، لأنه تحكم . وتعقبه الحافظ ابن حجر فى الفتح وقال : يمكن أن يقال أمر الشارع بالوضوء منه ولم يستفصل يدل على عموم الحكم . انتهى . قلت : وظاهر السياقات وقول على رضى الله عنه « فجعلت اغتسل منه فى الشتاء حتى تشقق ظهرى » يشعر بأنه عن غلبة الشهوة وصحة فى البدن

على وجه الصحة ، لغلبة الشهوة ، بحيث يمكن دفعه . وقد تكون على وجه المرض والاسترسال ، بحيث لا يمكن دفعه . وليس فى الحديث بيان صفة هذا الخارج ، على أى الوجهين هو ؟

وسابعها : المشهور فى الرواية « يغسل ذكره » بضم اللام[1] على صيغة الإخبار ، وهو استعمال لصيغة الإخبار بمعنى الأمر . واستعمال صيغة الإخبار بمعنى الأمر جائز مجازاً[2] ، لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشىء[3] . ولو روى : يغسلْ ذكره

---

(١) قوله « برفع اللام » أقول : ولا وجه لجزمه إلا ما يأتى للشارح عن البعض ، لأنه مضارع مجرد ولا يكون أمراً إلا باللام . وقد يقال : يصح لو ثبت الجزم على تقدير أنه جواب شرط محذوف دل عليه السؤال ، أى إن ثبت ما ذكر يغسل ذكره

(٢) قوله « واستعمال الإخبار بمعنى الأمر مجازاً » أقول : وهو كثير فى الكلام ، قاله جار الله الزمخشرى فى الكشاف فى قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن﴾ . فان قلت : فما معنى الإخبار عنهن بالتربص ؟ قلت : هو خبر فى معنى الأمر ، وأصل الكلام : وليتربص المطلقات . وأخرج الأمر فى صورة الخبر تأكيداً للأمر وإشعاراً بأنه مما يجب أن يتلق بالمسارعة الى امتثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص ، فهو يخبر عنه موجوداً . قال سعد الدين فى حواشيه : ووجه هذا المجاز تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو متحقق الوقوع فى الماضى ، كما فى قوله رحمه الله ، وفى المستقبل كما فى هذا المقام . وبه يظهر أن فى قوله « فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص » تسامحاً ، والصواب فكأنهن يمتثلن البتة ، فهو يخبر عنه موجوداً فى الحال وفى الاستقبال . انتهى . وللمقبلى بحث مع الجمهور فى هذا أودعه هذا المقام من حاشيته الاتحاف

(٣) قوله « لما يشتركان فيه من معنى الاثبات للشىء » أقول : هذه غير العلاقة التى أشار اليها فى الكشاف وبينها السعد وما ذكراه أولى ، إذ مجرد الاشتراك فى إثبات أمر لا ينتهض على كونه علاقة

— بجزم اللام ، على حذف اللام الجازمة ، وإبقاء عملها — لجاز عند بعضهم على ضعف[1] . ومنهم من منعه إلا لضرورة ، كقول الشاعر :

محمد ، تفد نفسك كل نفس[2]

وثامنها « وانضح فرجك » يراد به الغسل هنا[3] . لأنه المأمور به مبينا فى الرواية الأخرى . ولأن غسل النجاسة المغلظة لا بد منه . ولا يكتفى فيه بالرش الذى هو دون الغسل . والرواية « وانضح » بالحاء المهملة ، لا نعرف غيره . ولو روى « انضخ » بالخاء المعجمة ، لكان أقرب إلى معنى الغسل . فإن النضخ بالمعجمة أكثر من النضح بالمهملة[4]

---

(١) قوله « على ضعف » أقول : أجازه الفراء وكأنه لا يقول بأنه ضعيف لانه جعل منه قوله تعالى ﴿ قل لعبادى يقيموا الصلاة ﴾ وارتكابه لذلك فى الآية لأنه استبعد أن يكون القول سبباً للاقامة . قال الرضى : والأولى أن يقال هو مجزوم ، لأنه جواب الأمر ، ولا يلزم أن يكون الشرط علة تامة لحصول الجزاء ، بل يكفى فى كونه شرطاً توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا أيضا على أشياء أخر . وقال بعضهم : جزمه لكونه شبه الجواب . وفى الكشاف القول محذوف لأن جواب قل يدل عليه ، والتقدير : قل لعبادى الذين آمنوا أقيموا الصلاة يقيموا الصلاة وينفقوا

(٢) قوله « كقوله : محمد تفد نفسك كل نفس » أقول تمامه : إذا ما خفت من أمر تبالا . أى لتفد

(٣) قوله « يراد به الغسل هنا » أقول : لأن النضح يكون غسلا ويكون رشاً ، والمراد الأول لأمرين : لتوافق الروايات الأخر التى فيها الأمر بالغسل ، ولأن النجاسة المغلظة لا بد من غسلها ، والمذى من المغلظة

(٤) قوله « أكثر من النضح بالمهملة » أقول : فى القاموس : نضح البيت رشه وعطشه سكنه . ثم قال فى نضخ بالمعجمة : نضخه كنعه رشه أو كنضحه أو دونه ، والشارح جزم بأنه بالمهملة دون المعجمة

وتاسعها : قد يتمسك به ـ أو تمسك به[1] ـ فى قبول خبر الواحد[2] ، من حيث إن عليا رضى الله عنه أمر المقداد بالسؤال ، ليقبل خبره . والمراد بهذا : ذكر صورة من الصور التى تدل على قبول خبر الواحد . وهى فرد[3] من أفراد لا تحصى . والحجة تقوم بجملتها ، لا بفرد معين منها . لأن إثبات ذلك بفرد معين إثبات للشىء بنفسه ، وهو محال . وإنما تذكر صورة مخصوصة للتنبيه على أمثالها ، لا للاكتفاء بها . فليعلم ذلك ، فإنه مما انتقد على بعض العلماء ، حيث استدل بآحاد . وقيل : أثبت خبر الواحد . وجوابه ما ذكرناه[4]

---

(١) قوله « قد يتمسك به أو تمسك به » أقول : هو شك من الشارح المحقق ، هل قد وقع التمسك به أو أنه صالح لذلك ، وهذا من الحيطة فى النقل والورع

(٢) قوله « فى قبول خبر الواحد » أقول : وذلك أنه قد خالف الإمامية فى قبوله والخوارج ، ونقل عن الظاهرية ، والأدلة لهم معروفة فى الأصول والرد عليها

(٣) قوله « وهى فرد » أقول : وهى قبول على رضى الله عنه خبر المقداد فرد من أفراد صور لا تحصى ، ووقع فيها قبول خبر الآحاد من الصحابة

(٤) قوله « وجوابه ما ذكرناه » أقول : قد أسلف الشارح نظير هذا ، ونبهنا أنه يأتى له بأبسط مما سلف ، وهذا الاستدلال قد وقع لأهل الأصول وتعرضوا لدفع ما يقال ان هذا دور ، لأنه إثبات للاحتجاج بخبر الآحاد على كون خبر الواحد حجة ، وأجابوا بأن ما نقل عن الصحابة من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى ، وتكرر ذلك منهم مرة بعد أخرى ، وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد وإلا لنقل الانكار ، فوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح . وفى شرح العضد : الحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد ، وان كانت تفاصيل ذلك آحاداً ، وهذا إجماع منهم على ذلك . وبه يندفع ما يقال : إن ما ذكرتم من الأخبار فى الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على حجيته ، فيدور . ثم أورد أن غاية ما ذكر يفيد جواز الاستدلال والعمل به ، إنما

ومع هذا فالاستدلال عندى لا يتم بهذه الرواية وأمثالها ، لجواز أن يكون المقداد سأل رسول الله ﷺ عن المذى بحضرة على[1] ، فسمع على الجواب ، فلا يكون من باب قبول خبر الواحد . وليس من ضرورة كونه سأل عن المذى بحضرة على أن يذكر أنه هو السائل[2] . نعم إن وجدت رواية مصرحة بأن علياً أخذ هذا الحكم عن المقداد ، ففيه الحجة

وعاشرها : قد يؤخذ من قوله عليه السلام فى بعض الروايات[3] « توضأ وانضح فرجك » جواز تأخير الاستنجاء عن الوضوء ، وقد صرح به بعضهم ، وقال فى قوله « توضأ واغسل ذكرك » : إن فيه دليلا على أن الاستنجاء يجوز وقوعه بعد الوضوء ، وأن الوضوء لا يفسد بتأخير الاستنجاء عنه . وهذا يتوقف على القول بكون الواو

النزاع فى الوجوب . قلنا : إيجابهم الأحكام بخبر الآحاد يدل على وجوب العمل بها ، والقول بالجواز دون الوجوب سمعا مما لا قائل به ، لا يقال قوله إيجابهم الأحكام محل النزاع ، لأنا نقول : معلوم أن المنقول عنهم هو العمل بالآحاد أو التأول لها ، وهذا دليل على القول بايجاب العمل ، اذ لو كان جوازاً لم يحتج الى التأول

(١) قوله « بحضرة على » أقول : أخرج النسائى من طريق أبى بكر بن عياش عن أبى حصين فى هذا الحديث عن على رضى الله عنه ، قال فقلت لرجل جالس الى جنبي : سله ، فسأله . قال الحافظ ابن حجر : والظاهر أن علياً كان حاضراً السؤال ، فقد أطبق أصحاب المسانيد والأطراف على إيراد هذا الحديث فى مسند على ، ولو حملوه على أنه لم يحضر لأوردوه فى مسند المقداد . ثم قال : ثم لو صح أن السؤال كان فى غيبته لم يكن دليلا على المدعى ، لاحتمال وجود القرائن التى تحف الخبر فترقيه عن الظن الى القطع

(٢) قوله « وليس من ضرورة كونه سأل عن المذى أن يذكر أنه هو السائل » أقول : هذا جواب عما لعله يقال : لو كان على حاضراً لذكر المقداد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه هو السائل ، فقال : ليس هذا من ضرورة ذلك

(٣) قوله « فى بعض الروايات » أقول : تقدم أنها رواية البخارى

للترتيب . وهو مذهب ضعيف[1] . وفى هذا التوقف نظر[2] . وليعلم بأنه لا يفسد الوضوء بتأخير الاستنجاء[3] ، إذا كان الاستنجاء بحائل يمنع انتقاض الطهارة

---

(١) قوله « وهو مذهب ضعيف » أقول : القول بأنها للترتيب نقل عن الفراء والكسائى وثعلب ، وقال به بعض الفقهاء ، واستدل الجمهور بأدلة منها قوله تعالى حكاية عن الكفار المنكرين للبعث ﴿ إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ﴾ ومثل ﴿ ادخلوا الباب سجداً ﴾ ، ﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً ﴾ والقصة واحدة ، وإلا لزم التناقض فى كلام الله تعالى لو كانت للترتيب

(٢) قوله « وفى هذا التوقف نظر » . أقول : كأنه يشير الى ما أسلفناه عن سيبويه أنهم يقدمون ما هم بشأنه أهم ، وببيانه أعنى . قيل : ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « نبدأ بما بدأ الله به » لما أخذ فى السعى بين الصفا والمروة وقدم الصفا فى السعى ، وذلك لأن الأصل فى الكلام أنه على نسق ، ليس فيه تغليب ولا تقديم ولا تأخير ، وانما يصار الى ذلك الدليل كآية ﴿ ادخلوا الباب سجداً ﴾ وآية ﴿ نموت ونحيا ﴾ فيحمل على أنها لم تقع الواو فيه للترتيب ، بخلاف ما لا دليل فيه فالأصل تقديم ما قدم . وقد يقال : قد قام الدليل هنا على ذلك وهى رواية تقديم غسل الذكر فتصرف هذه اليها ويحمل على ذلك ، ولا يقال هذا تحكم فهلا صرفت تلك الرواية الى هذه ، لأنا نقول تلك على الأصل المطرد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم فانه كان يقدم غسل الفرج من الحدث ثم يأخذ فى الوضوء كما فى صفة وضوئه كما سلف ، وهذا أصل تصرف اليه الرواية التى تخالفه

(٣) قوله « وليعلم بأنه لايفسد الوضوء بتأخير الاستنجاء » . أقول : كأنه جواب ما يقال : لو عمل بهذه الرواية التى فيها تقديم الوضوء على غسل الذكر لأدى ذلك إلى نقض الوضوء بمس الذكر فيكون الوضوء الأول ضائعاً ، فأجاب بأنه إذا كان الاستنجاء بحائل لم يقع انتقاض الطهارة ، وهذا إشارة الى انتقاض الوضوء بمس الذكر إن لم يكن مسه بحائل ، وهى مسألة اختلف العلماء فيها على أقوال : منهم من رأى أنه يتوضأ من مسه على أى صفة بباطن الكف أو بظاهره بحائل أو غيره ،

وحادى عشرها : اختلفوا فى أنه هل يجوز فى المذى الاقتصار على الأحجار ؟ والصحيح : أنه لا يجوز . ودليله : أمره ﷺ بغسل الذكر منه . فإن ظاهره يعين الغسل . والمعين لا يقع الامتثال إلا به (١)

ثانى عشرها : « الفرج » هنا (٢) هو الذكر . والصيغة لها وضعان : لغوى ، وعرفى . فأما اللغوى : فهو مأخوذ من الانفراج . فعلى هذا : يدخل فيه الدبر ، ويلزم منه

ومنهم من قال : إن كان بحائل لم ينقض وإلا نقض ، ومنهم من لم ير النقض به مطلقاً . وفى المسألة تفاصيل معروفة فى المطولات . والشيخان لم يخرجا فى مس الذكر حديثاً لا بالنقض ولا بعدمه ، فلم يتعرض له عبد الغنى فى العمدة لأنه لم يجد فيه حديثاً على شرطه . وهذا الجواب من الشارح على أحد المذاهب فقط ، وكأنه مختاره ، لحديث أبى هريرة « إذا أفضى أحدكم بيده الى فرجه ليس دونها حجاب ولا ستر فقد وجب عليه الوضوء » أخرجه ابن حبان فى صحيحه وقال : إنه حديث صحيح ، وصححه الحاكم وابن عبد البر . وأما القول بأنه لا يكون ناقضاً إلا إذا مس ذكره بباطن يده لأنه لا يسمى إفضاء إلا ما كان كذلك فقد بين ابن حجر بطلانه فى التلخيص بأن الأفضاء الإيصال مطلقا ، وقد سبق عن فتح البارى كلام فى ذلك

(١) قوله « والمعين لا يقع الامتثال إلا به » أقول : قال فى فتح البارى : وهذا ما صححه النووى فى شرح مسلم ، وصحح فى باقى كتبه جواز الاقتصار على الأحجار إلحاقاً له بالبول ، وحملا للأمر بغسله على الاستحباب ، أو على أنه خرج مخرج الأغلب . وهذا هو المعروف فى المذاهب . انتهى . قلت : والإلحاق بالبول يرده أنه لا قياس مع النص ، وكونه حمل الأمر بالغسل على الاستحباب فرع صحة إجزاء الأحجار ولم يثبت دليله ، وكونه أخرج مخرج الغالب يتفرع أيضاً على ثبوت إجزاء الأحجار أيضاً ، فما قاله الشارح هو الأقرب دليلا

(٢) قوله « الفرج ههنا » أقول : شرح لرواية « وانضح فرجك » ، وكونه أريد به ههنا الذكر واضح من الحديث

انتقاض الطهارة بمسه ، لدخوله تحت قوله « من مس فرجه فليتوضأ »[1] وأما العرفى : فالغالب استعماله فى القبل[2] من الرجل والمرأة . والشافعية استدلوا فى انتقاض الوضوء بمس الدبر بالحديث ، وهو قوله « من مس فرجه » فيحتمل أن يكون ذلك لأنه لم يثبت فى ذلك عند المستدل به عرف يخالف الوضع . ويحتمل أن يكون ذلك لأنه ممن يقدم الوضع اللغوى على الاستعمال العرفى

٭

٢٤ — الحديث الثانى : عن عبَّاد[3] بن تَمِيم عن عبد الله بن زيد بن عاصم

---

(١) قوله « من مس فرجه فليتوضأ » . أقول : الحديث بلفظ الفرج أخرجه الترمذى بلفظ : أيما رجل مس فرجه ، وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ ، قال الترمذى فى العلل عن البخارى : هو عندى صحيح ، وتقدم آنفاً حديث أبى هريرة ، ورد بلفظ « من مس ذكره فليتوضأ » أخرجه مالك والشافعى وأحمد والأربعة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم من حديث بسرة بنت صفوان

(٢) قوله « وأما العرفى فالغالب استعماله فى القبل » أقول : قد قام البرهان فى الأصول على تقديم الحقيقة على العرفية ، فمن عمم هنا الفرج فى الدبر والقبل فلا بد له من أحد عرفين كما أشار اليه الشارح ، إما أنه لم يثبت عنده عرف يخالف الوضع فتعين العمل به ، أو أنه ثبت عنده لكنه لا يرى تقديم الحقيقة العرفية على الوضعية بل يقول : الوضعية هى الأصل فيقدم ، ولا أدرى من يقول بتقديم الوضعية بعد ثبوت العرفية ، فانه لا يتبادر عند الاطلاق إلا العرفية ، إلا أن يدعى ذلك فى لفظ لم يشتهر به عرف يخرج عن محل النزاع[1]

(٣) الحديث الثانى قال « عباد » . أقول : هو بتشديد الباء الموحدة ابن تميم بن زيد بن عاصم ، تابعى مدنى من مشاهير التابعين وثقاتهم . روى عن عمه المذكور

---

(١) يقصد رحمه الله الرد على من أخرج الدبر من مطلق الفرج ، اذ الحقيقة والعرف متفقان على مسمى الفرج القبل والدبر

المازنىّ رضى الله عنه قال « شُكِىَ[1] إلى النبىّ ﷺ الرَّجُلُ يُخَيَّلُ إلَيْهِ[2] أَنَّهُ[3] يَجِدُ الشَّىْءَ فى الصَّلاَةِ . فقال : لاَ يَنْصَرِفُ[4] حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً ، أَوْ يَجِدَ[5] رِيحاً »

عبد الله بن زيد بن عاصم ، صرح البخارى فى سياقه بقوله : وروى عن عمه وغيره من الصحابة . وأما عبد الله بن زيد[1] فهو الأنصارى المازنى من بنى مازن بن النجار ، شهد أحداً ولم يشهد بدراً ، وهو الذى قتل مسيلمة مشاركاً لوحشى بن حرب فى قتله ، وقتل عبد الله بن زيد يوم الحرة سنة ثلاث وستين

(١) قال « شكى » . أقول : قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى إنه بالألف فى رواية ، ومقتضاه أن الراوى هو الشاكى ، وصرح بذلك ابن خزيمة ولفظه : عن عبد الله بن زيد قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . . الحديث . ووقع فى بعض الروايات « شكى » بضم أوله مبنياً للمفعول ، وكذا وقع فى مسلم أيضاً ، قال النووى فى شرحه له : لم يسمّ الشاكى . قلت : ينبغى أن يقرأ لفظ العمدة بالبناء للمجهول لأنه اللفظ الذى اتفقا عليه ، فهو أحوط للأخذ بشرط مؤلفها

(٢) قال « يخيل اليه » أقول : بضم أوله وفتح المعجمة وتشديد الياء الأخيرة المفتوحة ، وأصله من الخيال ، والمعنى نظر

(٣) قال « أنه » أقول : الضمير للشأن على رواية شكى مجهولا ، وللرجل على روايته معلوماً

(٤) قال « لا ينصرف » . أقول : لفظ البخارى « لا ينفتل ، أو لا ينصرف » بالشك من الراوى ، وضبط شراحه لا ينصرف بالجزم والرفع على النهى والنفى

(٥) قال « أو يجد » . أقول : فى فتح البارى أو للتنويع ، وعبر بالوجدان مكان

---

(١) ويلقب بصاحب الوضوء ليفترق عن صاحب الأذان

« الشيء » المشار إليـه هي الحركة (١) التي يظن أنها حدث . والحديث أصل في إعمال الأصل ، وطرح الشك . وكأن العلماء متفقون على هـذه القاعدة ، لـكنهم يختلفون في كيفية استعمالها . مثاله : هذه المسألة التي دل عليها الحديث ، وهي « من شك في الحدث بعد سبق الطهارة » فالشافعي أعمل الأصل السابق ، وهو الطهارة ، وطرح الشك الطارئ . وأجاز الصلاة في هذه الحالة . ومالك منع من الصلاة مع الشك في بقاء الطهارة . وكأنه أعمل الأصل الأول ، وهو ترتب الصلاة في الذمة ، ورأى أن لا تزال إلا بطهارة متيقنة (٢) . وهـذا الحديث ظاهر في إعمـال الطهارة الأولى ، واطراح الشك

الشم ليشمل ما لو لمس المحل ثم يشم يده

(١) قال « هي الحركة » أقول : أي الحدث ، وفيه العـدول عن ذكر الشيء المستقذر بخاص اسمه إلا لضرورة

(٢) قال « ورأى أن لا تزال الا بطهارة متيقنة » أقول : قال القرافي : ما ذهب اليه مالك راجح ، لأنه احتاط للصلاة وهي مقصد أو لغى الشك في السبب المبرئ (١) وغيره احتاط للطهارة وهي وسيلة ، وألغى الشك في الحدث الناقض لها ، والاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل . قال الحافظ ابن حجر : وجوابه أن ذلك من حيث النظر قوي ، لـكنه مغاير لمدلول الحديث ، لأنه أمر بعدم الانصراف إلا أن يتحقق . قلت : قوة النظر لا تفارق ما ثبت به النظر على أن الوضوء وإن كان وسيلة الى الصلاة فهو مقصود في نفسه قصد المقاصد ، لما ثبت من أنه شطر الإيمان ، ومن أنها تخرج الذنوب من الأعضاء مع آخر قطرة منه ، فهو مقصود بذاته لمـا فيـه من الأجر على انفراده ، وكونه وسيلة شيء تشارك فيه كل طاعة فإن الطاعات كلها وسائل الى رضوان الله عز وجل وعفوه ، ولا يقال لو كان مقصوداً لذاته لتعبـدنا به على

---

(١) كذا ولعله أول في السبب المبرئ أي المبرئ للذمة من مسئولية العبادة ، إذ لو شك في السبب أو صحته لم تبرأ ذمته

والقائلون بهذا اختلفوا . فالشافعي اطرح الشك مطلقا . وبعض المالكية اطرحه بشرط أن يكون في الصلاة [١] . وهذا له وجه حسن [٢] . فإن القاعدة : أن مورد النص إذا وجد فيه معنى يمكن أن يكون معتبراً في الحكم ، فالأصل يقتضي اعتباره ، وعدم اطراحه . وهذا الحديث يدل على اطراح الشك إذا وجد في الصلاة . وكونه موجوداً في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبراً . فإن الدخول في الصلاة مانع من إبطالها [٣] ، على ما اقتضاه استدلالهم في مثل هذا بقوله تعالى ﴿ ٤٧ : ٣٣ ولا تبطلوا

انفراده ، مع أنه ليس كذلك لأنا نقول هو شطر من الصلاة أو شرط ، فهو جزء من المقصود الأصلي أو كالجزء

(١) قوله « وبعض أصحاب مالك اطرحه بشرط أن يكون في الصلاة » أقول : وروى هنا التفصيل عن الحسن البصري ، وروى عن مالك قال القرطبي : هو رواية ابن القاسم عنه ، وروى ابن نافع عنه لا وضوء مطلقا كقول الجمهور

(٢) قوله « وهذا له وجه حسن » أقول : أي هذا التفصيل في المسألة له وجه من القواعد العلمية حسن ، فان محل ورود النص إذا اشتمل على معنى يمكن اعتباره في الحكم فالقاعدة تقتضي اعتباره فيه وعدم اطراحه ، وقد وقع في الحديث تعليق الوجدان بحال الصلاة من السائل ، وأجاب صلى الله عليه وآله وسلم وعلق عدم الانصراف عن الصلاة حتى يسمع الصوت أو يجد الريح ، ولذا قال الشارح : وهذا الحديث يدل على اطراح الشك إذا وجد في الصلاة

(٣) قوله « فان الدخول في الصلاة مانع من إبطالها » أقول : هو تعليل لكون وجدان الشك في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبراً ، وذلك لأنه لو اعتبر وهو في الصلاة لوجب الانصراف عنها لوجود الناقض وهو إبطالها ، وقد وردت الآية بالمنع عن إبطال الأعمال ، والصلاة رأس الأعمال ، والخروج منها بالشك إبطال لها ، إلا أنه لما كان لا يتحقق الإبطال إلا بعد ثبوت الصحة ، إذ لا إبطال إلا للصحيح ، إذ غير الصحيح باطل لا يحتاج إلى إبطال بل إبطاله محال ، قال الشارح المحقق : فصارت

أعمالكم ﴾ فصارت صحة الصلاة أصلا سابقا على حالة الشك ، مانعا من الإبطال . ولا يلزم من إلغاء الشك مع وجود المانع من اعتباره إلغاؤه مع عدم المانع[1] . وصحة العمل ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات إلى الشك ، يمكن اعتباره ، فلا ينبغي إلغاؤه

صحة الصلاة أصلا سابقا على حالة الشك . ووجه الحكم بصحتها أنه دخل فيها مستكملا لشرائط الصحة ضرورة أنه لا يدخل فى صلاة تخلص بأداء ما فى ذمته إلا كذلك ، فكان سابقا على الشك مانعا عن الإبطال . واعلم أن الآية عامة للأعمال كلها ، ومنها الوضوء المتيقن ، فليس له إبطاله بالشك بعد صحته ، ويجرى فيه هذا التقرير الذى قرره الشارح فى الصلاة وهو أن مورد النص الخ ، فانه ما ورد النص إلا للسؤال عن انتقاضه ، فإذا عرفت هذا فلا فرق بين كونه فى الصلاة أو خارجا عنها ، فلا يتم الانتصار بهذا التقرير على ذلك التفصيل ، بل يكون انتصاراً لمذهب الشافعى والجمهور

(١) قوله « ولا يلزم من إلغاء الشك الخ » أقول : هو جواب ما يقال : إذا ألغى الشك الواقع داخل الصلاة فليلغ الشك الواقع خارجها وإلا كان تحكما ، ولذا ذهب الجمهور الى الغاية مطلقا ، فاجاب بأنه لغى داخلها لوجود المانع من اعتباره فلا يلزم إلغاؤه خارجها لعدم المانع . وحاصله أن هذا القائل يقول : الشك مقتض للنقض ما لم يعارضه المانع ، وقد عارضه إذا حصل فى الصلاة وهو صحة الصلاة ظاهراً لأن صحة الصلاة التى هو فيها ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات الى الشك ولا ينبغى إلغاؤه ، فالعمل فى عبارة الشارع يريد به الصلاة ، وأما إذا وقع خارج الصلاة ، فما هنا معنى يناسب تعارض مقتضى الشك على مقتضاه لم يعارضه مانع ، فقد قرر المحقق كلام هذا المفصل أتم تقرير ، وكأنه يرجحه ، ويدل له ما أخرجه أبو داود من حديث عبد الله ابن زيد بلفظ « إذا كان أحدكم فى الصلاة فوجد ريحا أو حركة فى دبره فأشكل عليه فلا ينصرف » الحديث . هذا ولا يخفى على ما سبق آنفا أنه يقال : وصحة الوضوء معنى مناسب عدم الالتفات الى الشك ، وإلا كان إبطالا للعمل ، وسلف النهى عن إبطال الأعمال كما قرر سابقا . إذا علمت هذا علمت ضعف هذا التفصيل فتدبر

ومن أصحاب مالك[1] من قيد هذا الحكم ـ أعنى اطراح هذا الشك ـ بقيد آخر ، وهو أن يكون الشك فى سبب حاضر ، كما جاء فى الحديث ، حتى لو شك فى تقدم الحدث على وقته الحاضر لم تبح له الصلاة

ومأخذ هذا ما ذكرناه من أن مورد النص ينبغى اعتبار أوصافه التى ينبغى اعتبارها ، ومورد النص اشتمل على هذا الوصف[2] ، وهو كونه شك فى سبب حاضر ، فلا يلحق به ما ليس فى معناه ، من الشك فى سبب متقدم . إلا أن هذا القول أضعف قليلا من الأول ، لأن صحة العمل[3] ظاهراً ، وانعقاد الصلاة سبب مانع مناسب لاطراح الشك . وأما كون السبب ناجزاً[4] فإما غير مناسب ، أو مناسب

---

(١) قوله « ومن أصحاب مالك » أقول : هذا قول رابع فى المسألة ، وهو تفصيل ثان ، ففيها إطلاقان وتفصيلان : عدم العمل بالشك مطلقا ، العمل به مطلقا ، العمل به إن عرض فى الصلاة وعدمه إن عرض خارجها ، العمل به إن كان فى سبب خاص وعدم العمل به ان كان شكا فى سبب غير خاص . وهو لهذا القائل ، وحديث الباب من السبب الحاضر لأنه وجدان الشىء فى الصلاة

(٢) قوله « ومورد النص اشتمل على هذا الوصف » أقول : محل ورود النص اشتمل على هذا الوصف لأنه قال : يجد فى الصلاة الشىء ، ولا نشك أن الوجدان هذا حاضر ، إذ لو أراد السائل السبب المتقدم لقال الرجل يخيل له فى الصلاة هل انتقضت طهارته قبل الصلاة أم لا مثلا ، فورد السؤال السبب الحاضر ، وعليه وقع الجواب

(٣) قوله « لأن صحة العمل » أقول : أى الذى هو علة قوة التفصيل الأول كما سبق تقريره مفقودة هنا ، والعلة التى علل بها أحد شقى هذا التفصيل لم تقو على تقويته ، لأن ناجزية السبب ليست بمناسبة لاطراح الشك كمناسبة صحة الصلاة ظاهراً وانعقادها فانه مناسب لاطراح الشك الكائن فيها ، ولذا قوى التفصيل الأول لمناسبة علته

(٤) قوله « ناجزاً » أقول : بالنون والجيم والزاى : حاضراً . ويوجد نسخة

مناسبة ضعيفة (١)

والذى يمكن أن يقرر به قول هذا القائل(٢) أن يرى أن الأصل الأول ـ وهو ترتب الصلاة فى ذمته ـ معمول به ، فلا يخرج عنه إلا بما ورد فيه النص ، وما بقى يعمل فيه بالأصل . ولا يحتاج فى المحل الذى خرج عن الأصل بالنص إلى مناسبة ، كما فى صور كثيرة عمل فيها العلماء هذا العمل(٣) . أعنى أنهم اقتصروا على مورد النص إذا خرج عن الأصل أو القياس ، من غير اعتبار مناسبة . وسببه(٤) : أن إعمال

عوض هذا اللفظ بلفظ متأخراً ، وهى غير موافقه ، اذ لايتصور حضور شك بسبب متأخر فلا صحة لها

(١) قوله « مناسبة ضعيفة » أقول : من حيث أنه مورد النص فى الجملة

(٢) قوله « والذى يمكن أن يقرر به قول هذا القائل » أقول : يريد تقريراً يزول به استضعافه ، وهو أن يدعى لهذا القائل أنه يرى أن هنا أصلا أصيلا لا يخرج عنه إلا فيما ورد فيه النص ، وما خرج عن النص بقى العمل فيه على ذلك الأصل ، فترتب الصلاة ـ أى ثبوتها فى ذمة المكلف ـ أصل لا يخرج عنه ، وأنه لا بد فيها من الطهارة المتيقنه كما هو الأصل الذى لاحظه مالك . والشارع قد أجاب عنه هنا لما سئل أنه لا تعويل على الشك المخرج عن ذلك الأصل إذا كان فى سبب حاضر بل يطرح ، فخرجنا عن ذلك الأصل إعمالا للنص الذى ورد فيه ويقينا فى غير مورده ، وهو السبب المتقدم على ذلك الأصل الأصيل الذى لأجله اطرح مالك العمل بهذا الحديث مطلقا ، وحينئذ فلا يحتاج الى مناسبة فى المحل الذى خرج عن الأصل بالنص

(٣) قوله « كما فى صور كثيرة عمل العلماء فيها هذا العمل » أقول : هذا تأسيس لما قرر به الشارح هذا التفصيل ، وذلك أن العلماء قد عملوا هذا العمل ، أعنى أنهم أعملوا النص فى مورده وإن خالف الأصل والقياس المرسل من غير ملاحظة لمناسبة

(٤) قوله « والسبب فيه » أقول : أى فى عمل العلماء بما ذكر من إعمال النص فى مورده ـ وإن خرج عن الأصل والقياس ـ هو أن إعمال النص فى محل وروده

النص فى مورده لا بد منه ، والعمل بالأصل ـ أو القياس المطرد ـ مسترسل ، لا يخرج عنه إلا بقدر الضرورة . ولا ضرورة فيما زاد على مورد النص . ولا سبيل إلى إبطال النص فى مورده [1] ، سواء كان مناسباً أو لا . وهذا يحتاج معه إلى إلغاء وصف كونه

أمر لا بد منه ، لما تقرر من وجوب اتباع النصوص والعمل بها ، ومخالفته للأصل والقياس المطرد الذى لا ينعكس لا يقتضى إلغاءه مطلقا ، بل إلغاءه فيما عدا مورد النص ، وهذا هو ما يقال فى القواعد الأصلية يقر حيث ورد ، أى لا يتجاوز به محله إن خالف الأصل والقياس [1]

(١) قوله « ولا سبيل إلى إبطال النص فى مورده » أقول : هـذا رد لقولهم يرد من النصوص ما خالف الأصول المقررة ، فانه يرد هذا القول بأن يقال : الحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف يقال إن الأصل يخالف نفسه ، فان الأصول هى الكتاب والسنة والقياس والإجماع ، فالحديث أحدها فليست بحاكمة عليه حتى يرد إن خالفها . وما يقال إن الأصول تفيد القطع والخبر الآحادى لا يفيد إلا الظن فجوابه على تسليمه أن يقال : تناول الأصل لما يخالف الخبر الآحادى غير مقطوع به لجواز استثناء محله عن تلك الأصول . قال ابن السمعانى : متى ثبت الخبر صار أصلا من الأصول ، ولا يحتاج الى عرضه على أصل آخر ، لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه لم يجز رد أحدهما . واعلم أن الخلاف إنما هو فى الخبر الآحادى إذا ورد على خلاف الأصول ، وحديث هذا الباب آحادى ، وقد خالف أصلا تقررَ عند مالك وهو ترتب الصلاة فى الذمة وأنها لا تبرأ الذمة عند أدائها إلا بطهارة متيقنة ، فرد الخبر بناء على هذا الأصل كما عرفت ، وهذا المفصل من أصحابه فأعمل الخبر فى مورده كما ذكر

---

(١) هذا مذهب بعض الاصوليين ، وهو رد خبر الواحد اذا خالف التواتر أو خالف القياس . وهو مذهب باطل قطعا ، لأن غالب الأحاديث آحاد ، واذا لم نعمل بها أبطلنا معظم السنة النبوية ، وبالتالى أبطلنا كثيرا من الاحكام

فى صلاة [1] . ويمكن هذا القائل منع ذلك بوجهين :

أحدهما ـ أن يكون هذا القائل نظر إلى ما فى بعض الروايات [2] ، وهو أن يكون الشك لمن هو فى المسجد ، وكونه فى المسجد أعم من كونه فى الصلاة . فيؤخذ من هذا إلغاء ذلك القيد الذى اعتبره القائل الآخر : وهو كونه فى الصلاة ، ويبقى كونه شاكا فى سبب ناجز [3] . إلا أن القائل الأول [4] له أن يحمل كونه فى المسجد على

---

(١) قوله « الى إلغاء وصف كونه فى صلاة » أقول : أى بخصوصه ، وإلا فان تعليق الاعتبار بالحديث الحاضر ـ كما هو قول هذا القائل ـ ينبغى أن يتوجه الى تعليق الاعتبار بحال الصلاة فقط كما قاله المفصل الأول ، وسند المنع وجهان : أحدهما ورود الحديث بتعليق الشك بمن هو فى المسجد ، وهو أعم من كونه فى الصلاة ، فيؤخذ منه إلغاء اعتبار خصوصية الصلاة ، فيتم له أن التعليق بالحديث الحاضر

(٢) قوله « نظر الى ما فى بعض الروايات » أقول : كأنه يشير الى حديث أبى هريرة بلفظ « إذا وجد أحدكم فى بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شىء أم لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » أخرجه مسلم وأبو داود والترمذى

(٣) قوله « ويبقى كونه شاكا فى سبب ناجز » أقول : وهو أعم من كونه فى الصلاة أو لا ، لكن من لاحظ حصول الحدث لا ينظر الى كونه فى الصلاة أصلا ، وإن اتفق أنه قد يكون ذلك فى الصلاة

(٤) قوله « الا أن القائل الأول » أقول : وهو القائل بالتفصيل الأول الذى اعتبر فى إعمال الشك كونه فى حال الصلاة أن يدعى أن اللفظ الوارد بلفظ « وهو فى المسجد » مراد به « وهو فى الصلاة » مجازا من اطلاق المحل على الحال مجازاً على مجاز ، إذ الحلول للأجسام يمكن شبه الصلاة بها استعارة ثم يفرع عنه هذا المجاز المرسل ، وتفرع المجاز على المجاز أمر معروف ، أو لأجل ما بينهما من التلازم انه كنى فى العلاقة كما أشار اليه الشارح بقوله : فقد يلازمها

كونه فى الصلاة . فإن الحضور فى المسجد يراد للصلاة ، فقد يلازمها فيعبر به عنها . وهذا ـ وإن كان مجازاً [1] ـ إلا أنه يقوى إذا اعتبر الحديث الأول وكان حديثا واحداً مخرجه من جهة واحدة . فحينئذ يكون ذلك الاختلاف اختلافاً فى عبارة الراوى بتفسير أحد اللفظين بالآخر . ويرجع إلى أن المراد كونه فى الصلاة

الثانى [2] ـ وهو أقوى من الأول [3] ـ ما ورد فى الحديث « إن الشيطان ينفخ بين أليتى الرجل [4] » وهـــذا المعنى

---

(١) قوله « هذا وان كان مجازاً » أقول : وفى الحمل على المجاز للفظ المسجد خلاف ، ولا يخرج عن الحقيقة الا بمرجح ، ولكنه قد حصل هذا المرجح وهو ورود الحديث بلفظ الصلاة ، والغرض أنه حديث واحد وإنما اختلفت عبارة الرواة فلا بد من حمل أحد اللفظين على الآخر ليتحد المعنى لاتحاد الرواية ، ولا يقال فليحمل لفظ الصلاة على أنه أريد بها المسجد مجازاً إذ ما أحد المجازين أولى من الآخر ، ولا أحد اللفظين أحق بالتأويل من الآخر ، لأنا نقول : ورود الحديث بلفظ الصلاة وقع فى الصحيحين ، وروده بلفظ المسجد وقع فى مسلم ، وما اتفقا على إخراجه أولى بالبقاء على الحقيقة وصرف ما انفرد به أحدهما الى المجاز ليوافق ما اتفقا عليه . واعلم أن مورد النص فى حديث الباب قد اشتمل على ملاحظة الأمرين جميعاً : كونه فى الصلاة وكونه حاضرا ، فهذا القائل بالتعليل الآخر ألغى أول الموردين وهو كونه فى الصلاة ، كما أن القائل بالتفصيل الأول ألغى آخرهما وهو كونه حاضراً ، فذلك اعتبر كون الحديث فى الصلاة وهذا اعتبر كونه حاضراً ، ولا وجه للتفرقة بينهما بعد ملاحظة المورد لاستواء الأمرين ، لشمول الحديث لهما على سواء فى ذلك

(٢) قوله « الثانى » أقول : أى من وجهى سند منع كون الحديث فى الصلاة فقط معتبراً

(٣) قوله « وهو أقوى من الأول » أقول : لكون الأول قد ورد بما سمعت

(٤) قوله « ما ورد فى الحديث : إن الشيطان ينفخ بين أليتى الرجل » أقول :

يقتضى مناسبة السبب الحاضر[1] لإلغاء بالشك

وإنما أوردنا هذه المباحث ليتلمح الناظر مآخذ العلماء فى أقوالهم . فيرى ما ينبغى ترجيحه فيرجحه ، وما ينبغى إلغاؤه فيلغيه . والشافعى رحمه الله ألغى القيدين معاً[2] - أعنى كونه فى الصلاة ، وكونه فى سبب ناجز - واعتبر أصل الطهارة

*

٢٥ — الحديث الثالث : عن أمّ قَيْس[3] بنت مِحْصَن الأسَدية « أنّها أتَتْ

تمامه « ويقول : أحدثتَ أحدثت ، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » . قال الحافظ ابن حجر فى تلخيص الحبير : هذا تبع فى إيراده الغزالى وهو تبع الإمام ، وكذا ذكره الماوردى ، وقال ابن الرفعة فى المطلب : لم أظفر به ، يعنى هذا الحديث انتهى . وقد ذكره البيهقى من حديث عبد الله بن زيد بمعناه ، وساق فى معناه أحاديث أخر فى بعضها اعتبار كونه فى الصلاة ، وبعضها مطلق ، وفيها الضعيف وغيره

(١) قوله « وهذا معنى يقتضى ملاحظة السبب الحاضر » أقول : من حيث أنه لم يعتبر كونه فى الصلاة ، بل إنما اعتبر كون السبب حاضراً . قلت : وقد يقال إن قوله « فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » كما يشعر به ينصرف ، فان الظاهر أن المراد من صلاته مثل ما فى حديث الباب فلا يتم ، اللهم إلا أن يقال : الانصراف أعم من ذلك

(٢) قوله « والشافعى رحمه الله ألغى القيدين معاً » أقول : قد عرفت أن فى المسألة أقوالا أربعة[1] ، وقد تقدم تحقيقها ، ولا يخفى راجحها من مرجوحها

(٣) الحديث الثالث . قال : « عن أم قيس » أقول : قال ابن عبد البر : اسمها

---

(١) هى عدم العمل بالشك مطلقا ثم العمل به مطلقا ثم العمل به إن عرض فى الصلاة وعدم العمل ان عرض خارجها ثم العمل به إن كان فى سبب حاضر وعدم العمل به إن كان شكا فى سبب غير حاضر . وأصوبها الثالث

بابنٍ لها صَغيرٍ ، لم يأكُلِ الطعامَ[١] ، إلى رسول الله ﷺ ، فأجلَسَهُ فى حِجْرِهِ[٢] ، فَبالَ عَلَى ثَوْبِهِ[٣] . فَدَعا بِماءٍ فَنَضَحَهُ[٤] عَلَى ثَوْبِهِ ، وَلَمْ يَغْسِلْهُ »[٥]

وفى حديث عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها « انَّ رسولَ الله ﷺ أُتِىَ بِصَبِىٍّ ، فَبالَ عَلَى ثَوْبِهِ . فَدَعا بِماءٍ ، فَأَتْبَعَهُ إِيَّاهُ »

ولمسلم « فَأَتْبَعَهُ بَوْلَهُ ، وَلَمْ يَغْسِلْهُ »

جذامة بالجيم والذال المعجمة ، وقال السهيلى : اسمها آمنة ، وهى أخت عكاشة بن محصن الأسدى ، وكانت من المهاجرات الأول ، وليس لها فى الصحيحين غيره وحديث آخر فى الطب فيه قصة لابنها

(١) قوله « لم يأكل الطعام » أقول : المراد بالطعام ما عدا اللبن الذى ترضعه والتمر الذى تحنكه والعسل الذى يلعقه للمداواة وغيرها ، فكأن المراد لم يحصل الاغتذاء بغير اللبن ، وقيل المراد لم يستقل بجعل الطعام فى فيه . قال : ويحتمل أنها جاءت به عند ولادته ليحنكه صلى الله عليه وآله وسلم فيحمل النفى على عمومه

(٢) قال « فى حجره » أقول : فاؤه حاء مهملة : حضنه ، كما فى القاموس

(٣) قال « على ثوبه » أقول : أى ثوب النبى صلى الله عليه وآله وسلم . وأغربَ من قال ثوب الصبى

(٤) قال « فنضحه » أقول : ولمسلم من طريق الليث عن ابن شهاب : فلم يزد أن نضح بالماء . وله من طريق ابن عيينة عن ابن شهاب : فرشَّه . ولا تخالف بين اللفظين لأن المراد أن الابتداء كان بالرش وهو تفض الماء ، فانتهى إلى النضح وهو رش الماء

(٥) قال « ولم يغسله » أقول : قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : ادَّعى الأصيلى أن هذه الجملة من كلام ابن شهاب راوى الحديث ، وذكر الحافظ أنه لم ينهض الدليل على دعوى الإدراج

الـكلام عليه : اختلف العلماء فى بول الصبى الذى لم يطعم الطعام[1] فى موضعين : أحدهما فى طهارته[2] أو نجاسته ، ولا تردد فى قول الشافعى وأصحابه فى أنه نجس . والقائلون بالنجاسة اختلفوا فى تطهيره : هل يتوقف على الغسل أم لا ؟ فمذهب الشافعى وأحمد : أنه لا يتوقف على الغسل ، بل يكفى فيه الرش والنضح[3] . وذهب مالك[4] وأبو حنيفة إلى غسله كغيره . والحديث ظاهر فى الاكتفاء بالنضح وعدم الغسل ، لا سيما مع قولها « ولم يغسله » ، والذين أوجبوا غسله اتبعوا القيـاس على سائر النجاسات ، وأولوا الحديث

وقولها « ولم يغسله » أى غسلا مبالغاً فيه كغيره[5] . وهو لمخالفته الظاهر محتاج إلى دليل يقاوم هذا الظاهر

---

(١) قوله « الذى لم يطعم الطعام » أقول : قد تقدم فيه الـكلام

(٢) قوله « أحدهما طهارته » أقول : لم يأت بالثانى منهما كأنه تداخـل الـكلام فذهل عنه . وقوله « طهارته » أقول : قال الطحاوى : قال قوم بطهارة بول الصبى قبل الطعام ، وجزم به ابن عبد البر وابن بطال ومن تبعهما عن الشافعى وأحمد وغيرهما ، ولم يعرف ذلك الشافعية ولا الحنابلة[1] قال النووى : هذه حكاية باطلة . قلت : وكلام الشارح فيه الجزم بعدم التردد عند الشافعى وأصحابه فى أنه نجس

(٣) قوله « بل يكفى فيه النضح والرش » أقول : وهو قول على وعطاء والحسن والزهرى وأحمد وإسحق وابن وهب وغيرهم

(٤) قوله « فمذهب مالك » أقول : روى الوليد بن مسلم عن مالك كقول الشافعى ، وقال أصحاب مالك : هى رواية شاذة

(٥) قوله « غسلا مبالغاً فيه كغيره » أقول : لا يخفى إثباتهم لهذا وهى التفرقة

---

(١) المذهب عند الحنابلة أن بول الصبى الذى لا يأكل الطعام يكفى فيـه نضحه لأن نجاسته مخففة بدليل أنه ﷺ نضح بول الغلام الذى أصاب ثوبه ، فلو كانت نجاسته مغلظة لغسله

وبعده[1] أيضاً : ما ورد فى بعض الأحاديث من التفرقة[2] بين بول الصبي والصبية ، فإن الموجبين للغسل لا يفرقون بينهما . ولما فرق فى الحديث بين النضح فى الصبي ، والغسل فى الصبية كان ذلك قوياً فى أن النضح غير الغسل[3] ، إلا أن يحملوا ذلك على قريب من تأويلهم الأول . وهو إنما يفعل فى بول الصبية أبلغ مما يفعل فى بول الصبي . فسمى الأبلغ « غسلا » ، والأخف « نضحا » .

واعتل بعضهم فى هذا[4] بأن بول الصبي يقع فى محل واحد ، وبول الصبية يقع

بينه وبين سائر النجاسات ، وقد كان الدليل على إلحاقه بها القياس عليها ، والقياس يقتضى المساواة فى الحكم ، فيقتضى إثباتهم أنه لا بد من غسله كغسل سائر النجاسات ، فهذا التحقيق الذى حصلت به التفرقة ما دليله عندهم ؟ إذ التفرقة تنفى القياس

(١) قوله « ويبعده » . أقول : ويبعد تأويل من تأول قوله ولم يغسله بأنه أريد به عدم المبالغة فى غسله

(٢) قوله « ما ورد فى بعض الأحاديث من التفرقة » أقول : أخرج أحمد وأصحاب السنن إلا النسائى من حديث على رضى الله عنه يرفعه « ينضح بول الغلام ويغسل بول الجارية » قال الحافظ ابن حجر : واسناده صحيح . وأخرج أحمد وابن ماجه وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لبابة بنت الحارث مرفوعاً « إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر » . ولما لم يخرج الشيخان شيئا من أحاديث التفرقة هذه لم تكن على شرط الحافظ عبد الغنى فلم يأت به فى العمدة ، وهذه التفرقة يأتى من أخذ بها قريبا

(٣) قوله « بأن النضح غير الغسل » أقول : وبه يبعد تأويل لم يغسله بلم يبالغ فى غسله ، إلا أن يزعموا أنه سمى الغسل الخفيف الذى لا مبالغة فيه كغسل بول الصبي نضحا ، والغسل الأبلغ منه كغسل بول الجارية غسلا ، فيتم تأويلهم الأول من غير تبعيد حديث التفرقة ، ولكنه تأويل أبعد من الأول ، ومبناه على ثبوت غسل بول الصبي غسلا خفيفا وهو محل النزاع

(٤) قوله « واعتل بعضهم فى هذا » أقول : أى جعل العلة فى وجه التفرقة غير

منتشراً ، فيحتاج إلى صب الماء فى مواضع متعددة ما لا يحتاج إليه فى الصبى . وربما حمل بعضهم لفظ « النضح » فى بول الصبى على الغسل[١] ، وتأيد بما فى الحديث من ذكر « مدينة ينضح البحر بجوانبها » وهذا ضعيف لوجهين :

أحدهما قولها « ولم يغسله »[٢]

ما قاله من تأول حديث التفرقة بأبلغية الغسل وعدمها ، بل قال : بول الصبى لا يتعدى محلا واحداً ، وبول الصبية ينتشر فى محال متعددة فاحتاج من صب الماء زيادة على بول الصبى تتبع تلك المحال كلها ، فسمى الشارع غسل ما اتحد محله رشا وسمى غسل ما تعدد محله غسلا وإلا فالكل غسل . قلت : وهذا لا يقضى بأنه سمى غسلا لتعدد محله وفى موضع واحد رشا والمراد من العبارتين معا الغسل

(١) قوله « وربما حمل بعضهم لفظ النضح فى بول الصبى على الغسل » أقول : كان هذا قول من يوافق القائلين بأنه لا يكفى الرش فى بول الصبى ، إلا أنه خالفهم فى التأويل ، فانهم تأولوا النضح بالغسل الخفيف الذى لا مبالغة فيه ، وهذا حمله على الغسل الذى يكون من سائر النجاسات ، وحمل لفظ النضح على الغسل مستدلا بحديث أبى هريرة عند مسلم وفيه « أسمعتم بمدينة جانب منها فى البر وجانب منها فى البحر » الحديث ، وكأنه وقع فى بعض ألفاظه « ينضح جوانبها ـ أو جانبها ـ البحر » إن كانت الإشارة من الشارح اليه ، وان كان مراده غيره فيبحث عنه . والمراد يغسل جانبها البحر ، ولك أن تقول : لا وجه لحمل النضح على الغسل فى حديث المدينة هذا ، لم لا يكون المراد به الرش ؟ وأنه يصل الى جانب المدينة رشاش من البحر ، فلا يتم الاستدلال به حتى يعلم أنه أراد به الغسل

(٢) قوله « أحدهما قولها ولم يغسله » أقول : فانه بهذا التأويل يكون من تقديره غسله ولم يغسله ، وهو تناقض . ولا يقال : إن المراد نضحه أى غسله غسلا خفيفا ، ولم يغسله لم يبالغ فى غسله ، لأنا قدمنا لك أن هذا البعض لا يقسم الغسل الى خفيف وغير خفيف وإلا لكان هو تأويل الأولين . هذا تقرير ما يحتمله كلامه ، وجعله لهذا القائل مغايراً للأولين فى التأويل إلا أن قوله « والتأويل فيه عندهم » أى عند هذا

والثانى : التفرقة بين بول الصبي والصبية . والتأويل فيه عندهم ما ذكرناه

وفسر بعض أصحاب الشافعي[1] « النضح » أو « الرش » المذكور فى بول الصبي ، فقال : ومعنى الرش : أن يصب عليه من الماء ما يغلبه ، بحيث لو كان بدل البول نجاسة أخرى وعصر الثوب كان يحكم بطهارته

والصبي المذكور فى الحديث محمول على الذكر . وفى مذهب الشافعى فى الصبية خلاف . والمذهب : وجوب الغسل[2] ، للحديث الفارق بين بول الصبي والصبية . وقد ذكر فى معنى التفرقة بينهما وجوه :

منها : ما هو ركيك جداً ، لا يستحق أن يذكر . ومنها : ما هو قوى . وأقوى ذلك ما قيل : إن النفوس أعلق بالذكور منها بالإناث ، فيكثر حمل الذكور ، فيناسب التخفيف بالاكتفاء بالنضح ، دفعا للعسر والحرج ، بخلاف الإناث ، فإن هذا المعنى قليل فيهن ، فيجرى على القياس فى غسل النجاسة

وقد استدل بعض المالكية بهذا الحديث على أن الغسل لا بد فيه من أمر زائد

البعض ومن تبعه ، « ما ذكرناه » من حمل النضح على الغسل الذى لا مبالغة فيه ، والغسل الذى فيه مبالغة يدل على أن هذا البعض كالأولين فى التأويل ، وغاية ما خالفهم به أنه استدل لهم بحديث المدينة ، وعبارته قائلة بهذا وإن كان الأخصر لو أراد ذلك أن يقول : واستدل بعض الموجبين للغسل بحديث المدينة

(١) قوله « وفسر بعض أصحاب الشافعى » أقول : هذا بيان للمراد من الرش أو النضح بما يفيد أنه يوقع على بول الصبي من الماء مقداراً يساوى ما يصب على سائر النجاسات ، إنما التفرقة أن هذا لا يشترط عصره بخلاف غيره

(٢) قوله « والمذهب وجوب الغسل » أقول : أى مذهب الشافعى وأصحابه ، وهو قول على وعطاء ومن سبق ذكره قريبا . وبقى فى المسألة قول ثالث وهو الاكتفاء بالنضح فى بول الصبي والصبية ، وهو مذهب الأوزاعى ، وحكى عن مالك

على مجرد إيصال الماء ، من جهة قولها « ولم يغسله » مع كونه أتبعه بماء[1]

*

٢٦ — الحديث الرابع : عن أَنس بن مالك رضى الله عنه[2] قال « جاء أعرابىٌّ ، فبالَ فى طائفةِ المَسْجِدِ[3] ، فزجَرَهُ النَّاسُ[4] . فَنَهاهُمُ[5] النبىُّ ﷺ . فلمّا قضَى بَوْلَهُ أَمَرَ النبىُّ ﷺ بِذَنُوبٍ مِن ماء ، فأُهْرِيقَ عَلَيْهِ »

« الأعرابى » منسوب إلى الأعراب ، وهم سكان البوادى . ووقعت النسبة إلى

---

(١) قوله « مع كونه أتبعه بماء » نقل هذا الكلام كله الحافظ ابن حجر فى فتح البارى ثم قال : قلت وهو يشكل عليهم ، لأنهم يدّعون أن المراد بالنضح هنا الغسل . انتهى . وهو وارد ، لأن ما فى الحديث شىء غير الغسل ، فانه عندهم فى قوة غسله ولم يغسله كما سلف ، فانه لا يتم هذا الاستدلال إلا لمن جعل « أتبعه الماء » بمعنى نضح

(٢) الحديث الرابع . قال « عن أنس رضى الله عنه » أقول : هذا لفظ البخارى . ولمسلم : حدثنى أنس « بال أعرابى » أقول : فى فتح البارى حكى أبو بكر التاريخى عن عبد الله بن نافع المدنى أنه الأقرع بن حابس التميمى ، وقيل إنه ذو الخويصرة حكاه موسى بن عقبة ، ونقل عن أبى الحسين بن فارس أنه عيينة بن حصن

(٣) قال « فى طائفة المسجد » أقول : أى ناحيته ، والطائفة القطعة من الشىء ، واللام فى المسجد للعهد الخارجى بقرينة السياق ، وهو مسجده صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قال « فزجره الناس » أقول : بالزاى والجيم ، وللبخارى « فتناوله الناس » ، وفى الأدب « فثار اليه الناس » وله فى رواية عن أنس « فقاموا اليه » وللاسماعيلى « فأراد أصحابه أن يمنعوه » ، وللبيهقى « فصاح الناس به » ومثله للنسائى ، ولمسلم « فقال الصحابة مَهْ مَهْ » فعرفت أنه نقل للمعنى ، والمراد أنهم تناولوه بالألسنة وبالأيدى

(٥) قال « فنهاهم » . أقول : فى لفظ عند البخارى قال « اتركوه ، فتركوه »

الجمع دون الواحد[1] . فقيل : لأنه جرى مجرى القبيلة ، كأنمار[2] . أو لأنه لو نسب إلى الواحد وهو « عرب » لقيل : عربي . فيشتبه المعنى[3] . فإن « العربي » كل من هو من ولد إسماعيل عليه السلام ، سواء كان ساكنا بالبادية أو بالقرى . وهذا غير المعنى الأول[4]

وزجر الناس له من باب المبادرة إلى إنكار المنكر عند من يعتقده منكراً[5] . وفيه تنزيه المسجد عن الأنجاس كلها . ونهيُ النبي ﷺ الناس عن زجره لأنه إذا

---

(١) قوله « دون الواحد » أقول : والأصل النسبة الى الواحد ، فلا يعدل عنه إلا لنكتة

(٢) قوله « كأنمار » أقول : بالنون والراء جمع نمر ، ولعله اسم قبيلة لينسب اليه ، فالأعرابي جرى مجرى القبيلة ولم يلاحظ فيه واحده

(٣) قوله « فيشتبه المعنى » أقول : بين سكان البادية وبين من كان من ولد اسمعيل سواء سكن البادية أو الحضارة ، فلو كانت النسبة الى مفرد الأعراب كما هو القاعدة لحصل الاشتباه ، فميزوا بينهما بذلك

(٤) قوله « غير المعنى الأول » . أقول : فالأول أعم نسباً وأخص مسكناً ، والثاني عكسه

(٥) قوله « عند من يعتقده منكراً » أقول : وهم الزاجرون له فى هذا المثال ، لأنهم لم يعلموا من المانع من الانكار ما علمه صلى الله عليه وآله وسلم من ذلك ولأنه أيضا أقرهم وإنما بين لهم المانع الذى عارض المقتضى ، كما دل له ما فى الحديث نفسه « إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين » ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم بازالته بالماء فدل كل ذلك على تنزيه المسجد عن البول ، وأما عن غيره من النجاسات فبالقياس عليه ، فقول الشارح « عن الأنجاس كلها » كأنه يريد أنه دل على ذلك مع معونة القياس بنفى الفارق بين البول وغيره

قطع عليه البول أدى إلى ضرر بنيته[١] . والمفسدة التي حصلت ببوله[٢] قد وقعت ، فلا تضم إليها مفسدة أخرى ، وهي ضرر بنيته

وأيضا[٣] ، فإنه إذا زجر — مع جهله الذي ظهر منه[٤] — قد يؤدى إلى تنجيس مكان آخر من المسجد بترشيش البول ، بخلاف ما إذا ترك حتى يفرغ من البول فإن الرشاش لا ينتشر . وفى هذا إبانة عن جميل أخلاق الرسول ﷺ ولطفه ورفقه بالجاهل[٥]

---

(١) قوله « أدى الى ضرر بنيته » أقول : هنا نسختان كل واحدة عوض عن الأخرى فلفظ « ضرر بنيته » نسبته الى البنية وهى ما بنى عليه البدن والمراد ضرر البدن بانحباس البول ، ونسخة بلفظ « ضرر تلويثه » بالمثلثة أى التلطخ ، والعبارتان صحيحتان معا ، فالأولى لدفع الضرر الذى يحدثه فى البدن[١] والأمران مطلوب دفعهما شرعا فلو جمع بينهما لكان حسنا

(٢) قوله « والمفسدة التى قد حصلت ببوله » أقول : وهى تنجيس الطائفة من المسجد قد وقعت بايقاع أول البول

(٣) قوله « وأيضا » أقول : هذا دفع لما عساه يقال إن دفع زيادة تنجيس البقعة مقصود فهلا كان معارضا للمفسدة المذكورة ؟ فأجاب بأنه قد يؤدى الى زيادة تنجيس مواضع متعددة يتفرق فيها البول ، فاذا ترك لم يتعد بوله الموضع الذى وقع فيه

(٤) قوله « الذى ظهر منه » أقول : فان البول بمحضر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو أصحابه ، وقوله : اللهم ارحمنى ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً — كما أخرجه البخارى والترمذى — دليل جهله بالآداب الشرعية

(٥) قوله « ولطفه ورفقه بالجاهل » أقول : هو بيان لجميل أخلاقه ، وذلك أنه قال له بعد ذلك الدعاء « لقد تحجرتَ واسعاً » ، ونهى عن زجره عن البول وقال لهم : إنما بعثتم ميسرين لا معسرين ، فأنس أصحابه لنسبة البعثة اليهم ، وإلا فهو الذى بعث صلى الله عليه وآله وسلم فأسنده اليهم مجازاً لأنهم فى مقام التبليغ ، أو حقيقة لأنهم

---

(١) كذا ، ولم يذكر الثانى وهو ضرر التلويث

و « الذَّنوب » بفتح المعجمة ههنا هى الدلو الكبيرة ، إذا كانت ملأى ، أو قريباً من ذلك[1] . ولا تسمى ذنوباً إلا إذا كان فيها ماء . والذنوب أيضا : النصيب . قال الله تعالى ﴿ ٥١ : ٥٩ فإن للذين ظلموا ذَنوبا مثل ذنوب أصحابهم ﴾ ولعلقمة :

فحق لشأس من نداك نصيب

وفى الحديث : دليل على تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة بالماء[2] . وقد قال الفقهاء : يصب على البول من الماء ما يغمره . ولا يتحدد بشىء . وقيل : يستحب أن

مبعوثون من قبله صلى الله عليه وآله وسلم ، قال للأعرابى بعد ذلك « إنما بنيت هذه المساجد للصلاة وقراءة القرآن والذكر » وكل ذلك من رفقه صلى الله عليه وآله وسلم ولطفه ، فالرفق بكل من الجاهل الأعرابى والصحابة الذين نهوه ، فانهم جهلوا ما علمه صلى الله عليه وآله وسلم من مصلحة ترك زجره ، ولذا قال الأعرابى : بأبى وأمى ، فلم يؤنب ولم يسب . يصف النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، كما أخرجه ابن ماجه وابن حبان

(١) قوله « أو قريبا من ذلك » أقول : قال ابن فارس : هى الدلو ، وقال ابن السكيت : فيها ماء قريب من الملء فالشارح [ذهب] الى القولين ، ومنه يعرف أنه لا يسمى ذنوبا إلا وفيه ماء كما ذكر ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من ماء » بيان للواقع ، وقول الحافظ ابن حجر : انه زاده لأن الذنوب لفظ مشترك بينه وبين الفرس الطويل وغيرهما انتهى . قلت : يريد أنه زاده لتعيين أحد أفراده ، وهو كلام بعيد ، لأنه لا يتبادر فى المقام إلا هذا الفرد ، سيما بعد قوله « اهريقوا عليه » وهو واضح

(٢) قوله « بالمكاثرة » أقول : أى بأن يكون الماء المصبوب على الأرض أكثر من النجاسة ، وأخذه من الحديث أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « ذنوبا من ماء » وسلف أنه الدلو الكبيرة الملأى من الماء أو قريبا منه ، ومعلوم أنها أكثر من بولة الإنسان عادة

يكون سبعة أمثال البول[1]

واستدل بالحديث أيضاً على أنه يكتفى بإفاضة الماء . ولا يشترط نقل التراب من المكان بعد ذلك ، خلافا لمن قال به[2]

ووجه الاستدلال بذلك : أن النبي ﷺ لم يرد عنه فى هذا الحديث الأمر بنقل التراب ، وظاهر ذلك الاكتفاء بصب الماء ، فإنه لو وجب لأمر به ، ولو أمر به لذكر . وقد ورد فى حديث آخر ذكر الأمر بنقل التراب[3] من حديث سفيان بن عيينة ، ولكنه تكلم فيه

وأيضاً فلو كان نقل التراب واجباً فى التطهير لا كتنى به ، فإن الأمر بصب الماء حينئذ يكون زيادة تكليف وتعب ، من غير منفعة تعود إلى المقصود[4] ، وهو تطهير الأرض

---

(١) قوله « سبعة من أمثال البول » أقول : لا يتم - إن كان دليله هذا الحديث - إلا بمعرفة قدر بول الأعرابى وقدر ذلك الذنوب ، وإنه يحتاج فيه الى وحى وتنزيل

(٢) قوله « خلافاً لمن قال به » أقول : وهم الحنفية حيث قالوا : لا يطهر إلا بحفرها ، قال الحافظ : كذا أطلق النووى وغيره ، والمذكور فى كتب الحنفية التفصيل بين ما إذا كانت رخوة بحيث يتخللها الماء حتى يغمرها فهذه لا تحتاج الى حفر ، وبين ما إذا كانت صلبة فلا بد من حفرها وإلقاء التراب ، لأن الماء لم يعم أعلاها وأسلفها . واحتجوا عليه بحديث جاء من ثلاث طرق : أحدها عن ابن مسعود وأخرجه الطبرانى والطحاوى لكن إسناده ضعيف ، والآخران مرسلان ورواتهما ثقات ، وهو يلزم من يحتج بالمرسل مطلقاً ، وكذا من يحتج به إذا اعتضد ، وقد اعتضد هنا بالموصول

(٣) قوله « وقد ورد فى حديث آخر الأمر بنقل التراب » أقول : هو الحديث الذى أسلفناه آنفا والكلام فيه

(٤) قوله « من غير منفعة » أقول : وقد علم أن الشارع حكيم لا يأمر إلا بما فيه منفعة تعود الى المقصود ، وهو هنا التطهير ، وقد حصل بإزالة التراب

٢٧ — الحديث الخامس : عن أبي هريرةَ رضي الله عنه قال : سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول « الفِطرَةُ خَمسٌ[١] : الِختانُ ، والِاستِحدادُ ، وَقَصُّ الشَّارِبِ ، وَتَقلِيمُ الأَظفارِ ، وَنَتفُ الإِبِطِ »

قال أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي ـ المعروف بالقزاز ـ في كتاب تفسير غريب صحيح البخاري : « الفطرة » تتصرف في كلام العرب على وجوه أذكرها[٢] لتردّ هذا إلى أولاها به . فأحدها[٣] فطرة الخلق ، فطره : أنشأه . والله فاطر السموات والأرض ، أي خالقهما . و « الفطرة »[٤] الجبلة التي خلق الله الناس عليها ،

الحديث الخامس (١) قال « خمس من الفطرة » أقول : اعلم أنه ثبت في البخاري من حديث ابن عمر مرفوعاً « من الفطرة : حلق العانة ، وتقليم الأظفار ، وقص الشارب » فاقتصر على ثلاث . وأخرجه الإسماعيلي بلفظ « ثلاث من الفطرة » ، وعند مسلم من حديث عائشة « عشر من الفطرة » فذكر الخمس التي في حديث الباب إلا الختان ، وزاد إعفاء اللحيـة والسواك والاستنشاق وغسل البراجم والاستنجاء ، وقال في آخره : إن الراوي نسي العاشرة ، إلا أن تكون المضمضة . واختلف الرواة في عد خصال الفطرة ، حتى بلغ المرفوع منها اليه صلى الله عليه وآله وسلم خمس عشرة خصلة . واختلف في نكتة التعبير عنها بالخمس مع أنها أكثر ، فقيل : ليعلم أن مفهوم العدد ليس بحجة ، وقيل : بل كان أعلم صلى الله عليه وآله وسلم أولا بالخمس ، ثم أعلم بالزيادة . وقيل : الاختلاف في ذلك بحسب المقام ، فذكر في كل موضع اللائق بالمخاطبين . وقيل : أريد بالحصر المبالغة لتأكيد أمر الخمس المذكورة

(٢) قوله « على وجوه أذكرها » أقول : هي أربعة

(٣) قوله « فأحدها » أقول : لم يأت له بمزواج من ثانيها وثالثها ورابعها ، إلا أنه أتى بها بعبارة أخرى

(٤) قوله « والفطرة » . أقول : هو ثاني معانيها . والجبـلة بالكسر والتشديد

وجبلهم على فعلها . وفى الحديث « كل مولود يولد على الفطرة »[1] قال قوم من أهل اللغة[2] : فطرة الله التى فطر الناس عليها ، أى خلقه لهم . وقيل : معنى قوله « على

الخليقة والغريزة والطبيعة ، وجبله الله على كذا فطره الله عليه ، وشىء جبلى منسوب الى الجبلة كما يقال طبيعى أى ذاتى ينفعل عن تدبير الجبلة فى البدن بإذن باريها

(١) قوله « وفى الحديث كل مولود » . أقول : هو حديث أخرجه أبو يعلى والطبرانى فى الكبير والبيهقى عن الأسود بن سريع بلفظ « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه »

(٢) قوله « قال قوم من أهل اللغة » أقول : هو تأييد لكون الفطرة الجبلة ، فانه فسرها بقوله : أى خلقهم عليها ، كما فسر الجبلة بقوله : التى خلق الله الناس عليها ، فليس هذا بقول مغاير لما قبله ، وهو تفسير لآية الروم ، قال جار الله الزمخشرى : الفطرة الخلقة ، ألا ترى الى قوله ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الاسلام غير آبين عنه ولا منكرين له لكونه [1] للعقل موافقاً للنظر الصحيح ، حتى لو تُركوا لما اختاروا ديناً عليه آخر ، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل عبادى خلقتهم حنفاء ، فاجتالهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركونى غيرى » وقوله « كل مولود على الفطرة » الحديث انتهى . وهذا المعنى الذى فسر به الآية جار الله الزمخشرى هو الذى أشار اليه الشارح بقوله : وقيل معنى قوله على الفطرة على الإقرار بالله الذى كان أقر به لما خرج من ظهر آدم . وهذا ثالث معانى الفطرة المشار اليه بقوله على الإقرار بالله بقيل وأنها بمعنى الإقرار ، وهذا إشارة الى ما ورد من الأحاديث النبوية المتكاثرة أن الله أخرج من ظهر آدم جميع ذريته منهم كاللؤلؤ ومنهم سود ـ وهم أصحاب اليمين وأصحاب الشمال ـ ثم أخذ عليهم الميثاق بقوله ﴿ ألست بربكم قالوا بلى ﴾ فأقروا بأنه ربهم . وخلط بعضهم فى بعض . والروايات مستوفاة فى الدر المنثور[2] فى أواخر سورة الأعراف ، والمعنى أن كل

---

(١) كذا ، ولعله : موافقا

(٢) الدر المنثور فى تفسير القرآن بالمأثور للجلال السيوطى

الفطرة ، أى على الإقرار بالله الذى كان أقر به لما أخرجه من ظهر آدم .
و « الفطرة » زكاة الفطر [1]

وأولى الوجوه بما ذكرنا [2] : أن تكون الفطرة ما جبل الله الخلق عليه . وجبل طباعهم على فعله . وهى كراهة ما فى جسده مما هو ليس من زينته

وقد قال غير القزاز : الفطرة هى السنة [3]

مولود يولد على ذلك الإقرار . وهذا اختيار من اثبت عالم الذر وعلم أهل الحديث ، أو على القبول للتوحيد ودين الاسلام لأن العقل يدعو اليه ، وهذا على رأى من لم يثبته وهو الزمخشرى ومن تبعه ، وقول الشارح أقر به أى بقوله ﴿ ألست بربكم ﴾ وتوحيد الضمير لأنه تفسير لكل مولود . واعلم أنه رجح فى تفسير الآية والحديث ما أشار اليه جار الله الزمخشرى وأفاده هذا القول من كلام الشارح بما قبل الآية من قوله ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله ﴾ وبما فى آخرها كما ذكره جار الله الزمخشرى وبآخر حديث « كل مولود يولد » من قوله « فأبواه يهودانه » ، وأما فى حديث الباب فيأتى ما هو الأرجح فى تفسير الفطرة

(١) قوله « والفطرة زكاة الفطر » . أقول : هذا رابع المعانى للفطرة ، إلا أنه لا يخفى أن الأظهر أنه معنى شرعى لم يوجد إلا بعد فرض زكاة الفطر ، فليس بلغوى كما قال ، فان العرب لم تكن تعرف ذلك ، فلا يحسن عده من معانى الفطرة لغة . نعم فى القاموس : والفطرة صدقة الفطر انتهى . فعدها من المعانى اللغوية ، ولكنه قد عرف خلطه للعرفية باللغوية ، وما أظن هذا إلا من ذلك ، وقد نبه العلماء على كثير من هذا وقع له ، كما وقع له خلط الحقائق بالمجازات

(٢) قوله « وأولى الوجوه بما ذكرنا » أقول : هذا بيان لرد الفطرة فى الحديث إلى أولى الوجوه بتفسيرها ، وهو المعنى الثانى من الوجوه ، والمعنى : خمس مما جبل العباد على كراهة بقائه فى الجسد مما ليس بزينة له

(٣) قوله « وقال [غير القزاز [1]] الفطرة هى السنة » أقول : قال الخطابى : ذهب

---

(١) كان بياضا بالأصل ، وأكمل من الشرح

واعلم أن قوله فى هذه الرواية « الفطرة خمس » وقد ورد فى رواية أخرى[1] « خمس من الفطرة » وبين اللفظين تفاوت ظاهر[2] . فإن الأول ظاهره الحصر ، كما يقال : العالم فى البلد زيد ، إلا أن الحصر فى مثل هذا تارة يكون حقيقياً . وتارة يكون مجازياً . والحقيقى مثاله ما ذكرناه ، من قولنا : العالم فى البلد زيد ، إذا لم يكن

أكثر العلماء الى أن المراد بالفطرة هنا السنة ، وكذا قال غيره ، قالوا : والمعنى أنها من سنن الأنبياء ، واستشكل ابن الصلاح ما ذكر الخطابى وقال : معنى الفطرة بعيد عن معنى السنة ، لكن لعل المراد أنه على حذف مضاف ، أى سنة الفطرة . وتعقبه النووى بأن الذى ذكره الخطابى هو الصواب ، فان فى صحيح البخارى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « من السنة قص الشارب ونتف الإبط وتقليم الأظفار » وأصح ما فسر به الحديث ما جاء فى رواية أخرى لا سيما فى البخارى ، قال الحافظ ابن حجر وقد تبعه شيخنا ابن الملقن : ولم أر الذى قاله فى شىء من نسخ البخارى ، بل الذى فيه من حديث ابن عمر بلفظ الفطرة ، وكذا من حديث أبى هريرة . نعم وقع التعبير بالسنة موضع الفطرة فى حديث عائشة عند أبى عوانة . انتهى . قلت : وقوعه فى رواية يونس بذلك التفسير الذى قاله الخطابى ، وقالت طائفة : المراد بالفطرة فى حديث الباب الدين ، وبه جزم أبو نعيم فى المستخرج ، وبه جزم الماوردى والشيخ أبو اسحق

(١) قوله « فى رواية أخرى » أقول : هى فى البخارى فى هذا الحديث من رواية أبى هريرة بلفظ « الفطرة خمس » أو « خمس من الفطرة » ومثله فى مسلم وأبى داود ، وقال الحافظ ابن حجر : إن الشك من سفيان

(٢) قوله « وبين اللفظتين تفاوت ظاهر » أقول : قد بينه الشارح بقوله « فان الأول ظاهره الحصر » فان الفاء تعليل للحكم بالتفاوت ، وتمام الكلام : والثانى ظاهر فى عدم الحصر لورود حرف التبعيض فيه ، وتقدم تفسير الحصر فى شرح أول حديث الكتاب ، ويقال له القصر أيضاً ، وللقصر طرق : أحدها تعريف المسند اليه كما هنا ، وقد زاده وضوحاً بالمثال لأنه يتبادر عند سماعه أنه لا عالم فى البلد سوى

فيها غيره . ومن المجاز « الدين النصيحة »[1] كأنه بولغ فى النصيحة إلى أن جعل الدين إياها . وإن كان فى الدين خصال أخرى غيرها . وإذا ثبت فى الرواية الأخرى عدم الحصر[2] ـ أعنى قوله عليه السلام « خمس من الفطرة » ـ وجب إزالة هذه الرواية عن ظاهرها المقتضى للحصر . وقد ورد فى بعض الروايات الصحيحة أيضاً « عشر من الفطرة »[3] وذلك أصـــــــرح فى

زيد ، وقد قدمنا لك فى الحاشية بيان انقسام الحصر الحقيقى وغيره فى الكلام على أول حديث ، وطولنا هنالك بما يغنى عن الإعادة ، ومراده بالحصر المجازى هو الإضافى

(١) قوله « ومن المجاز الدين النصيحة » أقول : هذا إشارة إلى ما أخرجه البخارى فى تاريخه من حديث ثوبان ، والبزار من حديث ابن عمر بهذا اللفظ من غير زيادة ، وأخرجه غيرهما بلفظ فيه زيادة ، وقوله « كأنه بولغ فى النصيحة » إبانة لعلاقة المجاز وأنها استعارة تبعية ، لانه شبه غير الحقيقى بالحقيقى فأطلق عليه أداته ، ويحتمل أن يكون مجازاً مرسلا من إطلاق أداة المطلق وهو القصر الحقيقى على المقيد وهو الإضافى ، فهذه إشارة الى المصحح

(٢) قوله « واذا ثبت فى الرواية الأخرى عدم الحصر الخ » أقول : هذا إشارة الى المرجح ، لأنه يقال : الأصل الحقيقة ، وإنه ليس الفطرة إلا هذه الخمس ، فلماذا حملت الحديث على المجازى ؟ فأبان أنه لما ثبت هذا الحديث بلفظ لا يفيد الحصر تعين إخراج هذه المفيدة للحصر الحقيقى عن ظاهرها لتطابق اللفظ الآخر ، إذ هو كلام متكلم واحد ، فلا بد من مطابقة لفظيه وتنزيلهما على معنى واحد . وقد يقال : التصرف فى اللفظ الظاهر فى الحصر الحقيقى بأخراجه عن ظاهره فتعين إخراجه ، ولا يقال زيادة من عدل فيجب قبولها ، لأنه معارض بأن التبعيض زيادة أيضاً من عدل فيجب قبولها ، واذا تعارض المرجحان اطرحا ورجع الى غيرهما ، ولأن هنا ما هو أصرح من ذلك وهو ثبوت الرواية بلفظ « عشر من الفطرة » كما يشير اليه الشارح

(٣) قوله « وقد ذكر فى بعض الروايات الصحيحة أيضاً عشر من الفطرة »

عدم الحصر[1] ، وأنص على ذلك

و « الختان » ما ينتهى إليه القطع[2] من الصبي والجارية . يقال : ختن الصبي يختنه ويختنه - بكسر التاء وضمها - ختناً بإسكان التاء

و « الاستحداد » استفعـــــــــــــــــــــــال[3] ،

أقول : أخرجها مسلم ، وقوله أيضاً أى كما أنه قد ورد فى بعض الروايات الصحيحة « خمس من الفطرة »

(١) قوله « وذلك أصرح فى عدم الحصر » أقول : ورود الرواية بلفظ « عشر من الفطرة » أصرح فى عدم الحصر من رواية خمس من الفطرة ، لأن هـذه الرواية اشتملت على لفظين يفيدان عدم الحصر فى الخمس : لفظ « عشر » ولفـظ « من » التبعيضية ، وفى الآخر الأخرى منهما لا غير[1] بل وأفادت هذه عدم الانحصار فى العشر . وقوله « وأنص فى ذلك » لأن لفظ عشر نص فى الزيادة على خمس بخلاف لفظ من فى قوله خمس من الفطرة فانه قد يقال إنها ليست بتبعيضية

(٢) قوله « والختان ما ينتهى اليه القطع » أقول : الختان بكسر المعجمة وتخفيف المثناة من فوق مصدر ختنه ، ويطلق على فعل الخاتن وعلى موضع الختان ، وبه فسره الشارح هنا ، ومنه حديث عائشة « إذا التقى الختانان » ، والأقرب تفسيره هنا بالمصدر كنظائره من قص الشارب ونتف الإبط ، فانها ظاهرة فيه ، فانه لا ملائمة بين الفطرة وبين تفسيره بالذى ينتهى اليه القطع . وقوله « من الصبي » حمل على الأغلب ، وإلا فقد يكون من المكلف . ويسمى الختان إعذارا بذال معجمة ، وقيـل يختص بختان الرجل ، وختان المرأة يسمى خفضاً بخاء وضاد معجمتين بينهما فاء . وقال أبو شامة : كلام أهل[2] يقضى بتسمية الكل إعذارا ، والخفض مختص بالأنثى

(٣) قوله « والاستحداد استفعال » أقول : هو من استحد إذا طلب الحديد ،

---

(١) كذا   (٢) ساقط ولعله اللغة

من الحديد(١) . وهو إزالة شعر العانة بالحديد(٢) . فأما إزالته بغير ذلك كالنتف

إذ الأصل فى صيغة استفعل أنها للطلب ، والمراد بالحديد الموس بقرينة السياق ، وتفسيره بازالة شعر العانة تفسير باللازم من المادة مع معونة المقام ، وقد وقع التعبير عن ذلك فى رواية النسائى عن أبى هريرة بحلق العانة ، ومثله فى حديث عائشة وأنس عند مسلم فقد تصرف الرواة فى هذه اللفظة . وقول الحافظ ابن حجر بأن بعض الرواة تصرف فى لفظ حلق العانة بابدالها بالاستحداد دعوى لك أن تقبلها وتقول التصرف بابدال الاستحداد بالحلق ، فانه ليس الحكم لاحدهما بالإبدال بأولى من الآخر ، إلا ان يقال : تعدد الرواة بلفظ الحلق قضى بأنه اللفظ النبوى ، وأن التعبير بالاستحداد تصرف فيه ، إلا أنه قد يعارض بأن لفظ الاستحداد ثابت فى البخارى ، وهو مقدم على ما فى غيره ، ويؤيده أنه قد ثبت فى أحاديث القدوم من السفر « حتى تستحد المغيبة »

(١) قوله « من الحديد » أقول : أى مأخوذ من الحديد ، وليس أخذه منه على حد أخذ استضرب من الضرب ، لأن الحديد ليس اسم(١) حدث بل حكم بأخذه منه لأن أصوله أصوله ومعناه موجود فى معناه

(٢) قوله « أى إزالة شعر العانة بالحديد » أقول : قال الشارح المحقق : قال أهل اللغة العانة الشعر النابت على الفرج ، وقيل هو منبت الشعر ، قال : وهو المراد فى الخبر ، هكذا نقله عن الحافظ ابن حجر ، وقال النووى : العانة الشعر الذى فوق ذكر الرجل وحواليه وكذلك الشعر الذى حوالى فرج المرأة . ونقل عن أبى العباس ابن سريج أنه الشعر النابت حول حلقة الدبر ، فتحصل من هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والدبر وحولها . قال ابن العربى : شعر العانة أولى الشعور بالإزالة لأنه يتكشف فيه الوسخ ، بخلاف شعر الابط ، وأما حلق ما حول الدبر فلا يشرع ، وكذا قال الفاكهانى أنه لا يجوز ، ولم يذكر للمنع مستنداً . قال أبو أسامة : يستحب

(١) ليس باسم

وبالنورة[1] فهو محصل للمقصود[2] ، لكن السنة والأولى الأول[3] الذى دل عليه

إماطة الشعر عن الدبر ، بل هو من باب أولى ، خوف أن يعلق شيء من الغائط فلما يزيله المستنجى إلا بالماء ، ولا يتمكن من إزالته بالاستجمار . قال الحافظ ابن حجر : والذي استدل به قوى ، بل ربما تصور الوجوب فى حق من تعين ذلك فى حقه ، كمن لم يجد من الماء إلا القليل وأمكنه أن لو حلق الشعر أن لا يعلق به شيء من الغائط يحتاج معه الى غسله وليس معه ماء زائد على قدر الاستنجاء . قال ابن دقيق العيد : كان الذى ذهب الى حلق ما حول الدبر ذكره بطريق القياس

(١) قوله « كالتنوُّر والنتف » أقول : أتى بالكاف ليدخل القص ، وقد سئل أحمد عن أخذ العانة بالمقراض فقال : أرجو أن يجزئ . قيل : فالنتف ؟ قال : وهل يقوى على هذا أحد ؟

(٢) قوله « وهو محصل المقصود » أقول : أى غير الاستحداد يحصل به المقصود وهو إزالة الشعر ، أما التنوُّر ففيه حديث عن أم سلمة بلفظ « كان اذا اطلى بالنورة ولى عانته وفرجه بيده » أخرجه ابن ماجه والبيهقى ورجاله ثقات ، إلا أنه أعل بالإرسال . وكذا أخرجه ابن سعد . ومثله حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتنور ، وإذا كثر شعره حلقه . قال الحافظ ابن حجر : سنده ضعيف جداً

(٣) قوله « لكن السنة والأولى الأول » أقول : أى إزالتـــه بالاستحداد ، وظاهره أنه السنة والأولى فى حق الرجل والمرأة ، وهو الموافق لما نقله الحافظ ابن حجر فى الفتح عن الشارح فانه قال : قال ابن دقيق العيد : إن بعضهم مال الى ترجيح الحلق فى حق المرأة ، لأن النتف يرخى المحل . ويؤيده ما قال النووى وغيره : إن السنة الحلق بالموسى لشعر العانة فى حق المرأة والرجل ، وقد ثبت فى الصحيح عن جابر فى النهى عن طروق النساء ليلا حتى تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة . ونقل الحافظ عن النووى خلاف هذا وأن الأولى فى حق المرأة النتف . واستشكل بأن فيه إضرارا على المرأة بالألم وعلى الزوج باسترخاء المحل ، فإن النتف يرخى المحل باتفاق

لفظ الحديث[1] . فإن « الاستحداد » استفعال من الحديد

و « قص الشارب »[2] مطلق ، يطلق على إحفائه [3] ، وعلى ما دون ذلك . واستحب بعض العلماء إزالة ما زاد على الشفة [4] . وفسروا به قوله ﷺ « وأحفوا الشوارب[5] » وقـــــــوم

الأطباء ، ولكن قال ابن العربى : اذا كانت شابة فالنتف فى حقها أولى لأنه يربو مكان النتف ، وان كانت كهلا فالأولى فى حقها الحلق لأن النتف يرخى المحل

(١) قوله « الذى دل عليه لفظ الحديث » أقول : وبه تعلم أن ما قيل من أولوية النتف فى حق المرأة والتعليل بتلك العلل إيثار لغير النص عليه

(٢) قوله « قص الشارب » أقول : فى فتح البارى أصل القص تتبع الأثر ، وقيده ابن السيد فى المحكم بالليل . والقص أيضاً إيراد الخبر على من لم يحضره . ويطلق أيضاً على قطع شىء عن شىء بآلة مخصوصة . والمراد به هنا قطع الشعر النابت على الشفة العليا من غير استئصال . انتهى . ولا يخفى أن قوله « من غير استئصال » لو كان من مفهومه لغة لما اختلف فيه

(٣) قوله « يطلق على إحفائه على ما دون ذلك » أقول : الإحفاء بالحاء المهملة والفاء من أحفى شاربه رباعياً ومن حفى ثلاثياً . واختلفت فيه الأقوال كما أشار اليه الشارح فقيل : هو أن لا يبقى منه شىء ، ونقل عن أهل اللغة أن الإحفا الاستئصال . وقول الشارح « وعلى ما دون ذلك » يشعر بهذا

(٤) قوله « واستحب بعض العلماء إزالة ما زاد على الشفة » أقول : والبعض الذى أشار اليه الشارح هو مالك . قال ابن القيم عنه إنه قال : إحفاء الشارب عندى مثلة . والمراد بالحديث المبالغة فى أخذ الشارب حتى يبدو حرف الشفه . وقال القرطبى : قص الشارب أن يأخذ ما على الشفة بحيث لا يؤذى الآكل ولا يجتمع فيه الوسخ . قال : والجز والإحفاء هو القص المذكور وليس بالاستئصال

(٥) قوله « وفسروا به قوله : احفوا الشارب » أقول : أخرجهما الشيخان وهى

يرون إنهاكها[1] ، وزوال شعرها . ويفسرون به الإحفاء . فإن اللفظ يدل على الاستقصاء . ومنه : إحفاء المسألة[2] . وقد ورد فى بعض الروايات « أنهكوا الشوارب » والأصل[3] فى قص الشوارب وإحفائها وجهان . أحدهما : مخالفة زى

بهمزة قطع وهمزة وصل كما سلف ، وعند مسلم من حديث أبى هريرة بلفظ « جزوا الشوارب » بالجيم والزاى المثقلة وهو قص الشارب الى أن يبلغ الجلد . قال النووى : المختار فى قص الشارب أن يحفوه حتى يبدو طرف الشفة ، ولا يحلقه من أصله . وأما رواية « احفوا » فمعناها أزيلوا ما طال على طرف الشفة

(١) قوله « وقوم يرون إنهاكها » أقول : الإنهاك المبالغة فى الإزالة . والحديث بلفظ « أنهكوا الشوارب » أخرجه البخارى . وعليه يدل قول عمرو بن أبى سلمة عن أبيه رأيت ابن عمر يحفى شاربه حتى لا يترك منه شيئاً . وقال الطحاوى : إنه[1] كالمزنى والربيع أصحاب الشافعى يحفونه . قال : وما أظنهم أخذوا ذلك إلا عنه . وقال الأثرم : كان أحمد يحفى شاربه إحفاء شديداً

(٢) قوله « ومنه إحفاء المسألة » أقول : هو إشارة الى الحديث الصحيح « حتى أحفوه بالمسألة » أى استقصوا فى الطلب منه صلى الله عليه وآله وسلم . واعلم أنه ترك الشارح المحقق قولا ثالثا فى المسألة وهو التخيير . قال الطبرى : دلت السنة على الأمرين ، فان القص يدل على أخذ البعض ، والإحفاء يدل على أخذ الكل ، وكلاهما ثابت فيتخير ما شاء . قال الحافظ ابن حجر : يرجح قول الطبرى ثبوت الأمرين معا فى الأحاديث المرفوعة . انتهى . قلت : أما ابن عبد البر فقال : الإحفاء محتمل لأخذ الكل ، والقص مفسر للمراد ، ، ' ، ر مقدم على المجمل . انتهى . قلت : وهو ترجيح منه لمذهب مالك إلا أن قوله إن الاحفاء محتمل لأخذ الكل » عبارة غير جيدة ، إذ هو فى أخذ الكل ظاهر

(٣) قوله « والأصل » أقول : أو الحكمة التى شرع لها قص الشارب

---

(١) كذا الاصل . ولعله : كان أصحاب الشافعى كالمزنى والربيع يحفونه

الأعاجم . وقد وردت هذه العلة منصوصة فى الصحيح[1] ، حيث قال « خالفوا المجوس » والثانى : أن زوالها عن مدخل الطعام والشراب أبلغ فى النظافة ، وأنزه من وضر الطعام[2]

---

(١) قوله « منصوصة فى الصحيح » أقول : هو فى الصحيحين ، وتمامه « ووفروا اللحى » أخرجاه من حديث ابن عمر . واعلم أنه أبدى ابن العربى فائدة ثالثة فقال : إن لتخفيف الشارب معنى لطيفاً ، فان الماء النازل من الانف يتلبد به الشعر لما فيه من اللزوجة فيتعسر تنقيته عند الغسل ، وهو باب حاسة شريفة وهو الشم ، فشرع تخفيفه لتتميم الجمال والتنقية . ثم اعلم أن الشارح ما تعرض هنا لحكم قص الشارب وان كانت فى عبارته إشارة الى أنه الندب ، ونقل الحافظ عن الشارح أنه قال : لا أعلم أحداً قال بوجوب قص الشارب من حيث هو ، واحترز به عن وجوبه لعارض حيث يتعين كما تقدمت الإشارة اليه من كلام ابن العربى ، قال : وكانه لم يقف على كلام ابن حزم فى ذلك فانه صرح بالوجوب فى ذلك وفى اعفاء اللحية . انتهى . قلت : وابن حزم كانه يوجبه للأمر الوارد بلفظ « احفوا الشوارب » لا لحديث الباب ، اذ لفظ الفطرة لا يفيده

(٢) قوله « من وضر الطعام » أقول : بفتح الواو والضاد المعجمة والراء : وسخ الدسم واللبن . واعلم أنه نقل الحافظ ابن حجر فى الفتح عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا ينهكون شواربهم بالحلق . ثم قال : إن كل ما نقل يحتمل أن يراد به استئصال جميع الشعر النابت على الشفة العليا ، ويحتمل أن يراد استئصال ما يلاقى حمرة الشفة من أعلاها ولا يستوعب بقيتها ، نظراً الى المعنى فى مشروعية ذلك وهو مخالفة المجوس ، وإلا من التشويش على الآكل وبقاء زهومة المأكول فيه ، وكل ذلك يحصل بما ذكرنا ، وهو الذى يجمع متفرق الأخبار الواردة فى ذلك ، وبذلك جزم الداودى وهو مقتضى تصرف البخارى

و « تقليم الأظفار »[1] ، قطع ما طال عن اللحم منها . يقال : قلم أظفاره تقليما . والمعروف فيه التشديد ، كما قلنا . والقلامة : ما يقطع من الظفر . وفى ذلك معنيان[2] . أحدهما : تحسين الهيئة والزينة ، وإزالة القباحة من طول الأظفار . والثانى : أنه أقرب إلى تحصيل الطهارة الشرعية على أكمل الوجوه ، لما عساه يحصل تحتها من الوسخ المانع من وصول الماء إلى البشرة . وهذا على قسمين . أحدهما : أن لا يخرج طولها عن العادة خروجاً بينا . وهذا الذى أشرنا إلى أنه أقرب إلى تحصيل الطهارة الشرعية على أكمل الوجوه ، فإنه إذا لم يخرج طولها عن العادة يعفى عما يتعلق بها من يسير الوسخ[3] ، وأما إذا زاد على المعتاد : فما يتعلق بها من الأوساخ مانع من حصول الطهـــــــارة[4] .

---

(١) قوله « تقليم الأظفار » أقول : هو تفعيل من القلم وهو القطع ، ووقع فى حديث ابن عمر قص الأظفار كما فى حديث البخارى . والأظفار جمع ظفر بضم الظاء والفاء وسكونها أى الفاء ، وحكى كسر أوله

(٢) قوله « وفى ذلك معنيان » أقول : أى فى حكمة شرعيــــة تقليم الأظفار وجهان : تحسين الهيئة وهو مدعوّ اليه شرعاً ، وقد ذكروا أنه يتعلق بهذه الخصال فوائد دينية ودنيوية ، منها تحسين الهيئة ، وتنظيف البدن جملة وتفصيلا ، والاحتياط للطهارة ، والاحسان فى المخالط والمقارن بكف ما يتأذى من رائحة كريهة ، ومخالفة شعار الكفار ، وامتثال أمر الشارع . كذا ذكـره الحافظ ابن حجر ، وفى عد الامتثال من فوائد الأمر بخصال الفطرة تأمل

(٣) قوله « يعفى عما يتعلق به من يسير الوسخ » أقول : لأصحاب الشافعى فيـه وجهان : أحدهما لا يصح ، قطع به المتولى ، وقطع الغزالى فى الإحياء بأنه يعفى عن مثل ذلك ، واحتج بأن غالب الأعراب لا يتعاهدون ذلك ، ولم يرو فى شىء من الآثار أمرهم باعادة الصلاة

(٤) قوله « فيما يتعلق به من الأوساخ مانع من حصول الطهـارة » . أقول : قال الحافظ ابن حجر : قد تعلق بالظفر إذا طال النجاسة كمن استنجى بالماء ولم يعن بغسله

وقد ورد فى بعض الأحاديث الإشارة إلى هذا المعنى(١)

فيكون اذ صلى حاملا للنجاسة

(١) قوله « وقد ورد فى بعض الأحاديث الإشارة الى هذا المعنى » أقول : كأنه يشير الى ما أخرجه البيهقى فى الشعب من طريق قيس بن أبى حازم قال : صلى صلى الله عليه وآله وسلم صلاة فأوهم فيها ، فسئل « فقال مالى لا أوهم ورُفغ أحدكم بين ظفره وأنملته » ، رجاله ثقات مع إرساله ، وقد وصله الطبرانى من وجه آخر . والرفغ بضم الراء وفتحها وسكون الفاء بعدها غين معجمة يجمع على أرفاغ وهى مغابن الجسد كالإبط وما بين الأذنين والفخذين وكل موضع يجتمع فيه الوسخ ، فهو من تسمية الشىء باسم ما جاوره ، والتقدير وسخ رفغ أحدكم

فائدة : لم يثبت فى ترتيب الأصابع عند القص شىء من الأحاديث ، وجزم النووى بأنه يستحب البداءة بمسبحة اليمنى ثم الوسطى ثم الخنصر ثم البنصر ثم الإبهام ، وفى اليسرى بأبهامها الى الخنصر(١) ولم يذكر للاستحباب مستنداً بل قال : وأما الحديث الذى ذكره الغزالى فلا أصل له . وقال ابن دقيق العيد : الهيئة التى ذكرها الغزالى ومن تبعه كل ذلك لا أصل له ، وإحداث الاستحباب لما لا دليل عليه قبيح بالعالم عندى ، ولو تخيل متخيل أن البداءة بمسبحة اليمنى لشرفها فبقية الهيئة لا يتخيل فيها ذلك . نعم البداءة بيمنى اليدين ويمنى الرجلين له أصل ، وهو كان يعجبه التيمن . قال : ويحتاج من ادعى استحباب تقديم اليد فى القص على الرجل الى دليل ، فان الإطلاق يأتى بذلك . قال الحافظ ابن حجر : يمكن أن يؤخذ بالقياس على الوضوء والجامع التنظيف

فائدة ثانيـة : ولم يثبت حديث فى قصها فى يوم معين إلا ما أخرجه البيهقى فى مرسل أبى جعفر الباقر قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستحب أن

---

(١) وقد ذكر الفقهاء لقصها لفظتين ، ولا أدرى ما هو المستند ، وهى خواسب ، أو خسب

و « نتف الإبط »[1] إزالة ما نبت عليه من الشعر بهذا الوجه ، أعنى النتف . وقد يقوم مقامه ما يؤدى إلى المقصود ، إلا أن استعمال ما دلت عليه السنة أولى

وقد فرق لفظ الحديث بين إزالة شعر العانة وإزالة شعر الإبط . فذكر فى الأول « الاستحداد » وفى الثانى « النتف » وذلك مما يدل على رعاية هاتين الهيئتين فى محلهما .

يؤخذ من أظفاره وشاربه يوم الجمعة ، وله شاهد موصول عن أبى هريرة لكن سنده ضعيف أخرجه البيهقى أيضاً فى الشعب[1]

فائدة ثالثة : أخرج مسلم من حديث أنس « وُقت لنا فى قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين يوماً » كذا بلفظ الفعل المجهول ، وأخرجه أصحاب السنن بلفظ « وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . قال القرطبى فى المفهم : ذكر الأربعين تحديداً لكثر المدة ، ولا يمنع تفقد ذلك من الجمعة الى الجمعة ، والضابط فى ذلك الاحتياج

فائدة رابعة : فى سؤالات مهنا لأحمد بن حنبل : قلت له إذا أخذ من شعره وأظفاره أيدفنه أم يلقيه ؟ قال : يدفنه . قلت : بلغك فيه شىء ؟ قال : كان ابن عمر يفعله . وروى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بدفن الشعر والأظفار وقال : لا يلعبا[2] به سحرة بنى آدم ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحديث أخرجه البيهقى من حديث وائل بن حجر نحوه ، واستحب أصحابنا دفنه لكونه جزءاً من الآدمى

(١) قوله « ونتف الإبط » أقول : فى صحيح البخارى روايتان إحداهما بالإفراد والأخرى بالجمع ، والإبط بكسر الهمزة والموحدة وسكونها وهو المشهور يذكر ويؤنث

---

(١) ورد أن من قلم أظفاره يوم الجمعة لم تمسه فاقة . وهو ضعيف جداً

(٢) كذا ولعل الصواب : لا يلعب بهما أو بها سحرة الخ

ولعل السبب فيه [1] أن الشعر بحلقه يقوى أصله ، ويغلظ جرمه . ولهـذا يصف الأطباء تكرار حلق الشعر فى المواضع التى يراد قوته فيها . والإبط إذا قوى فيه الشعر وغلظ جرمه كان أفوح للرائحة الكريهة المؤذية لمن يقاربها ، فناسب أن يسن فيه النتف المضعف لأصله ، المقلل للرائحة الكريهة . وأما العانة : فلا يظهر فيها من الرائحة الكريهة ما يظهر فى الإبط . فزال المعـــنى المقتضى للنتف . ورُجِـع إلى الاستحداد . لأنه أيسر وأخف على الإنسان من غير معارض

وقد اختلف العلماء فى حكم الختان [2] . فمنهم من أوجبه ، وهو الشافعى [3] . ومنهم من جعله سنة . وهو مالك وأكثر أصحابه ، هذا فى الرجال وأما فى النساء فهو مكرمة على ما قالوا [4]

---

(١) قوله « ولعل السبب فيه » أقول : أى فى فرق الحديث للحكمين ، وهـذا الوجه مناسب ، وقد قال الشارح : إن هذا معنى مناسب ظاهر لا يهمل ، فانه مورد النص ، واذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصودا فى الحكم فلا يترك

(٢) قوله « وقد اختلف العلماء فى الختان » أقول : بعد الفراغ من تحقيق الخمس أخذ فى بيان دليل حكم بعضها وهو الختان ، ولم يتكلم على دليل حكم غيره مع إشارته الى الحكم فيها وأنه الاستحباب . وقد ذهب الى وجوب الخمس كلها القاضى أبو بكر ابن العربى فقال : والذى عندى أن الخصال الخمس المذكورة فى هـذا الحديث كلها واجبة ، فان المرء لو تركها لم تبق صورته على صورة الآدميين فكيف من جملة المسلمين ، كذا قال فى شرح الموطأ ، واستغربه الحافظ ابن حجر

(٣) قوله « وهو الشافعى » أقول : وجمهور أصحابه . وقال بوجوبه أحمد وبعض الحنفية ، وقال بوجوبه من التابعين عطاء حتى قال : لو أسلم الكبير لم يتم اسلامه حتى يختتن

(٤) قوله « هذا فى الرجال ، وأما فى النساء فهو مكرمة على ما قالوا » أقول : إن =

= القائل بالوجوب إنما قاله فى حق الرجال ، وأما فى حق النساء فليس بواجب[1] بل مكرمة ، وكأنه يشير بأنه مندوب ، وإلا فلفظ مكرمة لا يدل على حكم بخصوصه ، ولعله أيضا يشير الى ما أخرجه أحمد والبيهقى من حديث شداد بن أوس يرفعه : « الختان سنة فى حق الرجال ، مكرمة للنساء » وقد استدل به على عدم الوجوب فى حق الرجال ، وفيه ما يأتى قريباً على أنه حديث ضعيف ، لأن فيه حجاج بن أرطاة ولا يحتج به ، وله شواهد فيها ضعف . واعلم أنه قد استدل للوجوب بأدلة : الأول أن القلفة تحبس النجاسة فتمتنع صحة الصلاة كمن أمسك نجاسة بفيه . وتعقب بأن الفم فى حكم الطاهر بدليل أن موضع المأكول فيه لا يفطر به الصائم ، بخلاف داخل القلفة فانه فى حكم الباطن . قلت : فقد فسد القياس . الثانى حديث أبى داود عن جد عُثيم بن كثير أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له حين أسلم « ألق عنك شعر الكفر » مع ما تقرر من أن خطابه للواحد يشمل غيره ما لم يأت دليل الاختصاص ، وما تقرر من أن الأصل فى الأمر الوجوب ، وتعقب بضعف سند الحديث حتى قال ابن المنذر لا يثبت منه شىء . الثالث جواز كشف العورة من المختون ، مع أن الختان إنما شرع لمن بلغ أو شارف كما قال إمام الحرمين : لا يجب قبل البلوغ لأن الصبى ليس من أهل العبادة ، وجواز نظر الخاتن اليها ، وكلاهما حرام فلو لم يجب لم يبح ذلك . وتعقبه القاضى عياض فقال : كشف العورة مباح لمصلحة الجسم ، والنظر اليها مباح للمداواة ، وليس ذلك واجباً إجماعاً ، وإذا جاز فى المصلحة الدنيوية كان فى المصلحة الدينية أولى . الرابع أنه قطع عضو من البدن لاستحلف[2] من البدن تعبداً ، فيكون واجباً كقطع اليد فى السرقة . وتعقب بأن قطع اليد فى مقابل جرم عظيم فلا يتم القياس . الخامس قاله الماوردى ، وهو أن الختان إدخال ألم عظيم على النفس ، وهو

---

(١) قد قال الامام أحمد فى إحدى روايتيه بالوجوب فى حق النساء ، بدليل أن خاتنة النساء سألت النبى ﷺ فقال : « اخفضى ولا تنهكى ، فانه أحصن لهن وأدعى للودة بين الزوجين » أو كما قال

(٢) كذا . ولم يظهر المعنى

ومن فسر « الفطرة » بالسنة (١) فقد تعلق بهـــذا اللفظ فى كونه غير واجب لوجهين . أحدهما : أن السنة تذكر فى مقابلة الواجب . والثانى : أن قرائنه مستحبات

لا يشرع إلا فى إحدى ثلاث خصال : لمصلحة ، أو عقوبة ، أو وجوب . وقد انتفى الأولان فتعين الوجوب . وتعقب بأن فى الختان عدة مصالح كمزيد الطهارة والنظافة ، فان القلفة من المستقذرات عند العرب ، وقد كثر ذمهم الأقلف فى أشعارهم ، وكان للختان عندهم قدر وليمة ، وأقره الاسلام . السادس أنه من شعار الدين . وتعقب بأن شرائع الدين ليست كلها واجبة . السابع قال البيهقى : وأحسن الحجج حديث أبى هريرة فى الصحيحين مرفوعاً « اختتن ابراهيم وهو ابن ثمانين سنة » ، وقد قال تعالى ﴿ ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة إبراهيم ﴾ ، وصح عن ابن عباس أن الكلمات التى ابتلى بها إبراهيمَ ربُّه فأتمهن هى خصال الفطرة ومنهن الختان ، والابتلاء غالبا إنما يقع بما يكون واجبا . وتعقب بأنه لا يتم ما ذكر إلا بعد معرفة أن إبراهيم فعله على سبيل الوجوب ، فانه يجوز أنه فعله لكونه مندوباً فيحصل امتثال الأمر باتباعه على وفق ما فعل ، وقد قال تعالى فى حق نبيه ﴿ واتبعوه لعلكم تهتدون ﴾ ، وتقرر فى الأصول أن أفعاله بمجردها لا تدل على الوجوب ، فهذه قصارى أدلة أهل الإيجاب

(١) قوله « ومن فسر الفطرة بالسنة » أقول : أخذ فى الكلام على أدلة من قال إنه غير واجب ، وقد عرف آنفاً أنها قد وردت الرواية بلفظ السنة ، وورد أيضاً فى الحديث الآخر بلفظ سنة فى حق الرجال ، والتعلق بالاستدلال بهذا اللفظ من حيث انه يطلق فى مقابلة الواجب ، والحكم على أحد المتقابلين بحكم يقتضى نفيه عن مقابله ، فالحكم على الختان بأنه سنة يقتضى الحكم عليه بأنه غير واجب ، وهذا أول وجهى التعليق . والثانى أن قرائنه التى ضم اليها وشاركته فى الحكم غير واجبة فيكون غير واجب ، وإلا لكان الحكم بأن بعضها واجب وبعضها غير واجب تحكما ، وهذا ينهض على من يقول إنها غير واجبة

والاعتراض على الأول[1] : أن كون « السنة » فى مقابلة « الواجب » وضع اصطلاحى لأهل الفقه ، والوضع اللغوى غيره ، وهو الطريقة . ولم يثبت استمرار استعماله[2] فى هذا المعنى فى كلام صاحب الشرع صلوات الله عليه . وإذا لم يثبت استمراره فى كلامه ﷺ لم يتعين حمل لفظه عليه

والطريقة[3] التى يستعملها الخلافيون من أهل عصرنا وما قاربه ، أن يقال : إذا

---

(١) قوله « والاعتراض على الأول » أقول : إنه ما تم الاستدلال الأول إلا بدعوى أن السنة تقابل الواجب ، وهى دعوى مردودة بكون هذه المقابلة إنما هى فى اصطلاح الفقهاء ، وهو تواضع مستجد لهم ، وكلام الشارح وارد على الوضع اللغوى فلا يصح تفسيره بمعنى لم يكن موجوداً فى زمن تكلمه ، وإلا كان كلامه غير مفيد للمخاطبين به ، إذ يكون خطابا لهم بلفظ معلوم عن معنى مجهول لم تسبق لهم معرفته حتى يصرفوا اللفظ اليه ، وهذا التصرف ـ وهو حمل الألفاظ اللغوية على الاصطلاحات الحادثة ـ قد وقع لعدة من العلماء ، وقد أنكره بعض المتأخرين وعده من أبحاثه المسددة

(٢) قوله « استمرار استعماله » أقول : كان الأولى حذف استمرار لإيهامه أنه وقع الاستعمال للسنة بمعنى مقابل الواجب للشارع ، إلا أنه لم يستمر به استعماله وهو ينافى جزمه بأنه وضع اصطلاحى ، وكذا فى قوله « وإذا لم يثبت استمراره فى كلامه » وقوله « لم يتعين حمل لفظه عليه » يوهم أنه يجوز حمله عليه ، أو تردد بين حمله عليه وعلى المعنى اللغوى ، وعلى ما قررنا عبارته أولا كان الأولى أن يحذف لفظ الاستمرار ويقال عوض « لم يتعين » لم يصح . وقد يقال : إنه بنى هذه العبارة على إرخاء العنان وتسليم أنه وقع هذا الاستعمال فى لسان الشارع ، لكنه لم يستمر بحيث يكون هو المتبادر ، وإذا لم يستمر فلا يتعين الحمل عليه ، بل يكون الحمل على المعنى اللغوى الأصلى هو الأولى والمتبادر ، فلو حمل كلامه على هذا استقامت العبارة ، إلا أنه خلاف ظاهر كلامه أولا وآخراً

(٣) قوله « والطريقة » أقول : هذا دفع لما يقوله ان السنة فى الحديث فى مقابلة

ثبت استعماله فى هذا المعنى ، فيدعى أنه كان مستعملا قبل ذلك . لأنه لو كان الوضع غيره فيما سبق ، لزم أن يكون قد تغير إلى هذا الوضع . والأصل عدم تغيره

وهذا كلام طريف[1] ، وتصرف غريب ، قد يتبادر إلى إنكاره . ويقال : الأصل استمرار الوضع فى الزمن الماضى إلى هذا الزمان . أما أن يقال[2] : الأصل انعطاف الواقع فى هذا الزمان على الزمن الماضى ، فلا . لكن جوابه ما تقدم[3]

الواجب ، وذلك أنه قد ثبت استعمالها فى ذلك المعنى ، ويدعون أنه كان هذا المعنى ثابتاً فيما سبق من الأزمنة التى منها زمن تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذا اللفظ ، ويستدلون لهذه الدعوى بالتلازم بأنه لو كان المعنى الوضعى غير هذا المعنى الذى ثبت به الاستعمال لزم أن الوضع اللغوى قد تغير والأصل عدم التغير

(١) قوله « وهذا كلام طريف » أقول : كأن طرافته وغرابته أنه فى صورة الأدلة الصحيحة ، مع أنه بنى على تناسى حدوث هذا المعنى المدعى وزعم أنه معنى لغوى ، ومعلوم عند كل محصل أنه ليس كذلك ، ولذا يتحقق وقوع التبادر الى إنكاره وأن الأصل استمرار ما وقع فى الماضى

(٢) قوله « أما أن يقال » أقول : هذا دفع للتلازم الذى جعل دليل الدعوى بأنه إنما يتم لو قيل الأصل انعطاف الواقع فى زمن الاصطلاح ، وهذا لا يتم القول به لوضوح بطلانه ، وإلا لزم أن الشارع لم يتكلم بكلام لم يأت معناه إلا من بعد أعصار ، هذا تقرير تبادر الإنكار الى تلك الدعوى ودليلها ، إلا أن هذا التبادر بنى على ادعاء انعطاف المتأخر [1] من وضعه على الزمن الماضى ، وذلك لم يكن من مدعى ذلك القائل صريحاً ، والشارح لم يرتض هذا الذى تبادر اليه القائل بل رده وقرر كلام الخلافيين بما تسمعه قريباً

(٣) قوله « لكن جوابه » أقول : أى جواب ما قاله من تبادر الى إنكار ما قاله

---

(١) بياض بالأصل ولعله : الواقع

وهو أن يقال : هذا الوضع ثابت . فإن كان هو الذى وقع فى الزمان الماضى فهو المطلوب . وإن لم يكن ، فالواقع فى الزمان الماضى غيره حينئذ ، وقد تغير . والأصل عدم التغير لما وقع فى الزمن الماضى . فعاد الأمر إلى أن الأصل استصحاب الحال فى الزمن الماضى . وهذا ـ وإن كان طريفاً ، كما ذكرناه(١) ـ إلا أنه طريق جدل(٢)

الخلافيون ، وزعم أنهم يقولون : الأصل انعطاف الواقع فى هـذا الزمن على الزمن الماضى ما تقدم من تقريره عنهم ، وهو أنه قد ثبت هذا الوضع السنة الذى هو مقابل للوجوب ، فان كان هو الواقع فى الزمن الماضى الذى من أجزائه زمن تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الحديث فهو المطلوب لنا لأنه صدق اللفظ عليه وهو المدعى ، وإن لم يكن هذا هو الواقع فى الزمن الماضى بل الواقع فيه غيره ـ وقد تغير والأصل عدم التغير للواقع فى الماضى ـ فرجع الأمر فى الاستدلال الذى قاله الخلافيون الى كون الأصل (١) استصحاب الحال فى الزمن الماضى لا ما قيل من أنه ينبنى على انعطاف الواقع فى هذا الزمان على الزمان الماضى ، هذا غاية ما تقرر به كلام الشارح مع انغلاقه

(١) قوله « وهذا وإن كان طريفاً كما ذكرناه » أقول : أى هذا التقرير الذى أبداه الخلافيون

(٢) قوله « إلا أنه طريق جدل » أقول : عرفوا الجدل بأنه مراء يتعلق بأظهار المذاهب وتقريرها كما ذكره ابن الكمال ، وقال غيره : التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب ، استعمل فى لسان الشارع فى مقابلة ظهور الأدلة بظهور أرجحها ، وهو محمود ان كان للوقوف على الحق ، وإلا فمذموم . والجدل القوة ، والمعنى أن الذى أبداه الخلافيون طريقة جدلية ما يخلو عن فساد شىء من مقدماتها ، لا طريقة جلدية أى قوية لقوة دليلها ، وطريقة الجدل عند سلوك طرائق التحقيق مطرحه إذ هى عدول إلى الأضعف مع وجود الأقوى

---

(١) بياض بالأصل ولعله : الواقع

لا جلد ، والجدلى فى طرائق التحقيق ، سالك على محجة مضيق . وإنما تضعف هذه الطريقة [1] إذا ظهر لنا تغير الوضع ظناً . وأما إذا استوى الأمران [2] فلا بأس به
وأما الاستدلال بالاقتران [3] فهو ضعيف ، إلا أنه فى هذا المكان قوى [4] ،

---

(١) قوله « وإنما تضعف هذه الطريقة » أقول : أى الطريقة التى يستعملها الخلافيون اذا ظهر تغير الوضع الأول الى وضع ثان كما فى مسألة الكتاب

(٢) قوله « وأما إذا استوى الأمران » أقول : أى التغير وعدمه ـ بأن لايقوم على تغيره دليل ـ فلا بأس بسلوك تلك الطريقة ، لأن البقاء على الأصل دليل عليها ناهض

(٣) قوله « وأما الاستدلال بالاقتران » أقول : هذا دفع للدليل الثانى على عدم وجوب الختان ، وأخذه من هذا الحديث ، وقد قرر آنفاً أن قرائنه التى ضمت اليه غير واجبة فهو غير واجب ، وإلا كان تحكما حيث يحكم لبعضها بالوجوب وبعضها بعدمه ، فدفع الشارح الاستدلال بأنها دلالة ضعيفة ولم يبين وجه ضعفها ، وإن كان سياق كلامه قد أشعر به فى الجملة ، والدليل على ضعف دلالة الاقتران هو أن يقال : اشتراك المفروض والمستحب فى لفظ واحد عام لا يقتضى تساويهما لا لغة ولا عرفاً ، فانهما إذا اشتركا فى شىء لم يمنع اشتراكهما فى شىء ، فإن المشتركات تشترك فى لازم واحد ، ومشتركان فى أمر عام ويفترقان بخواصهما فى الاقتران كما لا يثبت لاحدهما خاصة لا تمنعها عنه فتأمل . ذكره ابن القيم فى البدائع

(٤) قوله « إلا أنه فى هذا المكان قوى » أقول : قسموا دلالة الاقتران ثلاثة أقسام : قوية فى موطن وضعيفة فى موطن ويتساوى الأمران فى موطن . أما الأول فانه حيث تجتمع القرينتان فما فوقهما فى أمر اشتركا فى إطلاقه واشتركا فى تفصيله فتقوى الدلالة كحديث الباب ، فانها اشتركت فى لفظ الفطرة ثم فصلها ، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم « حق على كل مسلم أن يغتسل يوم الجمعة ويستاك ويمس من طيب بيته » فقد اشتركت الثلاثة فى إطلاق الحق ، فاذا كان مستحباً فى اثنين منها كان فى الثالث مستحباً . وأما الثانى وهو أضعفها فانه عند تعدد الجمل واستقلال كل واحدة منها

لأن لفظة « الفطرة » لفظة واحدة استعملت فى هذه الأشياء الخمسة ، فلو افترقت فى الحكم - أعنى أن تستعمل فى بعض هذه الأشياء لإفادة الوجوب ، وفى بعضها لإفادة الندب - لزم استعمال اللفظ الواحد فى معنيين مختلفين وفى ذلك ما عرف فى علم الأصول[1] . وإنما تضعف دلالة الاقتران ضعفاً إذا استقلت الجمل فى الكلام . ولم يلزم منه استعمال اللفظ الواحد فى معنيين ، كما جاء فى الحديث « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ، ولا يغتسل فيه من الجنابة » حيث استدل به بعض الفقهاء على أن اغتسال الجنب فى الماء يفسده ، لكونه مقرونا بالنهى عن البول فيه[2] والله أعلم

بنفسها كما أشار اليه الشارح ، ومثله كما يأتى . وأما الثالث وهو تساوى الأمرين فانه حيث يكون العطف ظاهراً فى التسوية وقصد المتكلم ظاهراً فى الفرق فيتعارض ظاهر اللفظ وظاهر القصد ، فإن غلب ظهور أحدهما اعتبر وإلا رجع الى الترجيح

(١) قوله « ما عرف فى علم الأصول » أقول : أى من عدم جوازه ، لأنه يكون تعمية وإلغازاً وجمعا بين المتنافيين

(٢) قوله « لكونه مقرونا بالنهى عن البول فيه » أقول : فإن دلالة الاقتران هنا فى غاية الضعف والفساد ، فان كل جملة مفيدة لمعناها وحكمها وسببها وغايتها منفرده به عن الجملة الأخرى ، واشتراكهما فى مجرد العطف والنهى لا يوجب اشتراكهما فيما وراءها وإنما يشترك حرف العطف فى المعنى اذا عطف مفرد على مفرد فانه يشترك بينهما فى المعنى ، وقوله مقروناً بالنهى عن البول فيه مبنى على أنها ثبتت رواية يغتسل بالرفع ، وإلا فانه لو كان مجزوماً بالعطف أو كان كما فى نسخة مع حرف النفى فان فى نسخة بلفظ ولا يغتسل فان الدليل ثبوت النهى عنه لاقترانه بالمنهى عنه . واعلم أن الشارح دفع الأدلة على عدم الوجوب للختانة من هذا الحديث ولم يبين ما اختاره فى حكم الختانة

باب الجنابة

٢٨ – الحديث الأول : عن أبي هريرة رضي الله عنه « أنّ النبيّ ﷺ لَقِيَهُ في بعضِ طُرُقِ المدينةِ ، وَهُوَ جُنُبٌ ، قال : فانْخَنَسْتُ مِنْهُ ، فَذَهَبْتُ فاغْتَسَلْتُ ، ثُمّ جِئْتُ . فقال : أَيْنَ كُنْتَ يا أَبا هُرَيْرَةَ ؟ قال : كنتُ جُنباً ، فكرهتُ أن أُجالِسَك وأنا على غيرِ طهارة . فقال : سُبْحانَ اللهِ ! إنّ المؤمنَ لاَ يَنْجُسُ »

« الجنابة » دالة على معنى البعد . ومنه قوله تعالى ﴿ ٤ : ٣٦ والجار الجنب ﴾[١] وعن الشافعي أنه قال : إنما سمي « جنباً » من المخالطة . ومن كلام العرب : أجنبَ الرجل ، إذا خالط امرأته . قال بعضهم : وكأن هذا ضد للمعنى الأول ، كأنه من القرب منها . وهذا لا يلزم[٢] . فإن مخالطتها مؤدية إلى الجنابة التي معناها البعد ، على ما قدمناه

وقول أبي هريرة « فانخنست منه »[٣] الانخناس : الانقباض والرجوع ،

باب الجنابة (١) قوله « ومنه قوله تعالى ﴿ والجار الجنب ﴾ » أقول : أي الذي أخذ منه معنى البعد الجار الجنب في الآية ، فإن المراد به البعد جوازاً في داره ، والبعد في نسبه وإن قربت داره ، وعلى التفسيرين فالبعد مأخوذ فيه كما أن القرب مأخوذ في الجار ذي القربى أي في نسبه أو في داره

(٢) قوله « وهذا لا يلزم » . أقول : كلام الشافعي لا يلزم منه أنه حمل لفظ « الجنابة » على القرب ، بل فسرها بالمخالطة باعتبار ما يؤول اليه من البعد ، إلا أنه لا يتم حمل كلامه على ذلك إلا إذا اختص استعمال العرب له بمخالطة الزوجة فقط لا بمطلق المخالطة كما لا يخفى

(٣) قوله « فانخنست » أقول : بالنون والخاء المعجمة والسين المهملة ، وهي رواية

وما قارب ذلك المعنى[1] . يقال « خنس » لازماً ومتعدياً . فمن اللازم : ما جاء فى الحديث[2] فى ذكر الشيطان « فإذا ذكر الله خنس » ، ومن المتعدى : ما جاء فى الحديث « وخنس إبهامه[3] » أى قبضها . وقيل : إنه يقال « أخنسه » فى المتعدى[4] ذكره صاحب مجمع البحرين[5] . وقد روى فى هذه اللفظة « فانبجست منه »

أكثر رواة البخارى كالحموى وكريمة ، وفيه روايات أخر تأتى

(١) قوله « وما قارب ذلك المعنى » . أقول : قال القزاز : أى مضيت عنه مستخفياً منه

(٢) قوله « ما جاء فى الحديث » أقول : جاء هذا اللفظ فى عدة أحاديث ، منها ما أخرجه ابن أبى داود[1] من حديث ابن عباس مرفوعا ومنه : لمثل الشيطان كمثل ابن عرس[2] واضع فمه على فم القلب فيوسوس اليه ، فإذا ذكر الله خنس ، وان نسيه التقم قلبه ، فذلك الوسواس الخناس

(٣) قوله « ما جاء فى الحديث وخنس إبهامه » أقول : أخرج مسلم وغيره من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر رمضان فضرب بيديه فقال : الشهر هكذا وهكذا وهكذا ، ثم عقد إبهامه فى الثالثة . ومعناه أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين

(٤) قوله « أخنسه فى المتعدى » أقول : فعليه يكون حديث خنس إبهامه من باب الحذف والإيصال ، أو استعمل اللازم استعمال المتعدى

(٥) قوله « صاحب مجمع البحرين » أقول : هو الصغانى بفتح الصاد المهملة وتخفيف الغين المعجمة ، ويقال فيه الصاغانى بالألف ، هو الحسن بن محمد بن حيدر ابن على العدوى العمرى الامام رضى الدين الحنفى حامل لواء اللغة فى زمانه ، قال

---

(١) كذا ولعله أبو داود الطيالسى

(٢) ابن عرس : دويبة صغيرة تشبه الثعلب

بالجيم[1] ، من الانبجاس ، وهو الاندفاع . أى اندفعت عنه[2] . ويؤيده : قوله فى حديث آخر « فانسللت منه[3] » وروى فى هذه اللفظة أيضاً « فانبخست منه[4] » من البخس ، وهو النقص . وقد استبعدت هذه الرواية . ووجهت ـ على بعدها ـ بأنه

الذهبي : ولد سنة سبع وسبعين وخمس مائة ، كان شيخاً صالحاً صدوقاً صموتاً عن فضول الكلام ، إماما فى اللغة والفقه والحديث ، له فى اللغة مجمع البحرين اثنا عشر مجلداً والتكملة على الصحاح والعباب الزاخر ، انتهى فيه إلى « بكم » ، وفيه قيل :

ان الصغانى الذى حاز العلوم والحكم
كان قصارى أمره أن انتهى الى بكم

وله عدة مؤلفات ، وتوفى سنة خمسين وستمائة

(١) قوله « وقد روى فى هذه اللفظة بالجيم » أقول : أخرجها ابن السكن بهذا اللفظ ، وهى رواية فى لفظ البخارى

(٢) قوله « أى اندفعت » أقول : ومنه ﴿ فانبجست منه اثنتا عشرة عيناً ﴾ أى جرت واندفعت

(٣) قوله « ويؤيده قوله فى حديث آخر : فانسللت » أقول : هو لفظ حديث أبى هريرة عند البخارى ، فانه بلفظ « فانسللت » وليس بحديث آخر غير حديث الباب ، إلا أنه وصفه بالمغايرة لأنها تصدق بأدنى شىء كاختلاف الرواة والألفاظ ، وقد بوّب البخارى لحديث الباب « باب عرق الجنب » وساق بلفظ « فانخنست » ثم بوب « باب الجنب يخرج ويمشى فى الأسواق » وساق فيه حديث أبى هريرة هذا وجاء فيه بلفظ « انسللت » ، والقزاز فى شرح غريب البخارى جعل رواية انسللت مؤيدة لرواية الانخناس المذكورة أولا ، وتبعه الشارح ، وهى حاصلة لتأييد الروايتين

(٤) قوله « فانبخست » أقول : بنون ثم موحدة ثم خاء معجمة ثم سين مهملة ، واستبعدها القزاز ، واليه أشار الشارح بقوله : وقد استبعدت هذه اللفظة . واعلم أنها قد رويت « فانتجست » بالمثناة من فوق بعد النون والجيم معناه اعتقدت نفسى نجساً

اعتقد نقصان نفسه بجنابته عن مجالسة رسول الله ﷺ ، أو مصاحبته ، مع اعتقاده نجاسة نفسه . هذا أو معناه

وقوله « كنت جنباً » أى كنت ذا جنابة . وهذه اللفظة تقع على الواحد ـ المذكر والمؤنث ـ والاثنين والجمع ، بلفظ واحد[1] . قال الله تعالى فى الجمع ﴿ ٥ : ٦ وإن كنتم جنبا فاطهروا ﴾ ، وقال بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إنى كنت جنبا » ، وقد يقال[2] : جنبان ، وجنبون ، وأجناب

وقوله « فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة » يقتضى استحباب الطهارة[3] فى ملابسة الأمور العظيمة ، والنبي ﷺ إنما رد ذلك لأن الطهارة لم تزل ، بقوله « إن المؤمن لا ينجس » لا رداً لما دل عليه لفظ أبى هريرة من استحباب الطهارة لملابسته ﷺ . وفى هذا نظر[4]

---

(١) قوله « على الواحد المذكر » أقول : كحديث الباب ، « والمؤنث » كقول بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم « إنى كنت جنبا » يأتى ، « والجمع » كالآية . وأما الاثنان فلم يأت لهما بشاهد ، وقوله « وقول بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم » لم أجده ، وإنما تشبيهه ـ وان كان من غير الجنابة ـ حديث عائشة عند الجماعة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « ناولينى الخمرة من المسجد ، فقلت : إنى حائض ، فقال : إن حيضتك ليست فى يدك »

(٢) قوله « وقد يقال » أقول : أى قد يستعمل استعمال غيره من الألفاظ لكل معنى لفظ

(٣) قوله « يقتضى استحباب الطهارة » أقول : بعد تقرير أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرر قوله ، وإلا فقول الصحابى من حيث هو لا يؤخذ منه حكم ، وقد قرر الشارح تقريره لكلام أبى هريرة وأنه لم يرد إلا قوله إنه على غير طهارة بقوله « إن المؤمن لا ينجس »

(٤) قوله « وفيه نظر » أقول : فى القول بأنه اختص الرد بكون طهارة المؤمن

وقوله « سبحان الله » تعجب[1] من اعتقاد أبي هريرة التنجس بالجنابة

وقوله « إن المؤمن لا ينجس » يقال : نجس ونجس ، ينجس ـ بالفتح والضم[2] ـ

وقد استدل بالحديث على طهارة الميت من بني آدم[3] . وهي مسألة مختلف

لم تزل بالاجتناب ، ووجه النظر أنه ذكر أبو هريرة أنه كره مجالسته صلى الله عليه وآله وسلم وهو على غير طهارة ، فرد عليه ﷺ قوله إنه على غير طهارة ، فهو في قوة أنت على طهارة فجالسني ، فهو كالتقرير لاستحباب الطهارة لملابسته صلى الله عليه وآله وسلم ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم أثبت القيد الذي نفاه أبو هريرة وقرر المقيد ، وهذا يتم إذا كانت كراهة الشيء تدل على استحباب خلافه ، والتعميم للأمور المعظمة جاء من الإلحاق بالقياس

(١) قوله « تعجب » أقول : هو انفعال عما خفي سببه ، قاله ابن الكمال . وقال الراغب : حالة تعرض للنفس عند الجهل بسبب الشيء ، ولذلك لا يصح على الله . وله صيغ معروفة ليس هذا منها ، إلا أنه يفيد التعجب بقرائن الأحوال لا بالصيغة ، وهو مثل : لله دره فارسا . وهذه اللفظة موضوعة لتنزيه الله ، فأفادت مع قرينة المقام التعجب ، كأنه نزه الله عن وقوع مثل هذا الجهل من عبد من عباده ، مع التعجب من صدور ذلك من أبي هريرة

(٢) قوله « بالفتح والضم » أقول : الضم يقتضي أنه من أفعال الطبائع ، وكأنه لما كان من شأن البشر أنه لا يزال محتاجا الى المطهرات جاء على هذه الصيغة ، كأن النجاسة من طبائعه ، ولكونه ليس منها حقيقة جاء على فعل المفتوح

(٣) قوله « على طهارة الميت من بني آدم » أقول : وذلك لأن قوله المؤمن شامل للحي والميت ، ولا يقال أما الميت فانما يطلق عليها مجازاً ، لأن المؤمن من قام به الإيمان أي التصديق ، والميت لا اعتقاد له بشيء إذ هو جماد فلا يشمله اللفظ ، وإلا لزم استعمال المؤمن في الحقيقة والمجاز ، لأنا نقول قد انسلخ هذا المشتق عن معنى الحديث وصار اسما له كالجوامد ، فكان اسمه العلم بعد الموت لا يكون إطلاقه عليه مجازاً ، كذلك هذا اذ قد سمى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الميت مؤمنا في حديث

فيها[١] . والحديث دل بمنطوقه على أن المؤمن لا ينجس . فمنهم من خص هذه الفضيلة بالمؤمن . والمشهور التعميم . وبعض الظاهرية يرى أن المشرك نجس فى حال حياته أخذاً بظاهر قوله تعالى ﴿ ٩ : ٢٨ يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس ﴾ ويقال للشيء : إنه « نجس » بمعنى أن عينه نجسة . ويقال فيه : إنه « نجس » بمعنى أنه متنجس بإصابة النجاسة له . ويجب أن يحمل على المعنى الأول[٢] . وهو أن عينه لا تصير نجسة . لأنه يمكن أن يتنجس بإصابة النجاسة . فلا ينفى ذلك

وقد اختلف الفقهاء فى أن الثوب إذا أصابته نجاسة : هل يكون نجسا أم لا[٣] ؟

« السلام عليكم ديار قوم مؤمنين » والقول بأنه مجاز باعتبار ما كانوا عليه خلاف الأصل ، وقوله « من بنى آدم » مستفاد من المقام ، وإلا فالمؤمن من الجان شامل له العموم

(١) قوله « وهى مسألة مختلف فيها » أقول : قد ذهب قوم الى أنه ينجس بالموت ويطهر بالغسل ، وآخرون بأنه لا يطهره الغسل بل الغسل مجرد تعبد ، وآخرون إلى أنه لا ينجس بالموت بل هو طاهر ، وهذا الآخر أظهر الأقوال وألصقها بالصواب لعدم الأدلة على خلافه ، إلا عمومات تحريم أكل الميتة . ولا ملازمة بين تحريم الأكل والنجاسة ، فانه يحرم أكله حيا ، وهو طاهر الذات اتفاقا ، والأصل بقاؤه بعد الموت على ما كان عليه قبل

(٢) قوله « فيجب حمله على المعنى الأول » أقول : أى يجب حمل الحديث المذكور بأن المراد لذلك المؤمن لا ذاته تصير نجسه ، لا أنه لا تصيبه النجاسة ضرورة أن النجاسة تصيبه ، فلا يصح حمل النفى فى الحديث على إصابة النجاسة لبدنه ، فقوله « فلا ينفى ذلك » أى لا يقال المؤمن لا ينجس أى لا تصيب بدنه النجاسة ، وما كان يناسبه قوله يجب أن يعلل بامكان إصابة النجاسة البدن فإن الإمكان لا يقتضى وجوب لحمل على ذلك المعنى

(٣) قوله « هل يكون نجسا أو لا » أقول : أى هل تكون عينه متنجسة ؟ إذ لا خلاف أنه نجس ، أى مصاب بالنجاسة

فنهم من ذهب إلى أنه نجس ، وأن اتصال النجس بالطاهر[1] موجب لنجاسة الطاهر . ومنهم من ذهب إلى أن الثوب طاهر فى نفسه[2] ، وإنما يمتنع استصحابه فى الصلاة بمجاورة النجاسة

فلهذا القائل أن يقول : دل الحديث على أن المؤمن لا ينجس . ومقتضاه : أن بدنه لا يتصف بالنجاسة[3] . وهذا[4] يدخل تحته حالة ملابسة النجاسة له ، فيكون طاهراً[5]. وإذا ثبت ذلك فى البدن[6] ثبت فى الثوب . لأنه لا قائل بالفرق

---

(١) قوله « وأن اتصال النجس » أقول : أى اتصال عين النجاسة كالبول « بالطاهر » وهو الثوب مثلا « موجب لنجاسة الطاهر » أى لصيروة ذاته نجسة ، ولا يقال بل مراده أن اتصال الثوب المصاب بالنجاسة بثوب طاهر يوجب نجاسة الثوب الطاهر إذ يبعد ان يقول بهذا أحد

(٢) قوله « ومنهم من ذهب الى أن الثوب طاهر فى نفسه » أقول : الخلاف هل يقال للثوب الذى أصابته النجاسة نجس بمعنى أن ذاته نجسة ، أو يقال له طاهر أصابته النجاسة ، إلا أن يوجد قائل يقول إنه تصير ذاته نجسة وإذا اتصل به ثوب طاهر صار متنجسا ، حمل هذا الخلاف على أنه إشارة اليه

(٣) قوله « ان بدنه لا يتصف بالنجاسة » أقول : أى لا تكون عينه نجسة ، لا بمعنى أنه نجس عند إصابة النجاسة له ، فان هذا لا نزاع فيه

(٤) قوله « وهذا » أقول : أى مقتضى الحديث وحمله على المؤمن بأنه لا يكون نجسا شامل لحالة إصابة النجاسة له وملابستها إياه ، فيكون عند هذه الملابسة طاهراً ، وإلا أنه إذا نفى عنه النجاسة لزمه بقاء الطهارة التى هى أصله

(٥) قوله « فيكون طاهراً » أقول : طاهرا ذاتا نجسا عارضا بمعنى أصابته النجاسة

(٦) قوله « واذا ثبت ذلك فى البدن » أقول : إذا ثبت أن البدن لا يكون نجس الذات ، بل معنى أصابته النجاسة أنه طاهر ذاتا « ثبت فى الثوب » أنه باصابة النجاسة

أو يقول[1] : البدن إذا أصابته النجاسة من مواضع النزاع. وقد دل الحديث على أنه غير نجس . وعلى ما قدمناه ـ من أن الواجب حمله على نجاسة العين ـ يحصل الجواب عن هذا الكلام[2]

وقد يدعى أن قولنا « الشيء نجس » حقيقة فى نجاسة العين . فيبقى ظاهر الحديث دالا على أن عين المؤمن لا تنجس . فتخرج عنه حالة التنجس التى هى محل الخلاف[3]

له لا يكون نجس الذات بل هو طاهر أصابته النجاسة ، لانه لا يفرق أحد بين الثوب والبدن فى ذلك

(١) قوله « أو يقول » أقول : عطف على قوله أن يقول أى من يرى أن الثوب للذى أصابته النجاسة طاهر الذات مستدلا على من يرى خلافا بين البدن والثوب ، سواء فى أنهما موضع نزاع بين القائل بأنه يصير نجس الذات والقائل انه ليس كذلك ، فان النزاع فى المصاب بالنجاسة من ثوب وبدن واحد ، وقد أفاد النص أن البدن غير نجس ذات فى جميع أحواله ، ومنها عند طروء النجاسة عليه فالثوب مثله ، فان الحكم على فرد من أفراد محل النزاع حكم على نظيره ، وقد سلف أنه لا بد من حمل النجاسة على نجاسة العين

(٢) قوله « يحصل الجواب عن هذا الكلام » أقول : أى عن دعوى نجاسة ذات ما طرأت عليه النجاسة ، وهو الجواب الأول من أن الحكم على أحد المتماثلين حكم على الآخر لعدم الفارق ، وهو ليس بجواب مغاير للأول ، إنما اختلفت العبارة ، وكثيراً ما يصنع المحققون هذا فيقولون : وبعبارة أخرى

(٣) قوله [1] أقول : الكلام الأول مبنى على احتمال لفظ نجس للمعنيين حقيقة ، وإنما حمل على أحدهما للدليل الذى سلف ، وهذا مبنى على أنه حقيقة فى نجس العين ، فاذا بقى وجه النفى اليه فيكون المراد أن المؤمن لا تنجس عينه وذاته باصابة النجاسة لاعضائه ، فتخرج حالة تنجس أعضائه عن الحكم بنجاسة ذاته التى هذه

---

(١) بياض بالأصل

٢٩ — الحديث الثانى(١) : عن عائشةَ رضى الله عنها قالت « كانَ النبىُّ ﷺ إذا اغتَسَلَ مِنَ الجنابَةِ غَسَلَ يَدَيْهِ ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلاةِ ، ثُمَّ اغتَسَلَ ، ثُمَّ يُخَلِّلُ بِيَدَيهِ شَعْرَهُ . حَتَّى إذا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرْوَى بَشَرَتَهُ ، أَفاضَ

الحالة محل النزاع ، لأنه ورد النص فيها ، فالفرق بين التقرير الأول وهذا أنه حمل الحكم بعدم نجاسته على عموم أحواله فدخلت حالة إصابته النجاسة عن جنبها ، وأما هذا التقرير فانه مبنى على النظر الى مورد النفى ، وهو أنه ورد النفى للحقيقة وهى نجاسة عين المؤمن من غير تعرض لحالة إصابة النجاسة له التى هى محل النزاع ، فكأنه قال : المؤمن ليس بنجس الذات ، فلا يبقى فى الحديث حجة لأهل الثوب الذى أصابته النجاسة . ولا يخفى أن هذا إخراج للحديث عما سيق له وعن الإفادة المرادة ، لأن الصحابى ظن أن طروء النجاسة على بدنه صيرته نجساً ، فكيف يكون الجواب بأن ذات المؤمن ليست بنجسة ، فان هذا غير محل ظن الصحابى ، ولا يصح أن يكون من أسلوب الحكيم(١) فما له هنا مناسبة . واعلم أن هنا بحثا ، وهو أن أبا هريرة أراد بقوله وأنا على غير طهارة أى محدث حدثا يوجب الغسل ، لا أن مراده وأنا متنجس ، إذ النجاسة فى الجنب إنما هى حيث جعلها الله تعالى ، فكان حق الجواب عليه أن يقال الحدث لا يمنع عن المجالسة . والجواب عن هذا أن يقال : أبو هريرة فى صدر الإسلام ، ولا يبعد أن الجنابة توجب نجاسة البدن كله ولذا أمر بغسله ، كما ظنت عائشة أن الحيض يمنع عن مناولته صلى الله عليه وآله وسلم الخمرة حتى قال لها « إن حيضتك ليست فى يدك » ، وهو حالة إصابة النجاسة البدن الذى هو محل ورود البحث

(١) الحديث الثانى من أحاديث باب الجنابة عن عائشة رضى الله عنها

---

(١) أسلوب الحكيم عند أهل البلاغة هو إعادة الكلام بلفظه دون معناه ، كقوله تعالى ﴿ من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ فالفعل الاخير ليس هو اعتداء وإنما هو قصاص

عَلَيْهِ الماءَ ثَلاثَ مَرَّاتٍ . ثُمَّ غَسَلَ سائِرَ جَسَدِهِ

وَكانَتْ تَقُولُ : كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنا وَرَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ إناءٍ واحِدٍ ، نَغْتَرِفُ مِنْهُ جَمِيعاً ،

الكلام على حديث عائشة رضى الله عنها من وجوه :

أحدها : قولها « كان إذا اغتسل من الجنابة » يحتمل أن يكون من باب التعبير بالفعل عن إرادة الفعل[1] ، كما فى قوله تعالى ﴿ ١٦ : ٩٨ فإذا قرأتَ القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم[2] ﴾ ويحتمل أن يكون قولها « اغتسل » بمعنى شرع فى الغسل .

---

(١) قوله « من التعبير بالفعل عن إرادة الفعل » . أقول : وهو مجاز مرسل ، تعبير بالسبب عن المسبب ، فإن الفعل مسبب عن الإرادة . قال جار الله الزمخشرى : فان قلت : لم جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل ؟ قلت : لأن الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وإرادته له وهى قصده ومثله وخلوص دواعيه ، فكما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل فى قولهم : الانسان لا يطير والاعمى لا يبصر ، أى لا يقدر على الطيران والإبصار ، الى أن قال : كذلك عبر عن إرادة الفعل بالفعل ، وذلك لأن الفعل مسبب عن القدرة والإرادة ، فأقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما ولإيجاز الكلام . انتهى . فهذه إشارة الى المصحح والى المرجح ، وفيه تأثير الإيجاز ، لأنه إذا قيل : إذا أردتم القيام الى الصلاة عوضا عن إذا قمتم الى الصلاة كان إطنابا وإشارة الى أنه يصح حمله على مصحح آخر إلا أنه رجح هذا الذى اخترناه كما قال سعد الدين فى حواشيه عليه ، فاختار الوجه الأول لأن فى الثانى نوع تكلف

(٢) قوله « كما فى قوله تعالى : فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » أقول : كأنه يريد بذكر الآية أنها آية يتعين فيها هذا الاحتمال ، بخلاف الحديث ففيه احتمال آخر ، فكأنه نص فى هذا المجاز إذ قد اشتهرت فيه وليس باتفاق ، فان مذهب داود أن

فإنه يقال : فعل إذا شرع[١] ، وفعل إذا فرغ . فإذا حملنا « اغتسل » على « شرع » صح ذلك[٢] . لأنه يمكن[٣] أن يكون الشروع وقتا للبداءة بغسل اليدين . وهذا بخلاف قوله تعالى ﴿ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ﴾ فإنه لا يمكن أن يكون وقت الشروع فى القراءة وقتا للاستعاذة[٤]

الوجه الثانى ، يقال « كان يفعل كذا » بمعنى أنه تكرر منه فعله[٥] . وكان عادته ،

التعوذ بعد القراءة ، أخذاً بظاهر الترتيب . رواه عنه الموزعى فى تيسير البيان ، قال : ويروى عن أبى هريرة ، ويحكى عن مالك

(١) قوله « فعل اذا شرع » أقول : هذا الإطلاق ، فانه اذا شرع فى الغسل مثلا فانه يصدق عليه النفى وانه ما اغتسل ، إذ الغسل اسم لا يصدق إلا على مجموع تلك الأفعال والصفات ، وصدق النفى علاقة المجاز فيكون من إطلاق اسم الجزء على الكل ، لأن الشارع فى الغسل مثلا آت بجزء منه

(٢) قوله « فاذا حملناه على ذلك » أى على أنه أراد باغتسل شرع « صح ذلك » أى التعبير من دون ملاحظة الإرادة ، وإلا فما خرج عن المجازية

(٣) قوله « لأنه يمكن » أقول : هو تعليل لقوله « صح » إذ يكون المراد كأنه إذا شرع فى الغسل بدأ بغسل يديه ، وهذا صحيح لا يحتاج الى ملاحظة الإرادة

(٤) قوله « فانه لا يمكن أن يكون وقت الشروع فى القراءة هو وقت الاستعاذة » أقول : ضرورة أن محل الاستعاذة هو محل القراءة ، ولا يمكن إلا أن يشغل بأحد الأمرين ، ولذا يجعل العلماء هذه الآية علماً ومثالا فى إطلاق الفعل على الإرادة

(٥) قوله « بمعنى أنه تكرر منه فعله » أقول : هذه مسألة مشهورة نص عليها الشيخ عبد القاهر حيث قال : قولنا « كان » يدل على الزمان الماضى نحو كان زيد خارجاً ، تفسيره أن يجعل اسم الفاعل مستحقاً للوجود فى الماضى من الزمان ، ويجعل من بعده أنه يقتضى وجوداً دائما فى الماضى من الزمان . انتهى . قال صاحب جواهر

كما يقال : كان فلان يقرى الضيف . و « كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير[1] » ، وقد تستعمل « كان » لإفادة مجرد الفعل ؛ ووقوع الفعل[2] دون الدلالة على التكرار . والأول أكثر فى الاستعمال . وعليه ينبغى حمل الحديث[3] ، وقول عائشة « كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل »

التحقيق : هذا صريح فى أن كان تقتضى الاستمرار ، ولا يفهم الانقطاع إلا من دليل خارجى . وقال القاضى ابن الباقلانى : إن قول الراوى كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا يفيد فى عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره ، قال تعالى ﴿ وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة ﴾ أى يداوم على ذلك ، وخالف فى ذلك آخرون وقالوا : لا دلالة لها على ذلك . قال الرازى فى المحصول : إنها لا تقتضيه عرفاً ولا لغة . وكلام الشارح كالجامع بين القولين ، وأنها تدل على ذلك كثيراً ، وتجىء لمجرد وقوع الفعل

(١) قوله « وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجود الناس بالخير » أقول : كأنه كرر المثال رداً على من زعم أن دلالتها على التكرار ليس إلا لكون خبرها فعلا مضارعا . قال سعد الدين[1] : والتحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع ، وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى

(٢) قوله « وقد تستعمل كان لإفادة مجرد وقوع الفعل » أقول : وكأنه أشار بهذه العبارة الى أن دلالتها على هذا المعنى الأخير مجاز ، وقد أشار شارح غاية السول إلى أنه مجاز حيث قال : لا يعدل عن إفادة التكرير إلا لقرينة

(٣) قوله « وعليه ينبغى حمل الحديث » أقول : أى على استعمال الأكثر وهو إفادة التكرار ، قلت : ههنا مقيد لعموم الأوقات وهى كلمة « إذا » أى إذا كان فى أى وقت اغتسل فعل كذا ، وتقدم البحث فى استلزام عموم الأشخاص لعموم الأزمنة وغيرها من كلمة « إذا » فالحديث ليس من هذه المسألة وهى استفادة التكرار من « كان » التى هى محل البحث

---

(١) هو التفتازانى

الوجه الثالث : قد تطلق « الجنابة » على المعنى الحكمى[1] الذى ينشأ عن التقاء الختانين[2] ، أو الإنزال . وقولها « من الجنابة » فى « من » معنى السببية ، مجازاً عن ابتداء الغاية ، من حيث إن السبب مصدر للسبب ومنشأ له

الوجه الرابع : قولها « غسل يديه » هذا الغسل قبل إدخال اليدين الإناء . وقد تبين ذلك مصرحاً به فى رواية سفيان بن عيينة[3] عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة

---

(١) قوله « قد تطلق الجنابة على المعنى الحكمى » أقول : تقدم للشارح المحقق أن الجنابة دالة على معنى البعد ، وفى النهاية مثل كلامه ، وفى القاموس : الجنابة المنى . قلت : ويأتى حديث عائشة « كنت أغسل الجنابة من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » فانما المراد هنا المنى ، وإنما لم يحمل هنا على ذلك ، مع أن إطلاقه عليه حقيقة فى الظاهر ، وأما فى المعنى الحكمى فالظاهر أنه مجاز ، لأنه أراد هنا حمل الكلام على العموم لكل ما يوجب الغسل من التقاء الختانين والانزال ، ولو حمله على المنى لما شمل القسم الأول ، ومن أراده بالمعنى الحكمى أراد الذى تنشأ عنه الأحكام من إيجاب الغسل وتجنب القعود فى المسجد وقراءة القرآن

(٢) قوله « عن التقاء الختانين » . أقول : إشارة الى ما هو الحق من وجوب الاغتسال منه وإن لم ينزل الماء كما ثبتت به الأدلة . وقد كان لا يجب الغسل من ذلك ، ثم أمر به ونسخ مفهوم حديث « إنما الماء من الماء » الذى أخرجه أحمد وأبو داود والترمذى

(٣) قوله « فى رواية سفيان بن عيينة » أقول : أخرجها مسلم قال : حدثنا معاوية ابن عمرو أخبرنا زائدة عن هشام قال : أخبرنى عروة عن عائشة قالت « إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه قبل أن يدخل يديه فى الإناء ، ثم توضأ وضوءه للصلاة » هذا سنده ولفظه ، إلا أنه ليس من حديث سفيان ابن عيينة ، إلا أن يريد أنه أخرج عنه فى غير مسلم

الوجه الخامس : قولها « وتوضأ وضوءه للصلاة » يقتضى استحباب تقديم الغسل لأعضاء الوضوء[1] فى ابتداء الغسل[2] . ولا شك فى ذلك . نعم يقع البحث فى أن هذا الغسل لأعضاء الوضوء : هل هو وضوء حقيقة[3] ، فيكتفى به عن غسل هذه الأعضاء للجنابة ؟ فإن موجب الطهارتين بالنسبة إلى هذه الأعضاء واحد . أو يقال : إن غسل هذه الأعضاء إنما هو عن الجنابة ، وإنما قدمت على بقية الجسد تكريماً لها وتشريفاً ، ويسقط غسلها عن الوضوء باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى[4]

فقد يقول قائل[5] : قولها « وضوءه للصلاة » مصدر مشبه به[6] ، تقديره :

---

(١) قوله « تقديم الغسل لأعضاء الوضوء » أقول : ما عدا الرجلين فانه يأتى البحث فى تأخير غسلهما

(٢) قوله « فى ابتداء الغسل » أقول : أى فى ابتداء إزالة النجاسة ، فان إزالتها من مسمى الغسل

(٣) قوله « هل هو وضوء حقيقة » أقول : أى يرفع الحدث المانع عن الصلاة ويكفى عن غسلهما للجنابة ، فان الأمر الذى يوجب غسل هذه الأعضاء للجنابة ولرفع الحدث الأصغر واحد وهو الحدث الأكبر هنا ، فانه لا يوجب لهذه الأعضاء غير غسلها ، فاتحاد الموجَب بالفتح صادر عن اتحاد الموجِب بالكسر فى هذه الأعضاء وإن غاير الأكبر الأصغر فى غيرها ، فلذا قيده بفعله فى هذه الأعضاء

(٤) قوله « باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى » أقول : الوجه الأول يبنى على أن غسلها وضوء حقيقة ، وكفى عن غسل الجنابة لاتحاد الموجب . وأما هذا الوجه فان غسلها عن الجنابة ثم اكتفى به عن الغسل للحدث الأصغر ، لأنه ليس المراد من الطهارتين إلا إزالة المانع عن القرب التى اعتبرت فيها الطهارة ، فاذا أزيل المانع الناشئ عن الحدث [الاكبر زال المانع الناشىء عن الحدث] الأصغر وهو معنى الاندراج

(٥) قوله « فقد يقول قائل » . أقول : أى مريد لتقوية الوجه الثانى

(٦) قوله « مصدر مشبه به » أقول : هو مصدر نوعى من باب سرت سير

وضوءاً مثل وضوئه للصلاة . فيلزم من ذلك أن تكون هذه الأعضاء المغسولة مغسولة عن الجنابة . لأنها لو كانت مغسولة عن الوضوء حقيقة لكان قد توضأ عن الوضوء للصلاة ، فلا يصح التشبيه . لأنه يقتضى تغاير المشبه والمشبه به . فإذا جعلناها مغسولة للجنابة صح التغاير ، وكان التشبيه فى الصورة الظاهرة

وجوابه ـ بعد تسليم كونه مصدراً (١) مشبهاً به ـ من وجهين . أحدهما : أن يكون شبه الوضوء الواقع فى ابتداء غسل الجنابة بالوضوء للصلاة فى غير غسل الجنابة . والوضوء ـ بقيد كونه فى غسل الجنابة ـ مغاير للوضوء (٢) بقيد كونه خارجا عن غسل الجنابة . فيحصل التغاير الذى يقتضى صحة التشبيه ، ولا يلزم منه عدم كونه وضوءاً للصلاة حقيقة

الثانى (٣) : لما كان وضوء الصلاة له صورة معنوية ذهنية ، شبه هذا الفرد الذى

الأمير ، وتقدير هذا الاستظهار على تأييد الوجه الثانى واضح

(١) قوله « بعد تسليم كونه مصدراً » أقول : هذا إشارة الى منع كون قوله وضوءه للصلاة مصدراً ، ولا يلزم المانع الدليل ، وقد يستند المنع بأنه لم لا يجوز أن يكون مفعولا به وقد تضمن توضأ فعل أى فعل وضوئه لأجل الصلاة ، فهو ليس بمصدر واقع للتشبيه إلا أنه يبعده أن فى بعض روايات البخارى « كما يتوضأ للصلاة » ولا يحتمل سوى التشبيه ، واتفاق ألفاظ الروايات يقتضى حمل عبارة لفظ رواية الكتاب على التشبيه ليطابق الروايات ، ولا يمكن عكسه كما لا يخفى

(٢) قوله « مغاير للوضوء بقيد كونه خارجا عن غسل الجنابة » أقول : هى مغايرة اعتبارية لا صورية ، وهو يصحح التشبيه بكون معناه أنه ليس وضوءا للصلاة حقيقة

(٣) قوله « الثانى » أقول : أى من وجهى الجواب على من قال : إن التشبيه يقتضى أنه ليس الوضوء قبل الغسل من الجنابة وضوءا للصلاة . وهو جواب مبنى على تسليم كون قوله وضوءه للصلاة مصدراً ، وذلك أن الوضوء المطلوب إيجاده من العبد له صورة ذهنية ضرورة أن كل موجود خارجى له وجود ذهنى ، فشبه الراوى

وقع فى الخارج بذلك المعلوم فى الذهن . كأنه يقال : أوقع فى الخارج ما يطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة

الوجه السادس : قولها « ثم يخلل بيديه شعره » . التخليل ههنا[1] إدخال الأصابع[2] فيما بين أجزاء الشعر . ورأيت فى كلام بعضهم إشارة إلى أن « التخليل » هل يكون بنقل الماء ، أو بإدخال الأصابع مبلولة بغير نقل الماء؟ وأشار به إلى ترجيح نقل الماء ،

هذا الفرد الذى أوقعه صلى الله عليه وآله وسلم فى الخارج بالمعلوم فى الذهن ، وغير خاف عليك أنه قد يقال هذا من تشبيه الشىء بنفسه ، إذ الصور الذهنية لا يعرف السامع منها إلا أفرادها الخارجية ، إذ ليس لها وجود إلا فى صبها[1] وهذا أحد أفرادها . ومعلوم أنه لا يصح تشبيه الفرد الخارجى بنفس الماهية الذهنية وجودها فى الأذهان إذ لا يصح أن يقال : زيد كالإنسان أى كالماهية التى لهذه الأفراد فى الذهن ، فانه هو الإنسان من حيث أنه فرد منه موجود بوجوده ، وكأنه لهذا قال الشارح « كأنه يقال : أوقع فى الخارج ما يطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة » ان هذا ليس من التشبيه فى شىء . وقد يقال : إن مراده أنه شبه الفرد الخارجى بالفرد الذهنى لا بالماهية ، وفيه ما سمعت قريباً . على أنه يرد عليه التقرر بأنه إذا كان معنى وضوئه للصلاة أنه أوقع فى الخارج ما يطابق الصورة الذهنية كوضوء الصلاة فلا يتم ما يريد فالجواب هو الأول بعد التسليم

(١) قوله « ههنا » أقول : كأنه يريد أنه قد يطلق على تخليل الأصابع واللحية ، وهنا قد صرح الحديث بلفظ شعره والمراد به شعر الرأس كما يأتى فى رواية النسائى التصريح به ، وقال القاضى عياض رحمه الله : احتج بعضهم على تخليل شعر اللحية فى الغسل إما بعموم قوله أصل الشعر وإما بالقياس على الرأس

(٢) قوله « الأصابع » أقول : فقولها يديه تريد بهما أصابعهما ، وقرينة المقام دليل الإراده

---

(١) كذا . ولعله : إلا فى ما هيتها

لما وقع فى بعض الروايات الصحيحة فى كتاب مسلم(١) «ثم يأخذ الماء، فيدخل أصابعه فى أصول الشعر» فقال هذا القائل: نقل الماء لتخليل الشعر هو رد على من يقول: يخلل بأصابعه مبلولة بغير نقل الماء. قال: وذكر النسائى فى السنن ما يبين هذا، فقال «باب تخليل الجنب رأسه» وأدخل حديث عائشة رضى الله عنها فيه، فقالت فيه «كان رسول الله ﷺ يشرب رأسه(٢)، ثم يحثى عليه ثلاثاً» قال: فهذا بين فى التخليل بالماء. انتهى كلامه

وفى الحديث: دليل على أن «التخليل» يكون بمجموع الأصابع العشر(٣) لا بالخمس(٤)

الوجه السابع: قولها «حتى إذا ظن». يمكن أن يكون «الظن» ههنا بمعنى العلم. ويمكن أن يكون ههنا على ظاهره، من رجحان أحد الطرفين مع احتمال الآخر. ولولا قولها بعد ذلك «أفاض عليه الماء ثلاث مرات(٥)» لترجح أن يكون بمعنى العلم.

---

(١) قوله «لما وقع فى بعض الروايات الصحيحة فى كتاب مسلم» أقول: وقد يقال قولها هنا «حتى إذا ظن أنه قد أروى» يدل على ذلك إذ الإرواء لا يكون إلا من نقل الماء دون مجرد نقل الأصابع مبلولة

(٢) قوله «يشرب رأسه» أقول: يشبعه من الماء، من أشرب الثوب اللبن أشبعه به، وحديث النسائى دال على الإشراب وليس فيه ذكر التخليل مأخوذ من غيره

(٣) قوله «الأصابع العشر» أقول: لقولها بيديه، ولحديث مسلم: فيدخل أصابعه وهى ظاهرة فى الكل

(٤) قوله «لا بالخمس» أقول: أى مثلا، وإلا فلا دلالة لمفهوم أصابعه أو يديه على الخمس بخصوصها، بل دلالته عليها كدلالته على الاثنين والثلاث ونحوها

(٥) قوله «ولولا قولها بعد ذلك أفاض عليه الماء ثلاث مرات» أقول: فانه لو حمل الظن على العلم لكانت إفاضته الماء بعده ضائعة، سيما وقد نهى عن الإسراف فى الوضوء، إلا أنها لما ذكرته دل على أنه على ظاهره، وهذا مبنى على أنه لا بد من العلم فى الخروج عن الواجب مع تيسره

فإنه حينئذ [1] يكون مكتفى به ، أى برى البشرة . وإذا كان مكتفى به فى الغسل ترجح اليقين ، لتيسر الوصول إليه فى الخروج عن الواجب [2] . على أنه قد يكتفى بالظن فى هذا الباب ، فيجوز حمله على ظاهره مطلقاً [3]

وقولها « أروى » مأخوذ من الرى ، الذى هو خلاف العطش . وهو مجاز فى ابتلال الشعر بالماء . يقال : رويت من الماء ـ بالكسر ـ أروى ريا وريا ، وروى ، وأرويته أنا فروى [4]

وقولها « بشرته » البشرة : ظاهر جلد الإنسان . والمراد بارواء البشرة إيصال الماء إلى جميع الجلد . ولا يصل إلى جميع جلده إلا وقد ابتلت أصول الشعر ، أو كله

---

(١) قوله « فحينئذ » أقول : أى حينئذ يفيد قولها ثم أفاض يكون قد اكتفى فى غسل الرأس بإرواء البشرة واليقين حاصل بإرواء البشرة فيكون قد خرج عن الواجب يقيناً

(٢) قوله « والوصول متيسر اليه فى هذا الثانى » أقول : أى باب إزالة الجنابة ، إذ لا دليل على أنه لا بد من اليقين والظن قد صح التعبد فى الأحكام

(٣) قوله « مطلقاً » أقول : أى سواء ثبت بعد ثبوت قولنا ثم أفاض أو لم يثبت لو فرض عدم ثبوته . إلا أنه لا يخفى أنه قد حصل الظن بإرواء البشرة وهو المطلوب على هذا التقدير فأى حاجة الى إفاضة الماء بعد ذلك ؟ وقد يجاب بأن إزالتـه ليست لإزالة الحدث بل لتحصيل الفضيلة إن ثبت شرعية التثليث فى الغسل كالوضوء وجعل هذا دليله ، وبهذا يندفع ما سلف من إسباغ إفاضة الماء بعد عم البدن بالإرواء ، وأنه ليس بأسراف أيضا . واعلم أن هذه العبارة بالظن من كلامها ومستندها فى الاخبار عنه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه قد حصل له الظن القرينة وإلا أنه يعلم أنه لم يكن قال لها قد ظننت أنى أرويت بشرتى

(٤) قوله « وأرويته أنا » أقول : الحديث من هذا المزيد

وقولها « أفاض الماء[1] » : إفاضة الماء على الشيء إفراغه عليه . يقال : فاض الماء : إذا جرى . وفاض الدمع : إذا سال

وقولها « على سائر جسده » أى بقيته . فإنها ذكرت الرأس أولا . والأصل فى « سائر » أن يستعمل بمعنى البقية . وقالوا : هو مأخوذ من السؤر . قال الشنفرى :

إذا احتملوا رأسى ؛ وفى الرأس أكثرى وغودر عنـــد الملتقى ثم سائرى

أى بقيتى . وقد أنكر فى أوهام الخواص جعلها بمعنى الجميع . وفى كتاب الصحاح ما يقتضى تجويزه .

الوجه الثامن : فى الحديث دليل على جواز اغتسال المرأة والرجل من إناء واحد . وقد أخذ منه جواز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة . فإنهما إذا اعتقبا اغتراف الماء كان اغتراف الرجل فى بعض الاغترافات متأخراً عن اغتراف المرأة . فيكون تطهراً بفضلها

ولا يقال : إن قولها « نغترف منه جميعا » يقتضى المساواة فى وقت الاغتراف ، لانا نقول : هذا اللفظ يصح إطلاقه ـ أعنى « نغترف منه جميعا » ـ على ما إذا تعاقبا الاغتراف . ولا يدل على اغترافهما فى وقت واحد

وللمخالف أن يقول : أحمله على شروعهما جميعا[2] ، فإن اللفظ محتمل له ،

---

(١) قوله « أفاض الماء » أقول : فى القاموس أفاض الماء على نفسه أفرغه ، والإفراغ هو الصب ، وفيه دليل على أنه يكتفى بذلك ولا يشترط الدلك ، ويأتى تحقيقه قريبا

(٢) قوله « على شروعهما جميعا » أقول : لو سلم ما بعده فانه بعد أول اغترافه يكون الباقى من فضلها وفضله ، فنى الغرفة الثانية يكون متطهراً من فضلها وكونه مخلوطا بفضله لا أثر له ، فانه قد صدق أنه يطهر بفضلها . على أن فى حديث مسلم عنها فى بعض ألفاظه من إناء بينى وبينه ، فيبادرنى حتى أقول : دع لى دع لى . وفى لفظ للنسائى فى إناء واحد يبادرنى وإبادره حتى يقول دعى لى . وأقول دع لى . نفيه دلالة على عدم

وليس فيه عموم . فإذا قلت به من وجه (١) اكتفى بذلك . والله أعلم

*

٣٠ — الحديث الثالث : عن مَيمونةَ بنت الحارث رضى الله عنها ـ زوجِ النبيّ ﷺ ـ أنها قالت « وَضَعْتُ لرسولِ اللهِ ﷺ وَضُوءَ الْجَنابَةِ . فأَكْفأَ بِيَمِينِه عَلَى يَسارِهِ مَرَّتَيْنِ ـ أَوْ ثَلاثاً ـ ثم غسلَ فرجَه ، ثمَّ ضَرَبَ يَدَهُ بِالأَرْضِ ، أَوْ الحَائِطِ ، مَرَّتَيْنِ ـ أَوْ ثَلاثاً ـ ثمَّ تَمَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ ، وَغَسَلَ

ما ادعاه المخالف من شروعهما وحمل اللفظ على ذلك . واعلم أن الذى فى المنتقى لابن تيمية : أكثر الناس على الرخصة للرجل فى فضل طهور المرأة ، والأخبار بذلك أصح ، وكرهه أحمد وإسحق إذا خلت به ، وهو قول عبد الله بن سرجس ، وحملوا حديث ميمونة على أنها لم تخل به جمعا بينه وبين حديث الحكم . قلت : حديث الحكم هو حديث أخرجه الخمسة بلفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم « نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة » وفى بعض ألفاظهم وضوء المرأة . قال الترمذى : إنه حديث حسن . وقال البخارى : إنه ليس بصحيح . ثم قال ابن تيمية : فأما غسل المرأة والرجل ووضوؤهما جميعا فلا اختلاف فيه . انتهى . وبه يعلم أن هذه الصورة التى فى حديث عائشة ليست من محل النزاع ، وأنه مأخذ فيه أن(١) تخلو به المرأة

(١) قوله « فاذا قلت به من وجه » أى قلت بأن المراد يغترفان جميعاً من حيث أنه لا عموم فى اللفظ يقتضى حمله على هذه الصورة وعلى غيرها حصل الاكتفاء بذلك عن الجواب على القائل إن هـذا الحديث دال على جواز طهور الرجل بفضل المرأة بكونه من وجه أى من حيث احتماله لذلك ، وهو اثبات للعبارة ، وإلا فليست المسألة من محل النزاع

---

(١) كذا ولعله : لم تخلو به . وضمير الشان من ان محذوف أى ان حديث عائشة لم تخلو . فلا حجة فيه لمن يبيح التوضوء بفضل طهور المرأة

وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ ، ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ ، ثُمَّ تَنَحَّى ، فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ . فَأَتَيْتُهُ بِخِرْقَةٍ فَلَمْ يُرِدْهَا ، فَجَعَلَ يَنْفُضُ الْمَاءَ بِيَدِهِ »

الكلام على حديث ميمونة من وجوه :

أحدها : قد تقدم لنا أن « الوضوء » بفتح الواو ، وهل هو اسم لمطلق الماء ، أو للماء مضافاً إلى الوضوء ؟ وقد يؤخذ من هذا اللفظ[1] : أنه اسم لمطلق الماء ، فإنها لم تضفه إلى الوضوء ، بل إلى الجنابة

الثانى : قولها « فأكفأ » أى قلب ، يقال : كفأت الإناء إذا قلبته — ثلاثياً — وأكفأته أيضاً رباعياً . وقال القاضى عياض فى المشارق : وأنكر بعضهم أن يكون بمعنى « قلب » وإنما يقال فى « قلبت » : « كفأت » ثلاثيا . وأما « أكفأت » فبمعنى : أملت[2] . وهو مذهب الكسائى[3]

---

(١) قوله « وقد يؤخذ من هذا اللفظ » أقول : لفظ حديث ميمونة ولم يجزم بالأخذ لأنه قد يقال : إضافته الى الجنابة لا يقضى بأنه اسم لمطلق الماء فان غسل الجنابة وضوء وزيادة فيحمل على أنها أطلقته على الوضوء من إطلاق الكل على الجزء وفيه بعد

(٢) قوله « فبمعنى أملت » أقول : وبين قلبت وأملت فرق واضح ، فان القلب كب الإناء على وجهه بخلاف الامالة والحديث يعطى الامالة[1] بلا تردد . واعلم أن رواية أبى ذر فى البخارى فكفأ ورواية غيره فأكفأ فاللفظ قد بينا روايته

(٣) قوله « مذهب الكسائى » أقول : أى ما يذهب اليه نقلا عن اللغة أو إيضاحا بغسله الجنابة على ما يأتى للشارح من أنه أحد الاحتمالين ، وحينئذ فيكون غسل الجنابة فى الابتداء حقيقة

---

(١) فى الأصل « الاقالة » وليس فى الحديث ما يعطى معنى الاقالة ، فان لفظه فأقلب بالباء الموحدة ؛ وفى لفظ فقلب ؛ وفى لفظ فأكفا ؛ وكلها تعطى معنى القلب

الثالث : البداءة بغسل الفرج ، لإزالة ما علق به من أذى . وينبغى أن يغسل فى الابتداء[١] عن الجنابة ، لئلا يحتاج إلى غسله مرة أخرى[٢] . وقد يقع ذلك بعد غسل أعضاء[٣] الوضوء ، فيحتاج إلى إعادة غسلها . فلو اقتصر على غسلة واحدة[٤] لإزالة النجاسة ، وللغسل عن الجنابة ، فهل يكتفى بذلك ، أم لا بد من غسلتين : مرة للنجاسة ، ومرة للطهارة عن الحدث ؟ فيه خلاف لأصحاب الشافعي[٥] . ولم يرد فى الحديث إلا مطلق الغسل ، من غير ذكر تكرار . فقد يؤخذ منه الاكتفاء بغسلة

---

(١) قوله « فى الابتداء » أقول : أى بعد غسله من الأذى ، ويصدق عليه أنه ابتداء بالنظر الى غسل الجنابة ، وإن لم يكن ابتداء بالنظر الى غسلة إزالة الأذى

(٢) قوله « يحتاج الى غسله مرة أخرى » أقول : إن قيل وما المحذور من بعده ؟ قلت إضاعة الوقت وإضاعة الماء . وقد يكون فى محل قليل المياه فيجحف بغيره

(٣) قوله « وقد يقع ذلك بعد غسل الأعضاء » أقول : أى قد يقع غسل الفرج عن الجنابة إن لم يقدمه فى الابتداء بعد غسله لأعضاء الوضوء فينقض غسلها بمسألة الفرج فيحتاج إلى إعادة غسل أعضاء وضوئه ، وإذا غسل الفرج فى الابتداء سلم من هذا كله ، وهذا مبنى على نقض مس الذكر وعلى تداخل الطهارتين ، وفى الكل خلاف

(٤) قوله « على غسلة واحدة » أقول : وحدتها بالنسبة الى أنها أغنت عن الأمرين وإن كانت متعددة الغسلات فان الواحدة الفردية لا تزيل عن الفرج اللزوجة فلم يردها

(٥) قوله « فيه خلاف لأصحاب الشافعي » أقول : صحح النووى الإجزاء ، ولم يخالفوا فى أنها أجزت غسلة واحدة لأعضاء الوضوء عن الجنابة . واختلفوا هنا للفرق بينهما ، فان موجب الطهارتين هناك بالنسبة الى أعضاء الوضوء واحد هو الحدث ، بخلاف هنا فان الموجبين مختلفان هما إزالة النجاسة والحدث كما قال الشارح مرة للنجاسة ومرة للطهارة عن الحدث

واحدة ، من حيث إن الأصل عدم غسله ثانيا[1] . وضربه ﷺ بالأرض أو الحائط لإزالة ما لعله علق باليد من الرائحة ، زيادة فى التنظيف[2]

الرابع : إذا بقيت رائحة النجاسة ، بعد الاستقصاء فى الإزالة[3] ، لم يضر على مذهب بعض الفقهاء . وفى مذهب الشافعى خلاف . وقد يؤخذ العفو عنه من هذا الحديث . ووجهه : أن ضربه ﷺ بالأرض أو الحائط : لا بد وأن يكون لفائدة[4].

---

(١) قوله « من حيث ان الأصل عدم غسله مرة أخرى » أقول : فيه أنه قد يقال : إن قول ميمونة ثم غسل جسده دال على غسل الجسد جميعه ، فيشمل ما كان غسله أولا ، فدل على التكرار . وكأن الشارح المحقق لذلك قال « يؤخذ » قال ابن بطال : إن قوله « غسل جسده » يدخل فى عمومه مواضع الوضوء . وأجيب عنه بأن قرينة الحال والعرف من سياق الكلام يخص أعضاء الوضوء ، وعرف الناس أن مفهوم الجسد إذا أطلق بعده يعطى ذلك . قال الحافظ ابن حجر : لا يخفى تكلفه ، واختار حمل غسل جسده على المجاز ، أى ما بقى بعد ما تقدم ذكره . ودليل ذلك قوله بعد « ثم غسل رجليه » إذ لو كان قوله غسل جسده محمولا على عمومه لم يحتج الى ذكره لغسل رجليه ثانيا ، لأن غسلهما كان يدخل فى العموم ، وجعل الحافظ ابن حجر هذا المعنى مراداً للبخارى فى ترجمة الباب وذكر الحديث

(٢) قوله « زيادة فى التنظيف » أقول : بناء على ما تقرر فى الوجه الرابع من العفو عن بعض الرائحة ، وفى هذا الضرب على ما ذكر دليل على استعمال الجواد ندبا لا وجوبا

(٣) قوله « بعد استقصاء فى الإزالة » أقول : للنجاسة . ولا يقال لا نسلم أنه قد استقصى إذا بقيت رائحة النجاسة لأنه قد يقال إن بعض النجاسة يبالغ فى إزالتها فيزول عينها ومعظم الرائحة وتبقى بقية منها تعسر إزالتها

(٤) قوله « لا بد أن يكون لفائدة » أقول : لأن أفعاله كلها تشريع ، فالمراد فائدة شرعية

ولا جائز أن يكون لإزالة العين . لأنه لا تحصل الطهارة [1] مع بقاء العين اتفاقاً . وإذا كانت اليد نجسة ببقاء العين فيها ، فعند انفصالها ينجس المحل بها . وكذلك لا يكون للطعم . لأن بقاء الطعم دليل على بقاء العين . ولا يكون لإزالة اللون ، لأن الجنابة بالإنزال أو بالمجامعة لا تقتضى لونا يلصق باليد [2] . وإن اتفق ، فنادر جداً . فبقى أن يكون لإزالة الرائحة . ولا يجوز أن يكون لإزالة رائحة تجب إزالتها . لأن اليد قد انفصلت عن المحل على أنه قد طهر . ولو بقى ما تتعين إزالته من الرائحة لم يكن المحل

---

(١) قوله « لا تحصل الطهارة » أقول : أى طهارة اليد ، إذ الغرض ذلك ، فانها لو كانت نجسة لبقاء العين فيها فانه يلزم عدم طهارة محل الأذى ، إلا أنها باتصالها به يكون نجساً ، والغرض أنه ما ضرب يده بالأرض إلا وقد طهر محل الأذى ، ومثل هذا يجرى فى الطعم ، وان الضرب فى الأرض لا يكون لإزالته إذ لا طعم إلا والعين باقية ، وإذا كانت باقية فحل الأذى لم يطهر وهو خلاف الفرض

(٢) قوله « يلصق باليد » أقول : وإن لصق بالعضو الذى هو محل الأذى لون المنى فانه لا يلصق باليد ، إذ لا يتصل به إلا عند غسله وعند تلاشى لونه لخفائه فلا يكون له لون فى اليد ، وإذا لم يكن لا عين ولا طعم ولا لون فانها لم تبق نجاسة ضرورة أن هذه أدلة بقائها ، فاذا قيد الدليل قيد المدلول ، فلم يبق ضرب اليد فى الأرض أو الحائط إلا لإزالة ما لعله بقى من رائحة معفو عنها ، إذ لو كان لإزالة رائحة واجبة الإزالة للزم أنه ما قد طهر محل الأذى وأنه خلاف الغرض ، فتم المدعى وهو أن بعض الرائحة معفو عنها ، وأن الضرب بالأرض ليس إلا طلباً للأكمل . هذا تقرير مراده ، وإلا فلا يخفى أن هذه الثلاثة أدلة بقاء النجاسة ، ولذا وقع الاتفاق أنه إذا تغير الماء بأحدها فانه نجس ، ولم يحد أحد فى كثير الرائحة وقليلها ليعلم ما يعفى عنه مما لا عفو عنه ، بل ظاهر كلامهم أنها مهما بقيت من النجاسة متحققة ، إلا أن يقال هذا الحديث هو الدليل على أن منها ما هو [1] عليه

---

(١) بياض بالأصل ، ولعله : مندوب

طاهراً . لأنه عند الانفصال تكون اليد نجسة ، وقد لابست المحل مبتلا . فيلزم من ذلك أن يكون بعض الرائحة معفواً عنه . ويكون الضرب على الأرض لطلب الأكمل فيما لا تجب إزالته

ويحتمل أن يقال[1] : فصل اليد عن المحل ، بناء على ظن طهارته بزوال رائحته ، والضرب على الأرض لإزالة احتمال فى بقاء الرائحة ، مع الاكتفاء بالظن فى زوالها

والذى يقوى الاحتمال الأول : ما ورد فى الحديث الصحيح[2] ، من كونه ﷺ « دلكها دلكاً شديداً » والدلك الشديد لا يناسبه هذا الاحتمال الضعيف[3]

---

(١) قوله « ويحتمل أن يقال » أقول : لمن لا يقول بالعفو عن الرائحة الباقية بعد غسل المحل أنه اكتفى بظن طهارة المحل ، ففصلت اليد عن غسله استناداً الى الظن ، والظن ذو ظن راجح ومرجوح ، فضرب الأرض دفعاً للتجوز المرجوح من بقاء الرائحة ، فلم يكن بقاؤها معفواً عنه كما قرر أولا ، إلا أن يقال إذا كان الظن كافياً فى إزالة النجاسة عن المحل فلم ينفصل إلا وقد طهر ، واليد طاهرة فالضرب ليس إلا لإزالة المعفو عنه ، وكأنه لذلك قوى الشارح المحقق الاحتمال الأول

(٢) قوله « فى الحديث الصحيح » أقول : أخرجه مسلم من حديث ميمونة ، وفيه « ثم ضرب بيده الأرض ، ثم دلكها دلكاً شديداً »

(٣) قوله « والدلك الشديد لا يناسبه الاحتمال الضعيف » أقول : لأنه يكون عملا زائداً على ما تطلب الحاجة ، والحكيم لا يفعل العمل إلا بقدر الحاجة ، ولك أن تقول : والإزالة لما بقى من رائحة معفو عنها لا يناسبه الدلك الشديد أيضاً ، بل قد يقال : إن مناسبة الدلك الشديد لإزالة نجاسة مرجوحة أنسب من جعله لإزالة رائحة معفو عنها . واعلم أنه تكرر للشارح المحقق ذكر نجاسة المحل مراراً ، وهو بناء منه على نجاسة المنى ، وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح : وأبعد من استدل به على نجاسة المنى أو على نجاسة رطوبة الفرج ، لأن الغسل ليس مقصوراً على إزالة النجاسة ، ويأتى تحقيق نجاسة المنى وطهارته

الخامس : قولها « ثم تمضمض واستنشق ، وغسل وجهه وذراعيه » دليل على مشروعية هذه الأفعال فى الغسل . واختلف الفقهاء فى حكم المضمضة والاستنشاق فى الغسل : فأوجبهما أبو حنيفة [1] . ونفى الوجوب مالك والشافعى . ولا دلالة فى الحديث على الوجوب . إلا أن يقال : إن مطلق أفعاله ﷺ للوجوب . غير أن المختار أن الفعل لا يدل على الوجوب ، إلا إذا كان بياناً لمجمل تعلق به الوجوب . والأمر بالتطهر من الجنابة ليس من قبيل المجملات

السادس : قولها « ثم أفاض على رأسه الماء » ظاهره يقتضى أنه لم يمسح رأسه ﷺ ، كما يفعل فى الوضوء . وقد اختلف أصحاب مالك على القول بتأخير غسل الرجلين [2] ، كما فى حديث ميمونة هذا : هل يمسح الرأس ، أم لا [3] ؟

---

(١) قوله « فأوجبهما أبو حنيفة » أقول : قال الحافظ فى الفتح : وتمسك الحنفية بالقول بوجوبهما . ثم ذكر بعض تعقب الشارح ، وقال ابن بطال وغيره : إن البخارى استنبط عدم وجوبهما فى الغسل من هذا الحديث ، لأن فيه « وتوضأ وضوءه للصلاة » فدل على أنهما للوضوء . وقام الاجماع على أن الوضوء فى غسل الجنابة غير واجب ، والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء ، فإذا سقط الوضوء سقطت توابعه . قال ابن حجر : ولم يقع فى شىء من طرق هذا الحديث التنصيص على مسح الرأس فى هذا الوضوء ، وتمسكت به المالكية لقولهم [1]

(٢) قوله « على القول بتأخير غسل الرجلين » أقول : لا على القول بعدم تأخيره ، لأنه إذا قدم غسلهما قبل إفاضة الماء وكانت إفاضته مجزية عن مسح الرأس لزم فوات الترتيب وتقديم الرجلين على الرأس

(٣) قوله « أم لا » أقول : أم لا يترك ، فالترك للاجزاء بافاضة الماء وأنه يكفى عن مسح الرأس وغسله للوضوء وغسله للجنابة وعدمه وهو الفعل أعنى المسح بناء على عدم الاكتفاء به عنهما

---

(١) أى دليلا لقولهم

السابع : قولها « ثم تنحى فغسل رجليه » يقتضى تأخير غسل الرجلين عن إكمال الوضوء . وقد اختاره بعض العلماء ، وهو أبو حنيفة [1] . وبعضهم اختار إكمال الوضوء على ظاهر حديث عائشة المتقدم [2] ، وهو الشافعى [3] . وفرق بعضهم [4] بين أن يكون الموضع وسخا أو لا . فإن كان وسخا أخر غسل الرجلين ، ليكون غسلهما مرة واحدة . فلا يقع إسراف فى الماء . وإن كان نظيفاً قدم . وهو فى كتب مذهب مالك ، له أو لبعض أصحابه

---

(١) قوله « وهو أبو حنيفة » أقول : فى فتح البارى : ذهب الجمهور الى استحباب غسل الرجلين فى الغسل ، ولم يختص به أبو حنيفة

(٢) قوله « على ظاهر حديث عائشة » أقول : لأن قولها وضوءه للصلاة ظاهر فى استيعاب أعضاء الوضوء ، إلا أنه روى مسلم حديث عائشة من رواية أبى معاوية عن هشام فقال فى آخره « ثم أفاض على سائر جسده ، ثم رجليه » ، وهذه الزيادة تفرد بها أبو معاوية دون أصحاب هشام ، قال البيهقى : هى غريبة صحيحة . قال الحافظ ابن حجر : قلت لكن فى رواية أبى معاوية عن هشام فقال : نعم له شاهد من رواية أبى سلمة عن عائشة ، أخرجه أبو داود الطيالسى وزاد فى آخره : فاذا فرغ غسل رجليه ، فاما أن نحمل الروايات فى قولها وضوءه للصلاة أى أكثره وهو ما سوى الرجلين ، وإما نحمله على حالة أخرى ، أو يحمل على أنه أعاد غسلها لاستيعاب الغسل

(٣) قوله « وهو الشافعى » أقول : قال النووى : إن للشافعى فى الأفضل قولين أصحهما وأشهرهما والمختار منهما أنه يكمل وضوءه ، قال : لأن أكثر الروايات عن ميمونة وعائشة كذلك . انتهى . قلت : وأما استدلاله بأن أكثر الروايات كذلك فقد تعقبه الحافظ ابن حجر فقال : ليس فى شىء من الروايات عنهما التصريح بذلك ، بل هى محتملة كرواية توضأ وضوءه للصلاة أو ظاهرة فى تأخيرهما أو صريحة فيه

(٤) قوله « وبعضهم فرق » أقول : كأنه أراد بالفرق الجمع بين الحديثين

الثامن : إذا قلنا : إن غسل الأعضاء فى ابتداء الغسل وضوء حقيقة [1] ، فقد يؤخذ من هذا [2] جواز التفريق اليسير للطهارة [3]

التاسع : أخذ من رده ﷺ الخرقة أنه لا يستحب تنشيف الأعضاء من ماء الطهارة . واختلفوا : هل يكره ؟ والذين أجازوا التنشيف استدلوا بكونه ﷺ جعل ينفض الماء . فلو كره التنشيف لكره النفض ، فإنه إزالة . وأما رد المنديل فواقعة حال ، يتطرق إليها الاحتمال : فيجوز أن يكون لا لكراهة التنشيف ، بل لأمر يتعلق بالخرقة [4] ، أو غير ذلك . والله أعلم

---

(١) قوله « وضوء حقيقة » . أقول : اختلف فى الوضوء قبل الغسل ، فقيل : الابتداء بالوضوء قبل الغسل سنة مستقلة بحيث يجب غسل أعضاء الوضوء مع بقية الجسد ، وقيل بل يكتفى بغسلها عن إعادته . واستدل للأول بقوله فى الحديث « أفاض الماء على جسده كله »

(٢) قوله « من هذا » . أقول : من تأخير غسل الرجلين

(٣) قوله « جواز التفريق اليسير للطهارة » . أقول : أى التفريق بين أعضاء الوضوء ، وذلك أنه أخر غسل الرجلين عن مسح الرأس بما تخلله من الأفعال ، فهو تفريق . وقد بوّب البخارى لجواز التفريق ، وهو قول الشافعى فى الحديث قال : إن الله تعالى أوجب غسل أعضاء ، فمن غسلها فقد أتى بما وجب عليه ، فرقها أو نسقها . وبذلك قال عطاء وحماد وجماعة ، وقال ربيعة ومالك : من تعمد ذلك فعليه الإعادة ، ومن نسى فلا

(٤) قوله « يتعلق بالخرقة » . أقول : قال المهلب : يحتمل تركه الثوب [1] أنه ابقا تركه عمل الماء أو للتواضع أو لشىء رآه فى الثوب من حرير أو وسخ . وقال ابراهيم التيمى : إنما كره ذلك لئلا تصير عادة . انتهى . وقد عرفت منه بيان قول الشارح « أو لغير ذلك » أنه ابقا تركه عمل الماء أو التواضع

---

(١) فى الأصل « الثواب » وما بعده غير واضح

العاشر : ذكر بعض الفقهاء فى صفة الوضوء أن لا ينفض أعضاءه . وهذا الحديث دليل على جواز نفض الماء عن الأعضاء فى الغسل ، والوضوء مثله . وما استدل به على كراهة النفض - وهو ما ورد « لا تنفضوا أيديكم فإنهـا مراوح الشيطان » - حديث ضعيف[1] ، لا يقاوم هذا الصحيح . والله أعلم

---

(١) قوله « حديث ضعيف » أقول : قال ابن الصلاح : لم أجده ، وتبعه النووى ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقل كلامهما : أخرجه ابن حبان فى الضعفاء وابن أبى حاتم فى العلل من حديث أبى هريرة ، وهو حديث ضعيف ، ولو لم يعارضه هذا الحديث لم يكن صالحاً لأن يحتج به

فائدة : تقدمت إشارة الى أن فى قوله « أفاض الماء » ما يدل على عدم وجوب الدلك للبدن فى غسل ولا وضوء ، قال النووى فى شرح مسلم : ولم يوجب أحد من العلماء الدلك فى غسل ولا فى وضوء إلا مالك والمزنى ، ومن سواهما يقول : هو سنة ، لو ترك صحت طهارته فى الوضوء والغسل . انتهى . وأفاد فى بداية المجتهد وجوب الدلك فى الوضوء فقال : اختلف العلماء هل من شرط هذه الطهارة إمرار اليد على جميع الجسد كالحال فى طهارة أعضاء الوضوء أم تكفى فيه إفاضة الماء على الجسد وإن لم يمر يده ، فأكثر العلماء أن إفاضة الماء كاف . وذهب مالك وجل أصحابه والمزنى من أصحاب الشافعى إلى أنه إن فات المتطهر موضع واحد من جسده لم يمر يده عليه أن طهره لم يكمل . والسبب فى اختلافهم اشـتراك اسم الغسل ومعارضته ظاهر الأحاديث الواردة فى صفة الغسل لقياس الغسل فى ذلك على الوضوء ، وذلك أن الأحاديث الثابتة التى وردت عنه صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عائشة وميمونة ليس فيها ذكر الدلك ، وإنما فيها إفاضة الماء فقط ، فذهب قوم الى ظاهر الأحاديث ، وغلبوا ذلك على قياسها على الوضوء فلم يوجبوا الدلك ، وغلب آخرون قياس هذه الطهارة على الوضوء على ظاهر الأحاديث فأوجبوا الدلك كالحال فى الوضوء . فمن رجح القياس صار الى إيجاب الدلك ، ومن رجح ظاهر الأحاديث على القياس صار الى إسقاط الدلك ، أعنى بالقياس قياس الطهر على الوضوء . وأما الاحتجاج من

٣١ – الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمر ، أن عمرَ بن الخطّاب رضى الله عنه قال « يا رسولَ الله ، أَيَرْقُدُ أَحَدُنا وَهوَ جُنُبٌ ؟ قال : نَعَمْ . إذا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُدْ »

وضوء الجنب قبل النوم مأمور به . والشافعى حمله على الاستحباب[1] . وفى مذهب مالك قولان . أحدهما : الوجوب[2] . وقد ورد بصيغة الأمر فى بعض الأحاديث الصحيحة[3] ، وهو قوله ﷺ « توضأ واغسل ذكرك ، ثم نم » لما سأله عمر « إنه تصيبه الجنابة من الليل » . وليس فى هذا الحديث ـ الذى ذكره المصنف ـ

طريق الاسم ففيه ضعف ، إذ كان اسم الغسل والطهر ينطلق فى كلام العرب على المعنيين جميعاً على حد سواء . وبه يعرف أن كلامه ظاهر فى أن الدلك فى الوضوء متفق عليه ، خلاف نقل النووى

الحديث الرابع (١) قوله « والشافعى حمل ذلك على الاستحباب » أقول : ونقل عنه ابن العربى أنه يقول بالوجوب ، وردّ بأنه لم يقل الشافعى بالوجوب ولم يعرف عنه

(٢) قوله « أحدهما الوجوب » أقول : وبه قالت الظاهرية ، وبوّب عليه أبو عوانة فى صحيحه « باب ايجاب الوضوء على المجتنب إذا أراد النوم » واستدل بما أشار اليه الشارح من حديث عمر ، وأن ذلك دليل الإيجاب هنا لأبى عوانة . ثم استدل أبو عوانة على عدم الوجوب بحديث ابن عباس مرفوعاً « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت للصلاة »

(٣) قوله « فى بعض الأحاديث الصحيحة » أقول : أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن عمر بلفظ « انه قال : ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه تصيبه الجنابة من الليل ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : توضأ واغسل ذكرك ثم نم » والواو لا تقتضى الترتيب ، فلا يتوهم أن غسل الذكر متأخر عن الوضوء ، وقد ورد : اغسل ذكرك وتوضأ

متمسك للوجوب . فإنه وقف إباحة الرقاد على الوضوء . فإن هذا الأمر فى قوله عليه الصلاة والسلام « فليرقد » ليس للوجوب ، ولا للاستحباب(١) . فإن النوم من حيث هو نوم لا يتعلق به وجوب ولا استحباب . فإذاً هو للاباحة(٢) . فتتوقف الإباحة هنا على الوضوء . وذلك هو المطلوب

والذين قالوا إن الأمر هنا على الوجوب اختلفوا فى علة هذا الحكم(٣) . فقيل :

---

(١) قوله « ليس للوجوب ولا للاستحباب » . أقول : أى الأمر بالرقاد فى قوله « إذا توضأ فليرقد »

(٢) قوله « فاذاً هو للاباحة » . أقول : أى الأمر للاباحة ، إلا أنها شرطت بمفهوم الوضوء فيقيد بمفهوم الشرط أنه لا يباح له النوم إلا بعد الوضوء ، فالوضوء واجب ، وهو مطلوب القائلين به . واعلم أنه استدل أبو عوانة وابن خزيمة على عدم الوجوب بحديث ابن عباس مرفوعا « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت الى الصلاة » ورد ذلك ابن رشد فى بداية المجتهد فقال : الاستدلال به ضعيف ، لأنه من باب مفهوم الخطاب من أضعف أنواعه . انتهى . قلت : هو من مفهوم الحصر ، وليس من أضعف أنواع المفهوم ، بل أضعفها اللقب . واعلم أيضاً أن فى المسألة قولا ثالثاً هو أنه لا يجب ولا يستحب ، وهو قول أبى يوسف ، وتمسك بما رواه أبو اسحق عن الأسود عن عائشة « انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يجتنب ثم ينام ولا يمس ماء » أخرجه أبو داود وغيره . وتعقب بأن الحافظ قال : غلط فيه أبو اسحق ، وبأنه لو صح حمل على أنه ترك الوضوء لبيان الجواز لئلا يعتقد وجوبه ، أو بأن معنى « لم يمس ماء » يعنى للغسل

(٣) قوله « والذين قالوا بالوجوب اختلفوا فى علته » . أقول : هكذا فى نسخة أن الذين اختلفوا فى الوجه هم القائلون بالوجوب ، ولا أدرى لم خصهم ، فان هذا التعليل الذى ذكره يناسب القائلين بالاستحباب أيضاً ، بل قوله فيما يأتى : وقد نص الشافعى فيه على أن ثبوت هذه العلة على التعليل شامل لأهل الاستحباب أيضاً ، لأن الشافعى منهم

علته أن يبيت على إحدى الطهارتين[١] ، خشية الموت فى المنام[٢] . وقيل : علته أن ينشط إلى الغسل[٣] إذا نال الماء أعضاءه . وبنوا على هاتين العلتين أن الحائض إذا

---

(١) قوله « على إحدى الطهارتين » أقول : فى فتح البارى : فعلى هذا يقوم التيمم مقامه . وقد روى البيهقى باسناد حسن عن عائشة « أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا اجنب وأراد أن ينام توضأ أو تيمم » ويحتمل أن يكون التيمم هنا عند عسر وجود الماء

(٢) قوله « خشية الموت فى المنام » أقول : ومن توضأ ثم نام ومات مات على الفطرة ، لما أخرجه الترمذى وحسنه وصححه ابن جرير وابن حبان من حديث البراء بلفظ « اذا أخذت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ، ثم اضطجع على شقك الأيمن » الحديث . وفيه « فإن مت فى ليلتك مت على الفطرة ، فان أصبحت أصبحت وقد أصبت خيراً » فقوله فالمراد خشية الموت فى المنام أى والموت فيه على غير طهارة مفوت لهذه الفضيلة العظيمة

(٣) قوله « أن ينشط الى الغسل » أقول : فى حينه ذلك ، فيكون الوضوء ذريعة إلى أنه لا ينام إلا مغتسلا ، إذ حين يقوم من منامه لا يناسبه إذا نال الماء أعضاءه ، بل يناسب الأول . إن قلت إذا توضأ ونام ثم استيقظ هل يبدأ بغسل أعضاء الوضوء كما سلف فى صفة الغسل أم قد كفاه وضوؤه قبل النوم ؟ قلت : لم أجد فيه كلاماً ، والأظهر أنه يكفى فيه غسلها قبل النوم ، فاذا أصبح أفاض الماء على سائر جسده . ويدل له قولهم : إنه لاجل أن يبيت على إحدى الطهارتين ، فانه دال أنه قد ارتفع الحدث الأصغر وهو أحد موجبي الجنابة وبقى الحدث الأكبر وتزيله الإفاضة على سائر الجسد . وفى قوله « إحدى الطهارتين » ما يرشد الى أنه يرتفع الحدث عن أعضاء الوضوء . ويؤيده ما رواه ابن أبى شيبة ـ قال الحافظ ابن حجر : سند رجاله ثقات ـ عن شداد بن أوس الصحابى قال « اذا أجنب أحدكم من الليل ثم أراد أن ينام فليتوضأ فانه نصف غسل الجنابة »

أرادت النوم ، هل تؤمر بالوضوء ، فمقتضى التعليل بالمبيت على إحدى الطهارتين أن تتوضأ الحائض[1] . لأن المعنى موجود فيها . ومقتضى التعليل بحصول النشاط أن لا تؤمر به الحائض . لأنها لو نشطت لم يمكنها رفع حدثها بالغسل

وقد نص الشا ى على أنه ليس ذلك على الحائض . فيحتمل أن يكون راعى هذه العلة ، فنفى الحكم لانتفائها . ويحتمل أن يكون لم يراعها ، ونفى الحكم لأنه رأى أن أمر الجنب به تعبد ، ولا يقاس عليه غيره . أو رأى علة أخرى غير ما ذكرناه . والله أعلم

*

٣٢ — الحديث الخامس : عن أمِّ سَلَمَة[2] رضى الله عنها ـ زوجِ النبيِّ ﷺ ـ قالت « جاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ ـ امْرَأَةُ أَبِي طَلْحَةَ ـ إلى رسولِ الله ﷺ ، فقالت : يا رسولَ اللهِ ، إنَّ اللهَ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الحَقِّ ، فَهَلْ عَلَى المَرْأَةِ مِنْ

---

(١) قوله « بالمبيت على إحدى الطهارتين أن تتوضأ الحائض » أقول : قد يقال : فرق بين الحائض والجنب ، فان الحائض لا ينقطع عنها خروج الناقض الموجب للغسل ، ولا يؤمن حدوثه عند الوضوء وعقبه ، بخلاف الجنب فان الخارج الموجب لذلك قد انقطع وانتهى ، فلا يعم إلحاقها به ولو كانت العلة ما ذكر من المبيت على إحدى الطهارتين ، لكنه قد يقال : فى بعض كتب المالكية إنه لا يبطل وضوء الجنب بشىء من النواقض سوى الجماع ، وعللوه بأنه لم يشرع لرفع حدث ، وإنما هو عبادة فلا ينقضه إلا ما أوجبه . ونظم فيه بعضهم :

إذا سألت وضوءا ليس ينقضه ... سوى الجماع وضوء النوم للجنب

انتهى . وعلى كلامهم ما أسلفناه قريباً

الحديث الخامس (٢) قوله « أم سلمة » أقول : أخر الشارح ترجمتها ، وأشار اليها آخر شرح الحديث ، وكذا أم سليم

غُسْلٍ إذا هِيَ احْتَلَمَتْ ؟ قال رسولُ الله ﷺ : نَعَمْ ، إذا رَأَتِ الماءَ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : قولها « إن الله لا يستحي من الحق » هذا تمهيد لبسط عذرها فى ذكرها ما تستحي النساء من ذكره[1] . وهو أصل فيما يصنعه الكتاب[2] والأدباء فى ابتداء مكاتباتهم ومخاطباتهم من التمهيدات لما يأتون به بعد ذلك . والذى يحسنه فى مثل هذا[3] أن الذى يعتذر به إذا كان متقدماً على المعتذر منه أدركته النفس صافية من العيب[4] ،

---

(١) قوله « فى ذكرها ما تستحي النساء من ذكره » أقول : وأخرج مسلم من رواية وكيع عن هشام أنها قالت لها أم سلمة : يا أم سليم ، فضحت النساء . وكذا أخذ من حديث أم سليم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا يدل على أن كتمان ذلك من عادتهن لأنه يدل على شدة شهوتهن للرجال

(٢) قوله « وهو أصل فيما يصنعه الكتاب » أقول : هو المعروف فى البديع ببراعة الاستهلال ، وهو أن يأتى فى أول الكلام بما يناسب المقصود ، بان تكون فيه إشارة الى ما سيق له الكلام ، ومثله أئمة البديع فى النظم بمثل قوله : فقد أنجز الإقبال ما وعدا . فتقديم أم سليم بقولها : إن الله لا يستحي من الحق فيه إشارة الى أن الذى يأتى بعده من الكلام مما يستحي عن ذكره ، وقد تضمن هذا الابتداء منها الاعتذار قبل ذكر المعتذر منه

(٣) قوله « والذى يحسنه فى مثل هذا » أقول : أى الذى يحسن تقديم هذا النوع من الكلام وهو العذر أنه يرد المعتذر عنه على النفس وقد صفاه بعده العذر عما كان ينشأ عنه من العيب لو تأخر

(٤) قوله « والعيب فى كلامه[1] » أقول : بالمهملة فمثناة تحتية فموحدة ، أى عيب

---

(١) كذا . ويختلف عن عبارة الشرح . ولعل سببه تعدد نسخ الشرح ، لأنها من إملاء ابن دقيق العيد لا من كتابته

وإذا تأخر العذر استثقلت النفس المعتذر منه ، فتأثرت بقبحه ، ثم يأتى العذر رافعاً . وعلى الأول يأتى دافعاً

الثانى : تكلموا فى تأويل قولها[1] « إن الله لا يستحيي من الحق » ولعل قائلا يقول : إنما يحتاج إلى تأويل الحياء إذا كان الكلام مثبتاً ، كما جاء « إن الله حيي كريم[2] » وأما فى النفى فالمستحيلات على الله تعالى تنفى . ولا يشترط فى النفى أن يكون المنفى ممكناً[3]

عن صدور المعتذر منه ، ولا يجيء بالمثناة الفوقية . ويؤيد الأول قوله « فتأثرت بقبحه » فالقبح هو العيب بالمثناة التحتية ، ويقاربه قوله تعالى ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾ فان تقديم العفو رافع للتألم من العيب ، ودال على أن المذكور بعده شيء يكون عنه ملامة وعتاب ، لكن قدم العفو دفعاً لذلك كما قال الشارح إنه مع تقديمه يكون دافعاً فلا يؤثر عند النفس ، ومع تأخيره يكون رافعاً لتأثرها . ولا شك أن دفع التأثر أولى من رفعه ، فان ذلك صيانة لها عن المؤلم ، والآخر تدارك لها بعد وقوعه

(١) قوله « فتكلموا على تأويل الحياء » أقول : وذلك لأنهم فسروا الحياء بأنه تغير وانكسار ، وذلك يستحيل فى حق الله ، فلا بد من تأويله عند أهل التأويل[1] وسيأتى بيان تأويله فى الوجه الثالث قريباً

(٢) قوله « كما جاء ان الله حيي كريم » أقول : إشارة الى حديث أخرجه البيهقى عن سلمان قال « إنى أجد فى التوراة : إن الله حيي كريم سخي أن يرفع العبد يديه فيردهما صفراً لا خير فيهما » وأخرجه البيهقى عن سلمان قال « إنى أجد فى التوراة : إن الله حيي كريم سخي أن يرد يدين خائبتين يسأل بهما خيراً »

(٣) قوله « ولا يشترط فى النفى أن يكون النفى ممكناً » أقول : إن قلت : فان لم

---

(١) الحياء صفة من صفات البارى تعالى يجب الايمان بها وإمرارها كما جاءت ، وإثبات حقيقتها لله تعالى دون تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾

وجوابه : أنه لم يرد النفي على الاستحياء مطلقا[1] ، بل ورد على الاستحياء من الحق . فبطريق المفهوم يقتضي أنه يستحي من غير الحق ، فيعود بطريق المفهوم إلى طريق الإثبات[2]

الثالث : قيل في معناه[3] : لا يأمر بالحياء فيه ، ولا يبيحه . أو لا يمتنع من ذكره . وأصل « الحياء » الامتناع ، أو ما يقاربه من معنى الانقباض . وقيل : معناه أن سنة الله وشرعه أن لا يستحي من الحق

وأقول : أما تأويله على أن لا يمتنع من ذكره فقريب . لأن المستحي يمتنع من فعل ما يستحي منه . فالامتناع من لوازم الحياء . فيطلق الحياء على الامتناع ، إطلاقاً

يكن ممكناً فما فائدة الإخبار بنفيه وهو معلوم من عدم إمكانه ؟ قلت : ذكر ابن القيم في البدائع كلاماً حسنا فقال : ان صفات السلب المحض لا تدخل في أوصافه تعالى إلا إذا تضمنت ثبوتا ، وكذلك الإخبار عنه بالسلب هو لتضمنها ثبوتا ، كقوله تعالى ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ فانه متضمن لكمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وما مسنا من لغوب ﴾ متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ﴾ متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾ متضمن لكمال صمديته وغناه ، وسائرها من الآيات الأخر . فعلى ما أفاده بقوله لا ينفي المحال ولا الممكن عنه تعالى إلا لتضمنه إثباتاً

(١) قوله « مطلقا » أقول : بل ورد عليه مقيدا بالحق ، ومفهوم المخالفة يقتضي أنه سخي من غير الحق ، والإثبات هو الذي يفتقر الى التأويل

(٢) قوله « الى طريق الإثبات » أقول : فالتأويل الذي تكلموا عليه في الحديث صحيح ، إلا أنه تأويل بمفهومه لا بمنطوقه ، وهذا كله بناء على تأويل ما يوهم في حقه تعالى ، وهو أحد الطريقين في ذلك

(٣) قوله « قيل في معناه » أقول : أي في معنى الحياء عند تأويله ، وذكر أربعة تأويلات ، وميز الراجح منها

لاسم الملزوم على اللازم (١) . وأما قولهم « أى لا يأمر بالحياء فى الحق ولا يبيحه » فيمكن فى توجيهه أن يقال : يصح التعبير بالحياء عن الأمر بالحياء . لأن الأمر بالحياء متعلق بالحياء . فيصح إطلاق الحياء على الأمر به ، على سبيل إطلاق المتعلق على المتعلق به . وإذا صح إطلاق الحياء على الأمر بالحياء ، فيصح إطلاق عدم الحياء من الشيء على عدم الأمر به

وهذه الوجوه من التأويلات تذكر لبيان ما يحتمله اللفظ من المعانى ، ليخرج ظاهره عن المنصوصية ، لا على أنه يجزم بإرادة متعين منها ، إلا أن يقوم على ذلك دليل

وأما قولهم « معناه : إن سنة الله وشرعه أن الله لا يستحيي من الحق » . فليس فيه تحرير بالغ (٢) . فإنه إما أن يسند فعل الاستحياء إلى الله تعالى أو لا . ويجعله فعلا لما لم يسم فاعله . فإن أسنده إلى الله تعالى فالسؤال باق بحاله . وغاية ما فى الباب : أنه زاد قوله « سنة الله وشرعه » ، وهذا لا يخلص من السؤال . وإن بنوا الفعل لما لم يسم فاعله ، فكيف يفسر فعلا بنى للفاعل . والمعنيان متباينان . والاشكال إنما ورد على بنائه للفاعل ؟

---

(١) قوله « إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم » أقول : فهو مجاز مرسل ، وقرينته عقلية ، وصحح الوجه الثانى أيضاً لأنه أبعد من هذا ، ولذا قال فى هذا « فقريب » وقال فى الثانى « فيمكن » لأن علاقة التعلق خفية ليست كعلاقة اللزوم ، وان كان لا يخلو عن شبه لزوم . وأما الثالث فقال الشارح : إنه كلام غير محرر

(٢) قوله « كلام غير محرر » أقول : وذلك لأنه أتى منه بفعل الاستحياء ، وهو يحتمل أن يكون سبباً للفاعل وهو الله تعالى ، فالإشكال باق بعينه ، أو يكون مبنياً للمفعول فهو أيضاً مشكل ، لأنه فسر به فعلا مبنيا للفاعل وهو الذى فى لفظ أم سليم ، ولا يصح تفسير ما بنى للفاعل بما بنى للمفعول لتغاير المعنيين ، على أنه لو استفسر عن فاعل المبنى للمجهول لرجع عين المشكل ، فعرفت أن الثالث تأويل مفتقر الى تأويل

الوجه الرابع : الأقرب[1] أن يحمل فى الكلام حذف ، تقديره : إن الله لا يمتنع من ذكر الحق . و « الحق » هنا[2] خلاف الباطل . ويكون المقصود من الكلام[3] : أن يقتدى بفعل الله تعالى فى ذلك ، وبذكر هذا الحق الذى دعت الحاجة إليه من السؤال عن احتلام المرأة

الوجه الخامس « الاحتلام » فى الوضع : افتعال من الحلم ـ بضم الحاء وسكون اللام ـ وهو ما يراه النائم فى نومه . يقال منه حلم ـ بفتح اللام ـ واحتلم ، واحتلمت به ، واحتلمته . وأما فى الاستعمال والعرف العام : فإنه قد خص هذا الوضع اللغوى ببعض ما يراه النائم[4] . وهو ما يصحبه إنزال الماء[5] . فلو رأى غير ذلك لصح أن يقال له « احتلم » وضعاً ، ولم يصح عرفاً

---

(١) قوله « الأقرب » أقول : هذا تأويل رابع ، والثانى قريب ، والرابع أقرب ، والأول والثالث باطل . ولا يخفى أن هذا الأقرب هو القريب ، فانه قال فى الثانى إنه لا يمنع من ذكره أى الحق ، وهذا هو الوجه الرابع ، غايته أن هنالك ما صرح بأنه لا من اعتبار المضاف ، ولكنه ذكره فى العبارة التى جعلها تأويلا للمشكل ، فلا فرق بين الوجهين الثانى والرابع فى المآل فيما ظهر

(٢) قوله « والحق هنا » أقول : ليس المراد فى هـذا التأويل الرابع لا فى التأويلات الماضية ، بل المراد الحق فى عبارة أم سليم بأى تأويل أولت

(٣) قوله « فيكون المقصود من الكلام » أقول : على أى تأويل أولت فان ذلك مقصود المتكلم

(٤) قوله « ببعض ما يراه النائم » وهو ما يصحبه إنزال المـاء . أقول فى القاموس : الاحتلام الجماع فى النوم

(٥) قوله « وهو ما يصحبه إنزال الماء » أقول : ويأتى فيه احتمال آخر فى الوجه العاشر

الوجه السادس : قولها « هى » تأكيد(١) وتحقيق . ولو أسقطت من الكلام لتم أصل المعنى

السابع : الحديث دليل على وجوب الغسل بإنزال المرأة الماء . ويكون الدليل على وجوبه على الرجل قوله « إنما الماء من الماء(٢) » ويحتمل أن تكون أم سُليم لم تسمع قوله ﷺ « إنما الماء من الماء » وسألت عن حال المرأة لمسيس حاجتها إلى ذلك . ويحتمل أن تكون سمعته ، ولكنها سألت عن حال المرأة ، لقيام مانع فيها يوهم خروجها عن ذلك العموم ، وهى ندرة نزول الماء منها

الثامن : فيه دليل على أن إنزال الماء فى حالة النوم موجب للغسل ، كإنزاله فى حالة اليقظة(٣)

التاسع : قوله ﷺ « إذا رأت الماء » قد يردُّ به على من يزعم أن ماء المرأة لا يبرز(٤) . وإنما يعرف إنزالها بشهوتها ، بقوله « إذا رأت الماء »

---

(١) قوله « تأكيد » أقول : لم يرد به الاصطلاحى ، لأنه [ليس] تأكيداً لفظياً لا معنوياً ، وكذلك « من » فى « من غسل » زائدة للتأكيد ، لما تقرر عندهم من أن حروف الزيادة تفيد التأكيد ، ولو حذفت لم يختل الكلام بحذفها . وقد رواه البخارى فى الأدب بحذفها . وأما هنا فرواه باثباتها

(٢) قوله « بقوله إنما الماء من الماء » أقول : كأنه يريد أنه لا يقال يقاس الرجل على المرأة فى ذلك ، لأن النص ثابت فى حقه ولا قياس مع نص ، وهذا عام للنساء والرجال ، ولا يقال كيف سألت أم سليم بعده ، لأنه قد يقال لم تسمعه ، أو أنها سمعته ولكنها جوزت أنه خاص بالرجال وأن النساء خارجات لقلة بروز مائهن ، فهو مانع عن مساواة الرجال فى ذلك كما أفاده الشارح

(٣) قوله « كإنزاله فى حالة اليقظة » أقول : وحديث « رفع القلم عن النائم » إنما هو رفعه عن الإثم

(٤) قوله « وقد يرد به على من زعم أن ماء المرأة لا يبرز » أقول : ويرده أيضاً

العاشر : قوله ﷺ « إذا رأت الماء » يحتمل أن يكون مراعاة للوضع اللغوى فى قولها « احتلمت » فإنا قد بينا أن « الاحتلام » رؤية المنام كيف كان وضعاً . فلما سألت « هل على المرأة من غسل إذا هى احتلمت » ؟ وكانت لفظة « احتلمت » عامة ، خصص الحكم بما إذا رأت الماء . أما لو حملنا لفظة « احتلمت » على المعنى العرفى ، كان قوله ﷺ « إذا رأت الماء » كالتأكيد(1) والتحقيق لما سبق من دلالة اللفظ الأول عليه . ويحتمل(2) أن يكون الإنزال الذى يحصل به الاحتلام عرفاً على قسمين : تارة يوجد معه البروز إلى الظاهر ، وتارة لا . فيكون قوله ﷺ « إذا رأت الماء » مخصصاً للحكم بحالة البروز إلى الظاهر . ويكون فائدة زائدة ، ليست لمجرد التأكيد ، إلا أن ظاهر كلام من أشرنا إليه من الفقهاء (3) يقتضى وجوب الغسل بالإنزال إذا عرفته

ما رواه عبد الرزاق فى هذه القصة « إذا رأت إحداكن الماء كما يرى الرجل » وما رواه أحمد من حديث خولة بنت حكيم فى نحو هذه القصة « ليس عليها غسل حتى تنزل كما ينزل الرجل »

(1) قوله « كالتأكيد » أقول : أدخل الكاف لانه ليس بتأكيد ، إذ هو من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، واذا احتلمت من كلام السائلة ، إلا أنه أجاب عليها بإعادة سؤالها أو أفاده الحكم ، وكان يكفى أن يقول نعم ، إذ قولها إذا احتلمت مقيد برؤية الماء لما عرفت

(2) قوله « ويحتمل » أقول : هذا الاحتمال مبنى على أن الاحتلام يطلق على ما يراه النائم مع إنزال الماء سواء رآه أو لم يره ، وذلك بناء على أن إنزال الماء من مقره فى البدن يصدق عليه الإنزال وان لم يبرز ، فيقيد معنى احتلمت فى سؤالها أنزلت الماء برز أو لم يبرز ، فأجاب بإبانة أن الحكم لا يكون إلا مع الرؤية للماء ، ولا رؤية إلا إذا برز ، فخصص الحكم ، وهو إيجاب الغسل بحالة بروز الماء لا مطلق الاحتلام ، فيكون لقوله « اذا رأت الماء » فائدة مستقلة يدار عليها الحكم

(3) قوله « إلا أن ظاهر كلام من أشرنا اليه من الفقهاء » أقول : هو الذى

بالشهوة ، ولا يوقفه على البروز إلى الظاهر . فإن صح ذلك ، فتكون « الرؤية » بمعنى العلم [١] هنا . أى إذا علمت نزول الماء . والله اعلم

و« أم سلمة » المذكورة فى الحديث ، زوج النبي ﷺ [٢] ، اسمها هند بنت أبى أمية المعروف بزاد الراكب . و « أم سليم [٣] » بنت ملحان ـ بكسر الميم و سكون اللام وحاء مهملة ـ يقال لها الغميصاء . والرميصاء أيضاً . اسمها سهلة . وقيل : رميلة ، أو رملة . وقيل : رميثة . وقيل : مليكة

أشار اليه فى الوجه التاسع بقوله قد يردُّ به على من زعم أن ماء المرأة لا يبرز ، ولم يذكر القائل بذلك من هو ، الا أنه روى منع احتلام المرأة عن ابراهيم النخعى رواه عنه ابن أبى شيبة

(١) قوله « بمعنى العلم » أقول : فى فتح البارى : ان العلم هنا متعذر ، لأنه أراد به علمها بذلك وهى نائمة فلا يثبت به حكم ، لأن الرجل قد يرى أنه جامع وعلم أنه أنزل فى النوم ثم استيقظ فلم ير بللا لم يجب عليه الغسل اتفاقاً ، وكذلك المرأة . وإن أراد به علمها بذلك بعد أن استيقظت فلم يصح ، لأنه لا يستمر فى اليقظة ما كان فى النوم إلا إن كان مشاهداً ، فحمل الرواية على ظاهرها هو الصواب

(٢) قوله « زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : تزوجها صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاة زوجها أبى سلمة ، وكانت وفاته سنة ثلاث من الهجرة أو اربع ، فتزوجها صلى الله عليه وآله وسلم فى ليال بقين من شوال فى تلك السنة ، وكانت هى وزوجها أول من هاجر الى أرض الحبشة ، وقيل غيرها . روى لها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثمائة حديث وثمانية وسبعون حديثاً ، اتفقا على ثلاثة عشر حديثاً ، ولمسلم مثلها ، وللبخارى ثلاثة . وتوفيت سنة احدى وخمسين ، وصلى عليها أبو هريرة ، ودفنت بالبقيع ، وكان عمرها أربعاً وثمانين سنة ، وهى آخر زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم موتاً ، وقيل بل أخراهن ميمونة

(٣) قوله « أم سليم » أقول : بضم السين المهملة وفتح اللام ، وقد اختلف فى

٣٣ – الحديث السادس : عن عائشةَ رضى الله عنها قالت «كُنْتُ أغسِلُ الْجَنابَةَ(١) مِنْ ثَوْبِ رسول الله ﷺ . فَيَخْرُجُ إلَى الصَّلاَةِ ، وَإنَّ بُقَعَ الماءِ(٢) فِي ثَوْبِهِ»

وفى لفظ لمسلم «لَقَدْ كُنْتُ أفْرُكُهُ مِنْ ثَوْب رسول الله ﷺ فَرْكاً ، فَيُصَلِّي بِهِ»

اختلف العلماء فى طهارة المنى ونجاسته . فقال الشافعى وأحمد بطهارته . وقال مالك وأبو حنيفة بنجاسته

والذين قالوا بنجاسته اختلفوا فى كيفية إزالته . فقال مالك : يغسل رطبه ويابسه .

اسمها على خمسة أقوال ذكر الشارح أربعة : الأول بالسين المهملة ، والثانى بالراء وبعد الميم مثناة تحتية ، ثم رملة ، والرابع مليكة والكل من الثلاثة يريد التصغير . وزاد البرماوى خامسها وهو أنيفة بالنون والفاء مصغراً أيضاً ، وفى مليكة ضبط آخر بفتح الميم وكسر اللام . واما الغميصاء بضم الغين المعجمة والصاد المهملة والزميصاء بالزاى بدل الغين وهما بزنة التصغير فلم يعدهما الشارح من أسمائها ، وكأنه رآهما لقبا ، وعدهما البرماوى من أسمائها . وهى أم أنس ، وتزوجها أبو طلحة ، خطبها وكان مشركا فأبت ودعته الى الاسلام فأسلم فقالت : إنى أتزوجك ولا آخذ منك صداقاً إلا إسلامك ، فتزوجها فولدت له ، روى عنها ابنها أنس وغيره ، وشهدت بدراً وحنيناً

(١) الحديث السادس «عن عائشة قالت : كنت أغسل الجنابة» . أقول : أى أثر الجنابة ، فيكون على حذف مضاف ، أو أطلقت الجنابة على المنى مجازاً مرسلا أو حقيقة عرفية

(٢) قوله «بقع الماء» أقول : بضم الموحدة وفتح القاف جمع بقعة ، قال أهل اللغة : اللمع البقع اختلاف اللونين

وقال أبو حنيفة : يغسل رطبه ، ويفرك يابسه . أما مالك فعمـــل بالقياس فى الحكمين ، أعنى نجاسته وإزالته بالماء

أما نجاسته فوجه القياس فيه من وجوه [1] . أحدها : أن الفضلات المستحيلة

---

(١) قوله « أما نجاسته فوجه القياس فيه من وجوه » أقول : عدد الشارح ثلاثة أوجه ، أحدها أن الفضلات المستحيلة إلى الاستقذار فى مقر تجتمع فيه نجسة ، والمنى منها فليكن نجساً . أقول : هذا الوجه الأول قد أجاب عنه من قال بطهارته فقال : إن الحكم بالنجاسة إما أن يكون للاستحاله عن الغذاء ، أو للخروج من مخرج البول ، أو لكونه مع المستقذرات فى المقر الذى يجمعها ، أو لمجموع الأمرين أو الثلاثة . الأول باطل إذ مجرد استحالة الفضلات عن الغذاء لا يوجب الحكم بنجاستها كالدمع والبصاق والمخاط . والثانى كذلك ، فان خروجه من مخرج البول يفيد أنه متنجس لنجاسة مجراه لا أنه نجس العين ، وهو فاسد أيضاً لأن المجرى والمقر الباطن لا يحكم عليه بالنجاسة ، وإنما يحكم بالنجاسة بعد الخروج والانفصال ، ويحكم بنجاسة المنفصل لخبثه وعينه لا لمجراه ومقره . وقد علم بهذا بطلان الاستناد الى مجموع الأمور الثلاثة . قالوا : والذى يوضح هذا أنا رأينا الفضلات المستحيلة عن الغذاء تنقسم الى طاهر كالبصاق والعرق والمخاط ، ونجس كالبول والغائط ، فدل على أن وجه جهة الاستحالة غير مقتضية للنجاسة ، ورأينا أن النجاسة دارت مع الخبث وجوداً وعدما ، فالبول والغائط ذاتان خبيثتان منتنتان مؤذيتان متميزتان عن سائر فضلات الآدمى بالخبث والنتن والاستقذار ، تنفر عنهما النفوس وينأى عنهما ويتباعد أقصى ما يمكن . ولا كذلك هذه الفضيلة الشريفة التى هى مبدأ خيار عباد الله وساداتهم ، وهى من أشرف جواهر الانسان وأفضل الأجزاء المنفصلة عنه ، ومعها من الحياة ما تميز به عن سائر الفضلات . فقياسها على العذرة والبول أفسد قياس فى العالم وأبعده عن الصواب . وأيضاً فلو كان المنى نجسا وكل نجس خبيث لما جعله الله مبدأ خلق الطيبين من عباده والطيبات ، وبهذا لا يكون من البول والغائط طيب ، فقد أبعد النجعة من جعل أصول بنى آدم كالبول والغائط فى الخبث والنجاسة . وأجاب القائل بالنجاسة بأنكم أكثرتم

إلى الاستقذار فى مقر تجتمع فيه نجسة ، والمنى منها فليكن نجسا . وثانيها : أن الأحداث الموجبة للطهارة نجسة ، والمنى منها[1] ، أى من الأحداث الموجبة للطهارة .

من التشنيع بنجاسة أصل الآدمى ، وتلك الشناعة مشتركة بيننا وبينكم ، فان جعل خواص عباده ظروفا وأوعية للنجاسة كالبول والغائط والدم والمذى فلا يكون ذلك عائداً عليهم بالعيب والذم ، فكذلك خلقهم من الماء النجس ، وما الفرق ؟ أجاب القائلون بالطهارة فقالوا : تعلقتم بما لا تعلق لكم به ، واستروحتم الى خيال باطل ، فليسوا ظروفا للنجاسة ، وإنما تصير الفضلة بولا وغائطا إذا فارقت محلها فحينئذ يحكم عليها بالنجاسة ، وإلا فما دامت فى محلها فهى طعام وشراب غير خبيث ، وكذلك الدم لا يكون نجسا إلا إذا سفح وخرج ، فليسوا ظروفا للنجاسة . وقد عرفت بهذا عدم نهوض هذا الدليل الأول الذى ذكره الشارح المحقق . قلت : للنجس أن يعارض فى قولهم إن المنى مبدأ الطيبين من عباده والطيبات أنه أيضا مبدأ الخبيثين والخبيثات ، ومبدأ من جحد الرب ، بل مبدأ من ادعى الربوبية ومبدأ المشركين الذين أهل الايمان منهم كالشعرة السوداء فى الجلد الأبيض أو البيضاء فى الأسود ، فالخبيثون الذين هو مبدأ لهم أكثر عدداً ، وهم أبعد خلق الله عن الطيب ، بل ذهب من ذهب الى أن ذواتهم نجسة [1] بالمبدأ مدخول وفى غيره [1] ويسند المنع بحديث « كل مولود يولد على الفطرة » فالخبث طارئ على الفطرة فتبطل المعارضة . ولك أن تؤيدها بحديث « انه تعالى حثا حثوة فقال : هذه الى النار ولا أبالى ، ثم حثا حثوة وقال : هذه الى الجنة ولا أبالى » فأهل النار لا حظ لهم فى الطيب لا أصلا ولا فرعا ، فهم خبثاء فى المبدأ والمنشأ . وأما حديث « كل مولود يولد على الفطرة » فانه إخبار بأنه يلد كل مولود قابلا للهداية مختاراً ، ويضل باتباع والديه

(١) قوله « ان الأحداث الموجبة للطهارة نجسة والمنى منها » . أقول : هذا ثانى

---

(١) بياض بالأصل ، والعبارة بين البياضين ليست منسجمة

وثالثها : أنه يجرى فى مجرى البول فينجس(١)

الأدلة . وأجاب القائل بالطهارة بأن يكون المنى يتطهر منه على نجاسته ، فالجماع الخالى عن الانزال يتطهر منه ، ولو كان التطهر منه لنجاسته لاختصت الطهارة بأعضاء الوضوء كالبول والدم

(١) قوله « أنه يجرى فى مجرى البول فينجس » . أقول : وهذا ثالث الأدلة ، وقد عرفت تقدم الجواب عنه قريبا ، وأن المجرى طاهر لا يحكم بنجاسة ما جرى فيه إلا بعد بروزه ، وقد عرفت أن المدعى نجاسة العين . واعلم أنه بقى لهم أدلة على النجاسة قياسية وسماعية ، وللمطهرين أجوبة عنها(١) . قالوا : المذى مبدأ المنى ، وقد دل الشرع على نجاسته حيث أمر بغسل الذكر وما أصابه منه ، وإذا كان مبدأه نجسا فكيف بنهايته ؟ ومعلوم أن المبدأ موجود فى الحقيقة بالفعل . أجيب عنه بأن هذه لا دليل عليها ، ومن أين لك أن المذى مبدأ المنى ؟ فهما حقيقتان مختلفتان فى الماهية والصفات والعوارض والطبيعة والرائحة ، فدعواك أن المذى مبدأ المنى ، وأنه منى لم يستحكم طبخه ، دعوى مجردة عن الدليل العقلى والنقلى والحسى ، فلا تكون مقبولة . ثم لو سلمت لك لم تفدك شيئا البتة ، فان للمبادئ أحكاما تخالفها أحكام النواهى(٢) ، فهذا الدم مبدأ اللبن وحكمهما مختلف ، بل هذا المنى مبدأ الآدمى والآدمى طاهر العين ، ومبدأه عندك نجس العين ، فهذا من أظهر ما يفسد دليلك ويوضح تناقضك ، وهذا مما لا حيلة فى دفعه ، فان المنى لو كان نجس العين لم يكن الآدمى طاهر العين لأن النجاسة عندك لا تطهر بالاستحالة ، فلا بد من نقض أحد أصليك : إما أن تقول(٣) أو تقول النجاسة تطهر بالاستحالة . فأما ان تقول : المنى نجس ولا يطهر بالاستحالة ، ثم تقول مع ذلك بطهارة الآدمى(٤) فتناقض مالنا إلا النكير له . ومن أدلتهم أنه لا يمنى أحد =

(١) من أجوبتهم على طهارة المنى قول عائشة رضى الله عنها « كنت أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فيصلى فيه » (٢) لعله : النهايات (٣) كذا ، ولعله : بالطهارة

(٤) كل هذا البحث القصد منه الرد على المالكية القائلين بنجاسة المنى

= حتى يمذى فيتصل المذى بالمنى والمذى نجس اتفاقاً ، قال ابن الهمام فى شرح الهداية قال شمس الأئمة : مسألة المنى مشكلة لأن كل فحل يمذى ثم يمنى ، إلا أن يقال إنه مغلوب بالمنى مستهلك فيه فيجعل تبعاً . انتهى . والجواب أن أدلة طهارة المنى قد قضت بالعفو عن المذى وأنه يكفيه الفرك يابساً تبعاً لما صحبه . فهذه أدلتهم القياسية . ولهم أدلة سمعية أيضا فلنذكرها : منها تسمية المنى أذى كما سمى دم الحيض أذى ، والأذى هو النجس ، فقد أخرج الطحاوى من حديث أم حبيبة بنت أبى سفيان[1] أنها سئلت : هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى فى الثوب الذى كان يضاجعك فيه ؟ قالت : نعم ، ما لم نر فيه أذى . وفى هذا دليل من وجه آخر ، وهو ترك الصلاة فيه . أجيب عنه بأن قول أم حبيبه « ما لم نر فيه أذى » لا يدل على أن المراد بالأذى المنى بالمطابقة ولا التضمن ولا الالتزام ، وإنما أخبرت أنه كان يصلى فى الثوب الذى يضاجعها فيه ما لم ير فيه أذى ، ولو قيل : المراد بالأذى دم الطمث لكان المفسر له بذلك أسعد منكم بالصواب . قلت : غايته أنه محتمل ، ولا حجة فى محتمل . قالوا : صح عن عائشة أنها كانت تغسله من ثوبه صلى الله عليه وآله وسلم ، وثبت عن ابن عباس أنه أمر بغسله ، وكذلك عن أبى هريرة ، ومثله عن عمر وابن مسعود . وأجيب عنه بأن غسل عائشة الثوب لا يدل على نجاسته ، فانه لا ريب أن الثوب قد يغسل من الوسخ والقذر والنجاسة ، فلا يدل غسل الثوب منه على نجاسته ، وقد كانت تغسله تارة وتمسحه أخرى وتفركه أحيانا ، ففركه ومسحه دليل على طهارته ، وغسله لا يدل على نجاسته ، فلو أعطيتم الأدلة حقها لما استدللتم على نجاسته بها . وأما استدلالكم بأمر ابن عباس من يغسله فانه ثبت عنه مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « انه بمنزلة البصاق والمخاط ، أمطه عنك ولو بأذخرة » أخرجه الدارقطنى من حديث اسحق بن يوسف الازرق حدثنا شريك عن محمد بن عبد الرحمن

---

(١) أم حبيبة اسمها رملة تزوجها النبى ﷺ بعد وفاة زوجها بالحبشة وأصدقها عنه النجاشى ٤٠٠ درهم وحملت اليه بالمدينة ، ولما جاء والدها أبو سفيان ليجدد العهد طوت الفراش عنه

وأما فى كيفية إزالته : فلأن النجاسة لا تزال إلا بالماء[1] ، إلا ما عفى عنه من

عن عطاء عن ابن عباس قال : سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المنى يصيب الثوب فقال « إنما هو » الحديث ، فأمره بغسله لا يدل على نجاسته بل للنظافة ، وكذلك ما رويتم عن عمر وغيره فانه الأمر بالغسل وهو لا يدل على النجاسة ، ولا يعلم أن صحابيا واحداً قال هو نجس البتة ، بل غايته ما روى عن الصحابة من الأمر بغسله وفيه ما عرفت من الاحتمال . ثم قال القائل بالطهارة : والذى يقطع دابر القول أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم أن الأمة شديدة البلوى به فى أبدانهم وثيابهم وفراشهم ولم يأمر يوما بغسل ما أصاب من ثوب أو بدن البتة ، ويستحيل أن يكون كالبول ، ولم يتقدم لهم بحرف واحد فى الأمر بغسله ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة عليه ممتنع . وقد روى الإمام أحمد فى مسنده من حديث عائشة قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسلت المنى من ثوبه بعرق الإذخر ويفته من ثوبه يابسا ثم يصلى فيه » ، وهذا صريح فى طهارته لا يحتمل تأويلا البتة ، وثبت عنها أنها أنكرت على رجل أعارته ملحفة صفراء فنام عليها فاحتلم فغسلها ، فأنكرت عليه غسلها وقالت « إنما كان يكفيه أن يفركه بأصبعه فربما فركته من ثوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأصبعى » وروى الدارقطنى من حديث ابن عباس قال « سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المنى يصيب الثوب قال : إنما هو بمنزلة البصاق والمخاط ، وإنما يكفيك أن تمسح بخرقة أو بأذخر » ، واسناده صحيح كما قاله ابن القيم فى بدائع الفوائد ، ومنه أخذنا ما سمعته من الأدلة والأجوبة ، وان أطلنا به فانه مما يعم به البلوى ويكثر فيه النزاع ، ولا يخفى قوة القول بطهارته . نعم لم يجعل حكم البصاق والمخاط على إزالته بالدلك أو المسح أو الغسل ، وقال بعض المتأخرين : مقتضى الأدلة هنا التردد فنقف عنده ، والأحوط عملا التحرز عن المنى فنكون قد سمعنا القول فاتبعنا أحسنه ، إذ لا أحسن من الوقوف اعتقاداً عند مقتضى الأدلة وعملا من العمل على الاحتياط[1]

(١) قوله « وأما كيفية إزالته فلأن الأنجاس لاتزال إلا بالماء » أقول : هو =

(١) هذا هو الواجب اتباعه فعليك بهذا البحث فانه مفيد جداً

= عطف على قوله ، أما نجاسته ، وهو بيان لجرى مالك على القياس فى إزالته كما جرى عليه فى القول بنجاسته . واعلم أن هذا القياس يحتاج الى بيان ، فالقياس فى هذا الأصل قد بينه وبوب له ابن رشد المالكى فى البداية والنهاية بابا لما تزال به النجاسات ، وقد حصر ما تزال منه النجاسات ثلاثة : فى الأبدان ، والثياب ، والمساجد . واتفقوا على أن الماء الطاهر المطهر يزيل النجاسة من هذه الثلاثة المحال ، واتفقوا على أن الحجارة تزيلها من الفرجين ، واختلفوا فيما سوى ذلك من المائعات والجامدات ، فذهب قوم إلى أن كل طاهر يزيل النجاسة مائعا كان أو جامداً من أى موضع كان ، إلا أنها لا تزول النجاسة بمائع سوى الماء . قال : وسبب اختلافهم فى إزالة النجاسة ما عدا الماء فيما عدا المخرجين هو هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء إتلاف عينها فقط فيستوى فى ذلك مع الماء كل ما كان يتلف عينها أم للماء فى ذلك مزيد خصوص ليس لغير الماء ؟ فمن لم يظهر للماء عنده مزيد خصوص قال بازالتها بسائر المائعات المزيلة والجامدات الطاهرة ، ومن رأى أن للماء فى ذلك مزيد خصوص منع ذلك إلا فى مواضع الرخصة فقط وهى المخرجات . ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص الزائد الذى للماء [1] فى ذلك الى أنها عبادة ، إذ لم يقدروا أن يعطوا شيئا معقولا حتى أنهم سلموا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول ، وإنما إزالته بمعنى شرعى حكمى . وطال الخطب والجدال بينهم هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو لمعنى معقول خلفا عن سلف ، واضطرت الشافعية الى أن تثبت أن فى الماء قوة شرعية فى رفع حكم النجاسات ليست فى غيره ، وإن استوى مع سائر الأشياء فى إزالة العين ، وإنما المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذى اختص به الماء لإذهاب عين النجاسة ، بل قد تذهب العين ويبقى الحكم فباعدوا المقصد ، وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفيين أن طهارة النجاسة ليست بطهارة حكمية أعنى شرعية ، ولذلك لم يحتج إلى نية [2] ، ولو

---

(١) بياض بالأصل ، ولعله : أجابوا

(٢) لأن النجاسة تزول بالغسل ولو لم يكن نية ، لأنها من قبيل التروك فلذا لم تكن إزالتها حكمية بالمعنى المفهوم للفقهاء.

آثار بعضها . والفرد ملحق بالأعم الأغلب[١]

وأما أبو حنيفة فإنه اتبع الحديث فى فرك اليابس ، والقياس فى غسل الرطب[٢]، ولم ير الاكتفاء بالفرك دليلا على الطهارة[٣] . وشبهه بعض أصحابه[٤] بما جاء فى

راموا الانفصال عنها بأنا نرى أن فى الماء قوة إحالة الأنجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره ، ولذلك اعتمده الناس فى تنظيف الأبدان والثياب ، لكان قولا جيداً وغير بعيد ، بل لعله واجب أن يعتقد أن الشارع إنما اعتمد فى كل موضع لغسل النجاسات الماء لهذه الخاصية التى فى الماء ، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا فى ذلك قولا هو داخل فى مذهب الفقيه الجارى على المعانى ، وإنما يلجأ الفقيه أن يقول « عبادة » إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم ، فتأمل ذلك ، فانه بين أمرهم فى أكثر المواضع . انتهى . وبه عرفت أن هذا الأصل الذى أشار اليه الشارح وعرفت قوله إلا ما عفى عنه من آثار بعضها

(١) قوله « والفرد يلحق بالأعم الأغلب » . أقول : يريد بالفرد المنى ، والأعم الأغلب ما عداه من النجاسات ، فيلحق بها فى أنه لا يطهره إلا الماء

(٢) قوله « والقياس فى غسل الرطب » أقول : أى اتبع القياس على سائر النجاسات فى غسل الرطب من المنى ، وليس بقياس محض ، بل فيه نص يأتى قريبا للشارح

(٣) قوله « ولم ير الاكتفاء بالفرك دليلا على الطهارة » أقول : لم ير أن مخالفته للنجاسات باجراء فركه ، مع أنه لا يجرى فيها دليل على طهارته ، لأن المقصود فعل الفرك مطهراً له بخصوصه عملا بالنص

(٤) قوله « وشبهه بعض أصحابه » أقول : شبه حكمه بالنجاسة للمنى مع قوله انه يطهر بالفرك لما ثبت من ذلك الفعل وأنه يطهر به ، ولا يدل ذلك على طهارة العذرة . وحاصله أن أبا حنيفة بنى على أصله بأن كل طاهر يزيل عين النجاسة مائعاً كان أو جامداً فى أى موضع كان ، وكأنه يريد بأزالة العين إزالة معظمها

الحديث من دلك النعل من الأذى . وهو قوله ﷺ « إذا وطىء أحدكم الأذى بخفه أو بنعله ، فطهورهما التراب » رواه الطحاوى من حديث أبى هريرة . فإن الاكتفاء بالدلك فيه لا يدل على طهارة الأذى

وأما الشافعى فاتبع الحديث فى فرك اليابس ، ورآه دليلا على الطهارة [1] . فإنه لو كان نجساً لما اكتفى فيه إلا بالغسل ، قياساً على سائر النجاسات . فلو اكتفى بالفرك – مع كونه نجساً – لزم خلاف القياس . والأصل عدم ذلك

وهذا الحديث يخالف ظاهره ما ذهب إليه مالك[2] . وقد اعتذر عنه بأن حمل على الفرك بالماء . وفيه بعد . لأنه ثبت فى بعض الروايات[3] فى هذا الحديث عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « لقد رأيتنى ، وإنى لأحكه من ثوب رسول الله ﷺ يابساً بظفرى[4] » وهذا تصريح بيبسه . وأيضاً فى رواية يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت « كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ إن كان يابساً ، وأغسله أو أمسحه إذا كان رطباً » شك الراوى . وهذا التقابل – بين الفرك والغسل – يقتضى اختلافهما

---

(١) قوله « ورآه دليلا على الطهارة » أقول : بنى على أصله فى أنهـــا لا تزال النجاسة إلا بالماء كسائر النجاسات

(٢) قوله « يخالف ما ذهب اليه الامام مالك » أقول : لأنه أثبت هذا الحديث الاكتفاء بزوال المنى بالفرك ، ومالك يقول : لا يزول إلا بالماء

(٣) قوله « فى بعض الروايات » أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث عائشة ، ويبعده أيضا ما صححه الترمذى من حديث همام بن الحارث : أنكرت على ضيفها غسله الثوب فقالت « لم أفسد علينا ثوبنا ؟ إنما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه ، فربما فركته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعى » الحديث تقدم

(٤) قوله « بظفرى » أقول : فى القاموس بالضم وبضمتين ، وبالكسر شاذ ، يكون للانسان وغيره كالأظفور

والذى قرب التأويل المذكور ـ عند من قال به[1] ـ ما فى بعض الروايات[2] عن عائشة : أنها قالت لضيفها الذى غسل الثوب « إنما كان يجزيك ـ إن رأيته ـ أن تغسل مكانه ، وإن لم تره نضحت حوله ، فلقد رأيتنى أفركه من ثوب رسول الله ﷺ » فحصرت الإجزاء فى الغسل لما رآه . وحكمت بالنضح لما لم يره[3] . وهذا حكم النجاسات . فلو كان هذا الفرك المذكور من غير ماء ناقض آخر الحديث أوله ، الذى يقتضى حصر الإجزاء فى الغسل ، ويقتضى إجراء حكم سائر النجاسات عليه فى النضح ، إلا أن دلالة قولها « لأحكه يابساً بظفرى » أصرح وأنص على عدم الماء مما ذكر من القرائن ، من كونه مفروكا بالماء . والحديث واحد ، اختلفت طرقه . وأعنى بالقرائن : النضح لما لم يره ، وقولها : « إنما كان يجزيك »

ومن الناس[4] من سلك طريقة أخرى فى الأحاديث التى اقتصر فيها على ذكر

---

(١) قوله « والذى قرب التأويل عند من قال به » أقول : أى التأويل لمن اعتذر لمالك عن حديث الفرك بأنه بالماء ، إلا أنه لا يخفى أنه لا يقرب ذلك التأويل ما ذكره أن غاية ما أفاده هذا الحديث أنه يغسل ما رآه وينضح ما لم يره ، والغسل لا يستلزم الفرك بل ليس من مسماه ، فالفرك زيادة على الغسل ، فالحديث لا يدل عليه ، فلا تقريب . ويلزم منه أن مالكا يقول : إنه لا بد من الفرك للمنى مع غسله ، وهذا لم يقل به ، بل هو عنده كغيره من النجاسات . ولذا رجح الشارح بعد التأويل أخرى

(٢) قوله « فى بعض الروايات » أقول : تقدم أنه أخرجها الترمذى وصححها

(٣) قوله « بالنضح لما لم ير » أقول : تقريره أنه إذا كان لا بد من النضح لما لم يره فالفرك لا يجزئ إلا مع الماء ، فانه احتيج اليه مع عدم زوال العين ، فكيف معها . وقولها « إنما كان يجزيك » دل على أنه لا يجزئ شيئاً إلا غسل ما رآه . وقد يجاب عن هذا بأن مرادها بما يراه الأخضر لا اليابس بقرينة حديث الفرك ، وحينئذ فلا تناقض فى الحديث

(٤) قوله « ومن النـــاس » أقول : هو من أدلة القائلين بنجاسته ، قالوا :

الفرك ، وقال : هذا لا يدل إلا على الفرك من الثوب . وليس فيه دلالة على أنه الثوب الذى يصلى فيه ، فيحمل على ثوب النوم . ويحمل الحديث الآخر الذى ذكره المصنف — وهو قولها « فيخرج إلى الصلاة ، وإن بقع الماء فى ثوبه » — على ثوب الصلاة

ولا يقال : إذا حملتم الفرك على غير ثوب الصلاة ، فأى فائدة فى ذكر ذلك[1] ؟ لأنا نقول : فائدته بيان جواز لبس الثوب النجس فى غير حالة الصلاة

وهذه الطريقة قد تتمشى لو لم تأت روايات صحيحة[2] بقولها « ثم يصلى فيه » وفى بعضها « فيصلى فيه » ، وأخذ بعضهم من كون الفاء للتعقيب : أنه يعقب الصلاة بالفرك . ويقتضى ذلك عدم الغسل قبل الدخول فى الصلاة ، إلا أنه قد ورد بالواو ، وبثم أيضا فى هذا الحديث . فإن كان الحديث واحداً فالألفاظ مختلفة . والمقول منها واحد . فتقف الدلالة بالفاء[3] إلا لمرجح لها . وإن كانت الرواية بالفاء حديثا مفرداً ، فيتجه ما قاله

الأحاديث الواردة فى فركه ومسحه بأذخرة إنما هو فى ثياب النوم لا فى ثياب الصلاة ، قالوا : والثياب النجسة بالغائط والدم والبول لا بأس بالنوم فيها ، ولا تجوز الصلاة فيها ، فقد يجوز أن يكون المنى كذلك . قالوا : وإنما تكون تلك الآثار حجة علينا لو كنا نقول لا يجوز النوم فى الثوب النجس ، فاذا كنا نبيح ذلك نوافق ما رويتم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « ذلك » ونقول من بعد لا تصح الصلاة فى ذلك ، فلم نخالف شيئاً مما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « لو لم تأت روايات صحيحة » أقول : أخرج مسلم من حديث عائشة « لقد رأيتنى أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فركاً فيصلى فيه » قال الحافظ ابن حجر : هذا التعقيب بالفاء ينفى احتمال تخلل الغسل بين الفرك والصلاة » وهو مثل ما أشار اليه الشارح

(٣) قوله « فتقف الدلالة بالفاء » أقول : لأنها محتمله أنها لفظه صلى الله عليه

واعلم أن احتمال غسله بعد الفرك واقع[1] ، لكن الأصل عدمه . فيتعارض النظر بين اتباع هذا الأصل ، وبين اتباع القياس ومخالفة هذا الأصل . فما ترجح منهما عمل به . لا سيما إن انضمت قرائن فى لفظ الحديث تنفى هذا الاحتمال ، فإذ ذاك يتقوى العمل به . وينظر إلى الراجح بعد تلك القرائن ، أو من القياس

وقد استعمل فى هذا الحديث لفظ « الجنابة » بإزاء « المنى » وقد ذكرنا أنه يستعمل بإزاء المنع والحكم الشرعى المرتب على خروج الخارج . والله أعلم

وآله وسلم أو لفظ الراوى ، وما دخله الاحتمال بطل به الاستدلال[1] فتثبت الدلالة . وقوله : إلا إن تقدم مرجح يرجح رواية الفاء عمل بها . أقول : قد ذكر الحافظ ابن حجر أن فى مسلم أنها كانت تحكه من ثوبه صلى الله عليه وآله وسلم وهو يصلى ، وهذه صريحة أنه كان يصلى وهو فى الثوب بلا فرك ولا غسل ، إلا أن يقال : يجوز أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما علم به

(١) قوله « واعلم أن احتمال فركه بعد الغسل واقع » . أقول : الاحتمال لا يدفع الظهور ، سيما والأصل عدمه كما قال الشارح المحقق ، سيما وههنا قرائن تنفى الاحتمال مثل الفاء[2] وكونه يفرك وهو يصلى فيه ، ومن البعيد أن يغسل بعد الفرك ولا يذكره الراوى ، سيما ولو غسله لما باشره فى الأغلب إلا الراوى أعنى عائشة . وقولها « إن كان يابسا فركته وإن كان رطبا مسحته أو غسلته » فانه لو غسل بعد الفرك لما كان للتقسيم فائدة يعتد بها ، ويرجح عدم الغسل بعد الفرك أيضا القياس على غيره ، فانه ليس لنا نجاسة تفرك أولا ثم تغسل ثانيا

---

(١) هذه قاعدة عند بعض أهل الاصول . غير أن اطرادها فى كل محتمل مشكل ، إذ كل من كان له هوى يعارض دليلا تحايل على أن يؤوله بتأويلات . والحق أن الدليل إذا ورد صريحا وجب العمل به حتى ولو احتمل التأويل

(٢) أى فاء التعقيب المفيدة للتقسيم

٣٤ — الحديث السابع : عن أبي هُرَيرة رضى الله عنه : أن النبيّ ﷺ قال « إذا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِها الأَرْبَعِ ، ثُمَّ جَهَدَها ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ »

وفى لفظ « وَإنْ لَمْ يُنْزِلْ »

« الشعب[1] » جمع شعبة ، وهى الطائفة من الشىء ، والقطعة منه . واختلفوا فى المراد بالشعب الأربع . فقيل : يداها ورجلاها ، أو رجلاها وفخذاها ، أو فخذاها وأسكتاها[2] أو نواحى الفرج الأربع . وفسر « الشعب » بالنواحى ، وكأنه تحويم[3] على طلب الحقيقة الموجبة للغسل . والأقرب عندى[4] أن يكون المراد : اليدين

الحديث السابع . (١) قوله « الشعب » . ذكر الشارح فى تفسير الشعب الأربع أربعة أقوال ، وسردها ابن حجر فى فتح البارى على ترتيب الشارح ، وزاد قولا خامسا ساقاها وفخذاها ، وسادسها فخذاها وشفراها

(٢) قوله « أسكتاها » بضم الهمزة وسكون السين ، قال الأزهرى : الأسكتان ناحيتا الفرج ، والشفران طرف الناحيتين

(٣) قوله « كأنه تحويم » أقول : بالمثناة الفوقية والحاء المهملة من حوم[1] حول الشىء : طاف به . ومراده أن تفسير الشعب نواحى الفرج مما يليه تقريب من الحقيقة الموجبة للغسل ، فانه لا يوجبه إلا التقاء الختانين لا مجرد الجلوس بين اليدين والرجلين أو الفخذين ، إلا أنه عارض هذا الذى أراده حمل الألفاظ على حقيقتها الذى رجح به الشارح مختاره على هذا

(٤) قوله « والأول عندى أقرب » أقول : أى من الأقوال ، وقد ذكر فى وجه الترجيح أنه أقرب الى الحقيقة أو هو الحقيقة نفسها ، وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : إنه رجح القاضى عياض رحمه الله الأخير ، وهو نواحى فرجها

---

(١) حوم بفتحات ثلاث على وزن فعل مضارعه يحوم بفتح عينه وتقلب الواو ألفا فيقال حام يحوم بضم فائه وإسكان العين وضم اللام فى المضارع

والرجلين ، أو الرجلين والفخذين . ويكون الجماع مكنيا عنه بذلك ، ويكتفى بما ذكر عن التصريح . وإنما رجحنا هـذا لأنه أقرب إلى الحقيقة [١] . إذ هو حقيقة فى الجلوس بينها . وأما إذا حمل على نواحي الفرج فلا جلوس بينها حقيقة [٢] . وقد يكتفى بالكناية عن التصريح ، لا سيما فى أمثال هذه الأماكن التى يستحيي من التصريح بذكرها

وأيضا [٣] فقد نقل عن بعضهم أنه قال « الجهد » من أسماء النكاح . ذكر ذلك عن الخطابى [٤] . وعلى هذا فلا يحتاج إلى أن يجعل قوله « جلس بين شعبها الأربع »

الأربع ، قال : واختار ابن دقيق العيد الأول أو الثانى كما عرفت

(١) قوله « لأنه أقرب الى الحقيقة » . أقول : أى حقيقة بينية الجلوس ، ولذا قال فى الجلوس بينها لا حقيقة الشعب ، إذ ظاهر سردهم الأقوال فى تفسيرها أنها حقيقة فى كل واحد وأنها من المشترك

(٢) قوله « فلا جلوس بينها حقيقة » أقول : وملاحظة الحقيقة فى الألفاظ هى الأصل ، وإن كان الحمل على خلافها يصير الكلام كناية ولا ضير فيه ، والذى حمله على نواحي الفرج فوت الحقيقة فى الجلوس وبينية الجلوس ، ولم تتم له الحقيقة الموجبة للغسل بل حوم لها ، فما تم له الحقيقة فى الألفاظ ولا فى المعنى المراد ، فان الجلوس بين نواحي الفرج كناية أيضا عن الجماع

(٣) قوله « وأيضا » أقول : عطف على قوله « لانه أقرب الى الحقيقة » وهو مرجح آخر لحمل الشعب على أحد القولين الأولين ، وهو أن الجهد هو النكاح فى المعنى إذا جلس بين ثدييها ورجليها أو فخذيها ثم نكحها ، وحينئذ فكل لفظ فى معناه الحقيقي ولا كناية فى الكلام ولا مجاز

(٤) قوله « ذكر ذلك عن الخطابى » أقول : وفى النهاية لابن الأثير [١] ونقل

---

(١) فى غريب الحديث من أحسن ما صنف فى ذلك . وابن الأثير هو أبو السعادات المبارك بن أبي الكرم . مات سنة ٦٣٠

كناية عن الجماع . فإنه صرح به بعد ذلك

وقوله في الحديث « ثم جهدها » بفتح الجيم والهاء أى بلغ مشقتها . يقال منه : جهده ، وأجهده ، أى بلغ مشقته . وهذا أيضا لا يراد حقيقته[1] ، وإنما المقصود منه وجوب الغسل بالجماع ، وإن لم ينزل . وهذه كلها كنايات ، يكتفى بفهم المعنى منها عن التصريح

وقوله « بين شعبها الأربع » كناية عن المرأة ، وإن لم يجر لها ذكر ، اكتفاء بفهم المعنى من السياق ، كما في قوله عز وجل ﴿ ٣٨ : ٣٢ حتى توارت بالحجاب ﴾ والحكم ـ عند جمهور الأمة ـ على مقتضى هذا الحديث ، في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ، من غير إنزال[2] .

أنه من أسماء النكاح ، وقال الفاكهاني : لم أر هذا القول ـ أعني قول الخطابي ـ في شيء من دواوين اللغة المشهورة ، وأكثر ماقاله الجوهري وغيره : الجاهد الشهوان ، فعلان من الشهوة ، وهو أعم من أن يكون للنكاح وغيره . انتهى . قلت : لم يرد عليه استفسار النكاح هل أريد به العقد أو الوطء ، معلوم أنه لم يرد إلا الثاني ، لكن الوطء يراد به الإيلاج ، وحينئذ يخرج الحديث عن إفادة المعنى الذى سيق لبيانه فتأمل

(١) قوله « وهذا أيضاً لا يراد حقيقته » أقول : وقد ورد في رواية أبي داود بلفظ « وألزق الختان بالختان » بدل قوله « ثم جهدها » قال الحافظ ابن حجر : وهذا يدل على أن الجهد هنا كناية عن معالجة الإيلاج ، وكأن مراده كمال الإيلاج ، وإلا فانه قد يقال التقاء الختانين يستلزم شيئاً من الإيلاج ، فقد قال الحافظ : إن لفظ « ومس الختان الختان » كما في مسلم ، ولفظ الالتقاء المراد به المحاذاة كما دل له حديث الترمذي إذا جاوز ، قال ولو حصل بمجرد الجلوس لم يجب الغسل بالاجماع

(٢) قوله « من غير إنزال » أقول : قد ورد بهذا اللفظ في مسلم من طريق مطر الوراق عن الحسن في آخر هذا الحديث « وان لم ينزل » ووقع ذلك في رواية قتادة أيضاً ، ورواه ابن أبي خيثمة في تاريخه وفيه « أنزل أو لم ينزل » وكذا رواه الدارقطني وصححه

وخالف فى ذلك داود[1] وبعض أصحابه الظاهرية . وخالفه بعض الظاهرية ووافق الجماعة . ومستند الظاهرية قوله ﷺ « إنما الماء من الماء[2] » وقد جاء فى الحديث « إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام . ثم نسخ » ذكره الترمذى

*

٣٥ — الحديث الثامن : عن أبى جعفر محمد[3] بن على بن الحسين بن على

---

(١) قوله « وخالف فى ذلك داود الظاهرى » . أقول : قال ابن العربى : إيجاب الغسل أطبق عليه الصحابة فمن بعدهم ، وما خالف فيه إلا داود ، ولا عبرة بخلافه . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : فيه الخلاف معترض ، فانه مشهور من الصحابة ثبت عن جماعة منهم ، لكن ادعى ابن القصار أن الخلاف ارتفع بين التابعين ، وهو معترض أيضاً ، فقد قال الخطابى : إنه قال به جماعة من الصحابة سمى بعضهم ، قال : ومن التابعين الأعمش . وتعقبه عياض وقال : لم يقل به أحد بعد الصحابة غيره ، وهو معترض أيضاً بأبى سلمة بن عبد الرحمن . وقال الشافعى : حديث الماء من الماء ثابت لكنه منسوخ ، قلت : والناسخ حديث الباب وحديث « إذا التقى الختانان »

(٢) قوله « إنما الماء من الماء » أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث أبى سعيد الخدرى ، ومفهوم الحصر فيه يقتضى أنه لا غسل من التقاء الختانين ، وبه أخذ داود[1]

الحديث الثامن (٣) قوله « عن أبى جعفر محمد » أقول : لم يذكر الشارح من أحواله شيئاً ، وهو محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضوان الله عليهم ، ومحمد هو الذى يلقب بالباقر لأنه بقر العلم ، أى شق عن مشكلاته وغوامضه ، روى عن أبيه زين العابدين وأبى سعيد وابن عباس وأبى هريرة وغيرهم ، وروى عنه عمرو

---

(١) لأنه أخذ بظاهر الحديث المذكور ، وهو « إنما الماء من الماء » ، غير أن جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم يرون أنه منسوخ بحديث « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل »

ابن أبى طالب رضى الله عنهم «أَنَّهُ كانَ هُوَ وَأَبُوهُ عنـد جابر بن عبـد الله ، وعنده قَومٌ[1] . فسألوهُ عَنِ الغُسْلِ[2] ؟ فقال : يَكْفِيكَ صاعٌ . فقال رجلٌ[3] : ما يَكْفِينِى . فقال جابر : كانَ يَكْفِى مَنْ هُوَ أَوْفَى[4] مِنكَ شَعَراً ، وَخَيْراً

ابن دينار والزهرى وعطاء بن أبى رباح وغيرهم ، أخرج حديثه الجماعة . وأم محمد هذا هى أم عبد الله

(١) قوله « وعنده قومه » أقول : قال الحافظ ابن حجر فى الفتح : أما النسخ التى وقف عليها من البخارى بلفظ « قوم » من دون ضمير . قال : ووقع فى العمـدة « وعنده قومه » بزيادة ضمير ، وجعله شارحها ضميراً يعود الى جابر وفيه ما فيـه . وليست هذه الرواية فى مسلم أصلا ، وذلك وارد على قوله إنه يخرج المتفق عليه انتهى . فقوله وليست هذه الرواية يريد هذا الحديث بهذا اللفظ الذى فى العمدة ، وهذا وارد على الزركشى فانه أهمل التنبيه على هذا الحديث فانه ليس من المتفق عليه . وقول ابن حجر : ان شارح العمدة جعله ضميراً لقوم جابر لا يريد به ابن دقيق العيد بل غيره

(٢) قوله « فسألوه عن الغسل » أقول : أفاد الحافظ أن السائل هو أبو جعفر محمد كما فى مسند إسحق بن راهويه ، فنسبته الى الجميع مجاز . قال : ولهذا أفرد جابر الجواب وقال « يكفيك » وأفاد النسائى فى رواية فى سبب السؤال بما أخرجـه عن جعفر بن محمد قال : تمارينا فى الغسل عند جابر

(٣) قوله « فقال رجل » أقول : فى الفتح أنه زاد الاسماعيلى تلوم أى من اللوم ، قال الحافظ بعد نقله : وهذا يريد ما ثبت فى رواياتنا لأن هذا القائل هو الحسن بن محمد[1] بن على بن أبى طالب كما جزم به صاحب العمدة ، وليس من قوم جابر لأنه هاشمى وجابر أنصارى

(٤) قوله « أوفى » بالفاء وألف مقصورة ، ويحتمل أنه أوفى فى الصفة والقدر

---

(١) محمد يلقب بابن الحنفية تفرقة بينه وبين أولاد فاطمة الزهراء رضى الله عنها

مِنْكَ[١] يُرِيدُ رسولَ اللهِ ﷺ - ثُمَّ أَمَّنَا فِي ثَوْبٍ »

وفي لفظ « كان رسول الله ﷺ يُفْرِغُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ ثلاثاً[٢] »

أي الطول وأكثر كما قاله الحافظ

(١) قوله « وخيراً منك » أقول : مصحح في نسختنا من العمدة بالنصب ، وقال الحافظ : بالرفع عطف على أوفى المخبر به عن « هو » ، وفي رواية الأصيلي بالنصب عطفاً على الموصول

(٢) قوله « وفي لفظ كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفرغ على رأسه ثلاثاً » أقول : هو أحد ألفاظ حديث جابر في البخاري من حديث أبي جعفر أيضاً ، وليس هو في رواية مسلم . وأوفى منه سياقاً قول البخاري : حدثني أبو جعفر قال لي جابر : أتاني ابن عمك - يعرّض بالحسن بن محمد بن الحنفية - فقال : كيف الغسل من الجنابة ؟ فقلت : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأخذ ثلاثة أكف ويفيضها على رأسه ، ثم يفيض على سائر جسده . فقال الحسن : إني رجل كثير الشعر ، فقلت : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أكثر منك شعراً . وفيه تصريح البخاري بأن الرجل هو الحسن بن محمد ، ويعرف أن صاحب العمدة استفاد تعيينه منه ، وإنما نسب ابن حجر الاستفادة الى صاحب العمدة لأنه زيادة في بيان ، إذ زيادة الضمير في قوته الثابت[١] في روايته . وهذا الحديث في مسلم من حديث جعفر بن محمد أيضاً ولفظه : حدثنا جعفر عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر من شعرك وأطيب انتهى . فقول الحافظ : إن الحديث لم يروه مسلم أصلا وأنه وارد على صاحب العمدة يحمل على أنه أراد به اللفظ الأول الذي في العمدة دون قوله « وفي لفظ » ، إلا أن النسختين لم يتطابقا على هذا اللفظ الآخر إنما تطابقا على معناه

---

(١) كذا ولعله : أثبت ، أو أبلغ

قال رضى الله عنه : الرَّجُلُ الَّذِى قال « ما يَكْفِينِى » هُو الحسن بن محمد ابن على[1] بن أبى طالب رضى الله عنه ، أبوه : محمد بن الحنفية

---

(١) قوله « هو الحسن بن محمد » أقول : هو الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ، فسر به المصنف المبهم فى قوله « فقال رجل ما يكفينى » فاستدعى ذلك الكلام على الحسن وعلى [1] بن الحنفية ، فأما الحسن فكنيته أبو محمد وهو ابن محمد بن على بن أبى طالب المدنى التابعى ، سمع مسلمة بن الأكوع وجابر بن عبد الله الصحابيين وأباه وغيرهم من التابعين ، روى عنه عمرو بن دينار أخبرنى الحسن بن محمد ، ولم أر أحداً قط أعلم منه . وأما أبوه — وهو محمد بن على بن أبى طالب — فهو ابن الحنفية — أم ولد على رضى الله عنه — واسمها خولة بنت جعفر بن قيس ، من بنى حنيفة بن لجيم — بضم اللام وفتح الجيم وسكون الياء [2] — وهى من سبى بنى حنيفة ، سبيت فى حرب اليمامة ، وكانت وقعة اليمامة فى سنة إحدى عشرة بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ، قيل هى أمة من إماء بنى حنيفة ، وكان أبو بكر صالحهم على ما فى أيديهم من الرقيق . وقيل هى من سبى بنى حنيفة أنفسهم ، وهبها أبو بكر لعلى رضى الله عنه . ولد محمد هذا فى خلافة أبى بكر على أرجح الأقوال ، وتوفى سنة خمس وتسعين وقيل غير ذلك ، ودفن بالبقيع . وأما ولده الحسن بن محمد فقال ابن الأثير : وفاته فى زمن عبد الملك بن مروان ، وقال البرماوى : سنة خمس وتسعين على قول جماعة واختاره الذهبى . وقد عرفت معنى قول عبد الغنى رحمه الله : أبوه هو ابن الحنفية أى الحسن هو ابن محمد بن الحنفية ، ينسب الى أمه أشهر من نسبه الى على رضى الله عنه ، فلهذا زاده بذلك إيضاحاً

---

(١) كذا ولعله : الحسن بن محمد بن على ابن الحنفية يعنى محمدا ، فنسب الى أبيه وأمه للتفرقة كما تقدم

(٢) فى الأصل « لحم بضم اللام وفتح الميم وسكون الباء » وهو تصحيف من النساخ . وحنيفة لقب أثال (كغراب) بن لجيم بن صعب بن على بن بكر بن وائل ، وهم قوم مسيلمة

الواجب فى الغسل : ما يسمى غسلا[1] . وذلك بإفاضة الماء على العضو وسيلانه عليه[2] . فمتى حصل ذلك تأدى الواجب[3] . وذلك يختلف باختلاف الناس . فلا يقدّر الماء الذى يغتسل به ، أو يتوضأ به ، بقدر معلوم . قال الشافعى : وقد يرفق بالقليل فيكفى ، ويخرق بالكثير فلا يكفى . واستحب أن لا ينقص فى الغسل من صاع ، ولا فى الوضوء من مد

وهذا الحديث أحد ما يستدل به على الاغتسال بالصاع[4] . وليس ذلك على سبيل التحديد . وقد دلت الأحاديث على مقادير مختلفة[5] . وذلك ـ والله أعلم ـ

---

(١) قوله «ما يسمى غسلا» أقول : قد أسلفنا عن بداية المجتهد ما أفاد أن الغسل يطلق على مجرد الإفاضة وعليها مع الدلك ، وأنه لا يتم الاستدلال به على لزوم الدلك ولا على عدمه ، وكأنه يقول الشارح : الإفاضة تسمى غسلا . والأصل براءة الذمة عن زيادة الدلك ، فيستدل بالاسم ، فى هذه الضميمة وزيادة

(٢) قوله «وسيلانه عليه» أى على العضو ، احتراز عن إفاضة لا تشمل العضو ولا تسيل على كل جزء منه

(٣) قوله «فإذا حصل ذلك تأدى الواجب» أقول : فيه تقرير لما سلف من عدم اشتراط الدلك ، وأنه ليس بواجب إلا الإفاضة وعموم السيلان

(٤) قوله «أحد ما يدل على الاغتسال بالصاع» أقول : ويدل له وللوضوء أيضاً ما أخرجه مسلم من حديث سفينة أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع ، وأخرج أبو مظفر السمعانى من حديث أم سعد بلفظ : الوضوء مد والغسل صاع ، وسيأتى قوم يستقلون ذلك أولئك أهل خلاف سنتى ، والآخذ بسنتى [1] . إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : فيه متروك

(٥) قوله «ودلت الأحاديث على مقادير مختلفة» . أقول : أخرج الطبرانى من

---

(١) كذا ، ولعله : أولى . والحديث ضعيف

لاختلاف الأوقات (١) ، أو الحالات . وهو دليل على ما قلناه (٢) من عدم التحديد و « الصاع » أربعة أمداد بمد النبي ﷺ . والمد رطل وثلث (٣) ، وأبو حنيفة

حديث أبي أمامة « توضأ بنصف مد » قال الحافظ ابن حجر : وفيه متروك . وأخرجه البيهقي « بأقل من مد » ، وأخرج ابن خزيمة وابن حبان من حديث عبد الله ابن زيد « توضأ بنحو ثلثي مد » . ورواه أبو داود والنسائي من حديث أم عمارة الأنصاري وصححه أبو زرعة ، وعند مسلم من حديث أنس « كان يتوضأ بالمد ، ويغتسل بالصاع الى خمسة أمداد » ، وفيه عن حذيفة أيضاً « كان يغتسل بخمسة مكاكيك ويتوضأ بمكوك » ، وفيه من حديث عائشة أنها « كانت تغتسل هي وهو صلى الله عليه وآله وسلم في القدح وهو الفرق » وفسره سفيان بثلاثة أصواع ، وفسر المكوك النووي بالمد وحسا (١) ، وقد عرفت منها أنه اغتسل هو وعائشة بأقل من صاع على ظاهر الرواية ، وقد تأولها جماعة

(١) قوله « لاختلاف الأوقات » أقول : كوقت قلة الماء وكثرته ، والحالات كحالة السفر أو نحوه

(٢) قوله « وهو دليل لما قلناه » أقول : ما دلت عليه الأحاديث من اختلاف المقادير دليل على أنه لا تحديد في ذلك . قلت : وبهذا يعرف أن القول بأنه لا يستحب النقص عن المد في الوضوء يخالف ثبوت رواية ثلثي مد عنه في وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، ويفيد حديث أم سعد كراهية الزيادة على المد في الوضوء وعلى الصاع في الغسل

(٣) قوله « والمد رطل وثلث » أقول : بالبغدادي . وهذا عند الجمهور ، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة كما يأتي ، والرطل على ما قاله الرافعي مائة وثلاثون درهماً ، ورجح النووي أنه مئة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم ، قال الحافظ ابن حجر : وقد بين قوله سبب اختلاف العلماء في ذلك فقال : إنه كان في الأصل مائة وثمانية

---

(١) كذا ولعله : بالمد وخمس المد ، إذ الصاع خمسة مكاكي

يخالف فى هذا المقدار[1] . ولما جاء صاحبه أبو يوسف إلى المدينة وتناظر مع مالك فى هذه المسألة استدل عليه مالك بصيعان أولاد المهاجرين والأنصار الذين أخذوها عن آبائهم ، فرجع أبو يوسف إلى قول مالك

*

باب التيمم[2]

٣٦ — الحديث الأول : عن عِمران بن حُصين رضى الله عنه[3] « أنَّ

وعشرين وأربعة أسباع ، ثم زادوا فيه مثقالا جبر الكسر فصار مائة وثلاثين . قال : والعمل على الأول لأنه هو كان موجوداً وقت تقدير العلماء . انتهى . وفى القاموس : المد بالضم مكيال وهو رطلان أو رطل وثلث أو ملء كف الانسان[1] المعتدل إذا ملأهما ومد يده بهما ، وبه سمى مداً . وقد جربت ذلك فوجدته صحيحاً . انتهى . وقوله : وهو رطلان إشارة الى مختار أبى حنيفة قبل رجوعه عنه ، وقد نقل هذا التقدير عن غيره فى حرف العين المهملة

(١) قوله « يخالف هذا المقدار » أقول : كان أبو حنيفة يقول : ان المد رطلان ، ويقول : إن الصاع ثمانية أرطال . ولما تناظر مالك وأبو يوسف فى ذلك رجع أبو يوسف ، لقيام الدليل المذكور

(٢) باب التيمم . أقول : هو لغة القصد ، وحدّه بعض المالكية نظرا الى معناه الشرعى فقال : طهارة ترابية تشتمل على مسح الوجه واليدين . وزيد فيه : يستعمل عند عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله

(٣) قوله « عن عمران » . أقول : حديث عمران هذا لم أره فى مسلم ، ولا نبه عليه الزركشى ولا ابن حجر

---

(١) لعله كف الانسان

رسولَ الله ﷺ رأى رَجُلاً مُعتَزِلا [1] لَمْ يُصَلِّ في القَوْمِ ، فقال : يا فُلانُ ، ما مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ في القَوْمِ ؟ فقال : يا رسولَ الله ، أَصابَتْني جَنابةٌ ، ولا ماءَ . فقال : عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ ، فإنَّهُ يَكْفِيكَ »

« عمران بن حصين » بن عبيد ، خزاعى . كنيته أبو نجيد ـ بضم النون وفتح الجيم بعدها ياء [2] ـ من فقهاء الصحابة وفضلائهم . صح أن الملائكة كانت تسلم عليه [3] . وقيل : كان يراهم . مات سنة اثنتين وخمسين [4] فى خلافة معاوية

والكلام على هذا الحديث من وجوه :

---

(١) قوله « رأى رجلا معتزلا » أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم أقف على اسمه ، ووقع فى شرح العمدة للشيخ سراج الدين بن الملقن ما نصه : هذا الرجل هو خلاد بن رافع بن مالك الأنصارى [1] أخو رفاعة ، شهد بدراً . انتهى

(٢) قوله « بعدها ياء » أقول : أى مثناة تحتية وآخره دال مهملة مصغر نجد [2]

(٣) قوله « صح أن الملائكة كانت تسلم عليه » أقول : أخرج مسلم من حديث عمران بن حصين قال : كانت الملائكة تسلم عليّ حتى اكتويت فتركت ، ثم تركتُ الكى فعادت . وله عنه من وجه آخر : ان الذى انقطع عنى عاد إلى . يعنى تسليم الملائكة

(٤) قوله « مات سنة اثنتين وخمسين » أقول : وكان إسلامه عام خيبر ، أسلم هو وأبوه ، وسكن البصرة وتوفى بها . قال البرماوى : روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مائة وثمانين حديثاً ، اتفقا منها على ثمانية ، وانفرد البخارى بأربعة ، ومسلم بثمانية

---

(١) قيل انه هو المسىء فى صلاته

(٢) يعنى جد عمران بن حصين واسمه نجيد ، قيل إن عمران وأباه وجده صحابة

أحدها - المعتزل ، المنفرد عن القوم ، المتنحى عنهم . يقال : اعتزل ، وانعزل ، وتعزل : بمعنى واحد . واعتزاله عن القوم : استعمال للأدب والسنة فى ترك جلوس الإنسان عند المصلين إذا لم يصل معهم . وقد قال ﷺ لمن رآه جالساً [1] فى المسجد والناس يصلون « ما منعك أن تصلى فى القوم ؟ - وقد روى : مع الناس - ألست برجل مسلم » ؟ وهذا إنكار لهذه الصورة [2]

الثانى قوله « ما منعك أن تصلى فى القوم » ؟ وقد روى « مع القوم » والمعنى متقارب [3] ، وإن اختلف أصل اللفظين . فإن « فى » للظرفية ، فكأنه جعل اجتماع القوم ظرفا خرج منه هذا الرجل . و « مع » للمصاحبة ، كأنه قال : ما منعك أن تصحبهم فى فعلهم ؟

الثالث : قوله « أصابتنى جنابة ، ولا ماء » يحتمل من حيث اللفظ وجهين . أحدهما : أن لا يكون عالما بمشروعية التيمم . والثانى : أن يكون اعتقد أن الجنب لا يتيمم . وهذا أرجح من الأول . فإن مشروعية التيمم كانت سابقة على زمن إسلام عمران ، راوى الحديث . فإنه أسلم عام خيبر . ومشروعية التيمم كانت قبل

---

(١) قوله « وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن رآه جالساً » أقول : أخرجه مالك والنسائى من حديث محجن ، وفيه « ما منعك أن تصلى مع الناس ، ألست برجل مسلم » ؟ وقد روى لغير محجن مثل ذلك

(٢) قوله « وهذا إنكار لهذه الصورة » . أقول : وهى الجلوس مع المصلين منفصلا عنهم ، بخلاف الذى انعزل فانه لم يأت فى حقه هذا الإنكار ، بل استفهمه عن عدم صلاته وانعزاله ، وهذا الإنكار هو الدليل على أن الانعزال عن المصلين والتنحى عنهم حيث لم يصل معهم هو الأدب الشرعى والسنة ؛ فكأنه ساق هذا الحديث دليلا على ما ادعاه من أن الانعزال والتنحى أدب شرعى وسنة

(٣) قوله « والمعنى متقارب » أقول : فان مفاد العبارتين واحد ، هو انفراده عن الكون فيهم ، والكون لازم لمصاحبتهم ، ومصاحبتهم لازمة الكون فيهم

ذلك، فى غزوة المريسيع[١] . وهى واقعة مشهورة [٢] . والظاهر علم الرجل بها [٣]

(١) قوله «المريسيع» أقول: بضم الميم بعدها راء فثناة تحتية فسين مهملة فثناة أيضا فعين مهملة مصغر، فى القاموس: انه مصغر مرسوغ[١] بئر أو ماء لخزاعة على يوم من الفرع، واليه تضاف غزوة بنى المصطلق، وفيها سقط عقد عائشة، ونزلت آية التيمم. انتهى. وكانت سنة أربع على ما قال موسى بن عقبة، وقال ابن إسحق: سنة ست، وقيل: سنة خمس، والأول رجحه الأكثر، وهى غزوة بنى المصطلق أيضاً

(٢) قوله «واقعة مشهورة». أقول: واقعة مشروعية التيمم مشهورة، أو واقعة المريسيع مشهورة مذكورة فى كتب السير والتفسير، وقد ساقها الشيخان، وخلاصتها أنه ضاع عقد لعائشة فاحتبس الناس فى طلبه حتى أدركتهم فريضة الصلاة وليسوا على ماء، وصلى ناس بغير وضوء، فأنزل الله آية التيمم. وهى قصة مطولة [٢] فى الكتب المشار اليها

(٣) قوله «علم الرجل بها» أقول: بمشروعية التيمم أو الواقعة أو الغزوة، والأول أولى لأجل السياق، وهذا الأخذ لأرجحية الوجه الثانى هو الصواب لا ما قاله الحافظ ابن حجر فانه قال: ان سياق القصة يدل على أن التيمم كان معلوماً عندهم. انتهى. وليس فى سياقها ما يدل على ذلك، بل الدليل عليه ما قاله الشارح من تأخر إسلام راويه ومن شهر عنه واقعة شرعية التيمم، قال ابن حجر: فيه دليل على جواز الاجتهاد بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم. قلت: وذلك لأن الرجل قد علم بالآية، فأخذ منها أنها فى الحدث الأصغر، اجتهادا منه، وهو مفروض على معرفته بالآية، وسيشير اليه الشارح

(١) تصغير مرسع مريسع وتصغير التصغير مريسيع

(٢) هى ان عائشة رضى الله عنها ضاع عقد لها فاحتبست الناس، ونزل رسول الله بالناس على غير ماء، وقامت الصلاة فلم يجدوا ماء يتوضئون به، فحصل للصحابة غم شديد، فانزل الله آية التيمم. فقال أسيد بن حضير: ما هى بأول بركتكم يا آل أبى بكر

لشهرتها . فإذا حملناه على كون الرجل اعتقد أن الجنب لا يتيمم - كما ذكر عن عمر وابن مسعود[١] - كان ذلك دليلا على[٢] أن هذا الرجل ومن شك فى تيمم الجنب[٣] حملوا الملامسة المذكورة فى الآية - أعنى قوله تعالى ﴿ ٥ : ٦ أو لامستم النساء ﴾ - على غير الجماع . لأنهم لو حملوها عليه لكان تيمم الجنب مأخوذا من الآية ، فلم يقع لهم شك فى تيمم الجنب . وهذا الظهور[٤] الذى ادعى إنما يكون إذا لم يكن إسلام

---

(١) قوله « كما روى عن عمر وابن مسعود » : أقول : أما الرواية عن عمر فأخرجها الشيخان وهو أن رجلا أتى عمر رضى الله عنه فقال : إنى أجنبت فلم أجد الماء ، فقال : لا تصل . ثم ذكر قصة عمار وروايته وستأتى . وأما ابن مسعود فأخرج مسلم عن شقيق قال : كنت جالساً مع عبد الله بن مسعود وأبى موسى ، فقال أبو موسى : يا أبا عبد الرحمن أرأيت لو أن رجلا أجنب فلم يجد الماء شهراً كيف يصنع بالصلاة ؟ فقال : غفر الله لأبى موسى ، لا يتيمم وإن لم يجد الماء شهراً . الحديث

(٢) قوله « كان ذلك دليلا على أنهم » أقول : أى الرجل وعمر وابن مسعود حملوا لفظ الملامسة الواردة فى آية الوضوء على غير الجماع ، وذلك أن حقيقة الملامسة اللمس باليد ، ومنه « نهى عن بيع الملامسة » ، ولا شك أنه يكنى به عن الجماع ، فاختلف السلف والخلف فى المراد من الآية بما هو معروف

(٣) قوله « أعنى هذا الرجل ومن شك فى تيمم الجنب » أقول : هو تفسير لضميرى حملوا وضمير لهم ، وذلك لأنهم لو حملوا الملامسة على الجماع لكانت الآية دالة على تيمم الجنب أيضاً ، إلا أنه لا يخفى أن هذا أيضاً إنما يتم بعد حمل قول الرجل « أصابتنى جنابة » على أن المراد : من جماع ، إذ هو الذى يكنى بالملامسة عنه ، وأما لو كان من احتلام أو غيره فلا يدخل تحت الآية ، ولفظه يحتمل أنها جنابة من احتلام ، فكونه حمل الآية على ذلك يتفرع عن كون الجنابة عن الجماع . نعم عمر وابن مسعود حملاها على ذلك لتصريحهما بأنه للتيمم من الجنابة مطلقا ومنها الجماع

(٤) قوله « وهذا الظهور » أقول : علم الرجل بمشروعية التيمم اللازم منه علمه

هذا الرجل واقفا عند نزول الآية ، وهذا إنما يكون فى مدة تقتضى العادة بلوغها إلى علمه

الرابع : قوله «ولا ماء» أى موجود ، أو عندى ، أو أجده ، أو ما أشبه ذلك . وفى حذفه بسط لعذره ، لما فيه من عموم النفى . كأنه نفى وجود الماء بالكلية[1] ، بحيث لو وجد بسبب أو سعى أو غير ذلك لحصله . فإذا نفى وجوده مطلقاً كان أبلغ فى النفى وأعذر له

بالآية التى نزلت فيه إنما يتم على أحد تقديرين : أن يكون إسلامه عند نزول الآية فيعلم بها ، أو يكون إسلامه فى مدة تقتضى بلوغ الآية الى علمه . وحاصله لا يتم إلا بعد علمه بالآية مسلماً ، لأنه بذلك يعلم أنه حمل الملامسة على غير الجماع كما عرفت ، إلا أنه قد يقال : العلم بمشروعية التيمم لا يتوقف على العلم بالآية ، إذ قد يعلمه من خطابه صلى الله عليه وآله وسلم أو من تحدث أهل الإسلام به ، ولا يلزم أنه يعلم أن يكون للحدث الأكبر بل يجوز انه ما عرف إلا شرعيته عن الحدث الأصغر ، لأنه الذى تكرر حصوله ، ولم يعلم بالآية ولا هو حملها على ما ذكر . وأيضاً اشتراط الإسلام لكونه علم بمشروعية التيمم ليس لازما ، فانه يجوز أن يعلم بها قبل إسلامه ، أى يعلم أن من شأن هذا الذى أجزأ التيمم[1] ، ويحتمل أيضاً سماعه بالآية ، فان الكفر ليس بمانع عن مثل ذلك . فقول الشارح : التحقيق أن ظهور علم الرجل بمشروعية التيمم يتوقف على أحد الأمرين ليس بواضح

(١) قوله «كأنه نفى وجود الماء بالكلية» . أقول : إنما قال «كأنه» لأن فى الحقيقة لا بد من ملاحظة المحذوف فى الجملة من دون ملاحظة للفظ معين حتى يقيد بها الحقيقة ، ويرد عليه النفى ، ولذا قال : «لو وجد بسبب أو سعى أو غير ذلك» كالشراء والهبة . وقال سابقاً «موجود أو أجده» وإذا نفى وجوده غير مقيد كان أبلغ فى عذره

---

(١) لعله : من شأن هذا الامر إجزاء التيمم

وقد أنكر بعض المتكلمين على النحاة (١) تقديرهم في قولنا «لا إله إلا الله» لا إله لنا، أو في الوجود، وقال: إن نفي الحقيقة مطلقة أعم من نفيها مقيدة. فإنها إذا نفيت مقيدة دلت على سلب الماهية مع القيد، وإذا نفيت غير مقيدة كان نفياً للحقيقة، وإذا انتفت الحقيقة انتفت مع كل قيد. أما إذا نفيت مقيدة بقيد مخصوص لم يلزم نفيها مع قيد آخر. هذا أو معناه

---

(١) قوله «وقد أنكر بعض المتكلمين» يقدر على القاعدة المذكورة لفظ موجود ونحوه، وإنما يتم التوحيد بإحالة إله سواه، لا بمنع وجوده ونحوه. قال المقبلي رحمه الله تعالى: وعندي أن الايراد ليس بذلك، لأنا لا نريد بالإله إلا ما ألجاتنا ضرورة اليها (١) الحادثات وجوب وجوده، فعلى فرض تنافي واجبين قد تضمن وجوده تعالى إحالة الثاني، ولو فرضنا أن أدلة التوحيد لم تدل على تنافي الواجبين بل على أن الواقع وجود واجب واحد فلو فرض واجب واحد لم يلزم منه محال كان تقدير الوجود ونحوه كافياً أيضاً، لأنه لو كان غير مستحيل لوجب وجوده، وقد قلنا إنه ليس بموجود أعني قولنا لا إله إلا الله فهو مستحيل الوجود فتقدير موجود على التقديرين يفيد المراد. انتهى. ومراده بالتقديرين فرض التنافي بينهما وعدمه. وقد أجاب غيره بان المخاطبين بكلمة التوحيد من أثبت وجود إله يعبد ويخاف ويرجى، فوردت كلمة التوحيد لنفي الموجود الذي زعموه (٢) وقصره على وجود الواجب تعالى فلا مفهوم لموجود حتى يقال إنه لا يفيد نفي ممكن، لأنه لم يدع إلهاً ممكناً أحد حتى ينفي. ونقل عصام الدين في حواشيه على الجامي كلاماً عن رسالة للعلامة الزمخشري في أن كلمة التوحيد جملة تامة مستغنية عن تقدير الخبر، قال فيه: ومحصول ما ذكره أن أصل التركيب «الله إله» فدخل «لا» و «إلا» للحصر»

---

(١) كذا. والصواب: ما التجأنا اليه ضرورة

(٢) لا يصح تقدير خبر لا إله بموجود لأن هذا يكذبه الواقع، اذ الإله في الارض كثير، فكل من عبد شيئاً فقد جعله إلهه. والحق أن خبر لا إله حق إلا الله، لحصل النفي المطلق والاثبات المطلق

الخامس : الحديث دل بصريحه على أن للجنب أن يتيمم ، ولم يختلف فيه الفقهاء ، إلا أنه روى عن عمر ، وابن مسعود ، أنهما منعا تيمم الجنب . وقيل : إن بعض التابعين وافقهما . وقيل : رجعا عن ذلك

وكأن سبب التردد ما أشرنا إليه من حمل الملامسة على غير الجماع ، مع عدم وجود دليل عندهم على جوازه(١) . والله أعلم

فالمسند اليه هو الله والمسند هو الإله ، وهذا مما يتحير فى تعقله الأذكياء ويتعجبون من كلامه هذا ، وأنا أوضحه لك بكلام وجيز ، وهو أنه لو بدل لا وإلا بكلمة إنما وقيل إنما الله إله لكان كلاماً تاماً من غير تقدير ، وإنما هو النفى وكلمة إلا ، فعلم أن قول النحاة بالتقدير نزاع لفظى هو أن لا تطلب خبراً ولا يحتاج اليه المعنى(١) انتهى . وقوله والمسند هو الإله قيل إنما جعل إلا الله فى موضع ابتداء على تغليب لأن إلهاً منكر ولا يصح أن يكون مبتدأ خبره المعرفة ، وقد أورد الميمنى شارح الكافية على قوله باستغنائها عن الخبر اعتراضين فليراجعهما مريد ذلك . وفى البحر المحيط للزركشى نقلا عن الشارح المحقق أنه قال بعد ذكر الباحثين فى دلالة الاستثناء وكيفية دلالة لا إله إلا الله على التوحيد ثم قال : وكل هذا عندى تشغيب ومراوغات جدلية ، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد ، وحصل الفهم بذلك منهم والقبول له من غير زيادة ولا احتياج الى أمر آخر ، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضى التوحيد لكان من أهم المهمات تعليم اللفظ الذى يقتضيه . انتهى . واعلم أن الشارح هنا لم يشر الى رد الإيراد بل ساقه موضحاً للإشكال لا غير

(١) قوله « مع عدم وجود دليل عندهم على جوازه » أقول : وقد روى عمار

---

(١) الصحيح فى إعراب « لا إله إلا الله » هو كما ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وهو أن « لا » نافية للجنس تعمل عمل ان و « إله » اسمها منصوب بها وخبرها محذوف وتقديره حق و « إلا » اداة استثناء « الله » بدل من حق مرفوع . ولا يصح إعرابها بغير ذلك . فلا إله نفت أحقية الإلهية عن غير الله ، وإلا الله أثبتت أحقيته تعالى بالعبادة والتأله

٣٧ — الحديث الثانى : عن عمار بن ياسر رضى الله عنهما قال : « بَعَثَنِى النبىُّ ﷺ فى حاجةٍ ، فأَجنَبْت . فلَمْ أَجِدِ المَاءَ ، فتَمَرَّغتُ فى الصَّعِيدِ ، كما تَمرَّغُ الدَّابَّةُ . ثمَّ أتيتُ النبىَّ ﷺ ، فذكَرْتُ ذلكَ لَهُ . فقال : إنما كان يَكفِيكَ أَنْ تَقولَ بِيَدَيْكَ هٰكذا ـ ثمَّ ضَرَبَ بِيَدَيه الأَرضَ ضَرْبَةً واحِدَةً ، ثمَّ مَسَحَ الشِّمالَ عَلَى اليَمِين ، وَظاهِرَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ »(١)

« عمار بن ياسر » بن عامر بن مالك بن كنانة ، أبو اليقظان العنسى ـ بنون بعد المهملة ـ أحد السابقين(٢) من المهاجرين . وممن عذب فى ذات الله تعالى . قتل ـ بلا

لعمر الدليلين كما يأتى قريباً ، ورواه أبو موسى أيضا لابن مسعود كما ستعرفه

(١) « الحديث الثانى » . أقول : لفظ العمدة هذا لفظ رواية مسلم ، وذكره البخارى فى بابين بلفظ « فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنما كان يكفيك هكذا وضرب بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه »(١) واللفظ الآخر « فضرب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيده الأرض فمسح وجهه وكفيه » واللفظ الثالث له « فقال يكفيك الوجه والكفين » انتهى . فلفظ العمدة أحد ألفاظ مسلم . وقوله « والكفين » مستنكرا منه بأن المراد ومسح الكفين ما بقى الاضراب معه حذف المضاف كما كان

(٢) قوله « أحد السابقين » . أقول : أبو اليقظان عمار ، أسلم عمار قديماً هو وأبواه بعد بضعة وثلاثين رجلا ، وكان هو وأبواه من المستضعفين الذين عذبوا بمكة ليرجعوا عن الإسلام ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمر بهم وهم يعذبون فيقول : صبراً يا آل ياسر ، فان موعدكم الجنة . هاجر الى الحبشة ثم الى المدينة وصلى

(١) صفة التيمم بالضربة الواحدة هى أن تجعل باطن الأصابع للوجه وباطن الكفين لظهورهما ، كما ورد ذلك فى بعض ألفاظ حديث عمار

خلاف ـ بصفين[1] مع على رضى الله عنهما ، سنة سبع وثلاثين

القبلتين ، وهو من المهاجرين الأولين ، شهد بدراً والمشاهد كلها ، وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الطيب والمطيب كما فى الترمذى ومسند أحمد . قتل بصفين مع على بن أبى طالب رضى الله عنـــه فى ربيع الأول ـ وقيل الآخر ـ سنة سبع وثلاثين ، وقتل وهو ابن ثلاث ـ وقيل ابن أربع ـ وتسعين . وقال فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم « ويح عمار تقتله الفئة الباغية » وأوصى عمار أن يدفن فى ثيـابه ، فدفنه على رضى الله عنه فيها . روى عنه على وابن عباس وأبو أمامة وجماعة ، وروى له اثنان وستون حديثاً اتفقا على حديث وانفرد البخارى بثلاثة ومسلم بحديث ، وحديثه هذا هو الذى أنكره عمر كما سبقت اليه إشارة ، كما فى مسلم أنه جاء رجل الى عمر فقال : انى اجتنبت فلم أجد ماء ، فقال : لا تصل . فقال عمار : أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت فى سرية فاجتنبنا فلم نجـد ماء ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا فتمعكت فى التراب وصليت ، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ـ ثم ذكر حديث الكتاب ـ فقال له عمر : اتق الله يا عمار . فقال : إن شئت لم أحدث به . وفى بعض رواياته فى مسلم فقال عمر : نوليك ما توليت . وهو الحديث الذى استدل به أبو موسى لما وقعت المنـاظرة بين ابن مسعود وبينه ، وهو أن أبا موسى سأل عبـد الله بسؤال الرجل لعمر ، وأجاب عليه عبد الله بجواب عمر ، فقال أبو موسى : فكيف أصنع بقول عمار؟ وذكر له حديث الكتاب ، فقال ابن مسعود : ألم تر عمر لم يقنع بذلك؟ فقال له أبو موسى : فدعنا من قول عمار ، كيف نصنع بهذه الآية؟ فما درى عبد الله ما يقول . وإنما سقناه لأنا قد أشرنا اليه سابقاً

(١) قوله « بصفين » أقول : بالمهملة والفاء . فى القاموس : بريد سخن[1] قرب الرقة شاطىء الفرات كانت فيه الوقعة العظمى بين على رضى الله عنه ومعـاوية غرة صفر سنة سبع وثلاثين ، فمن ثمة احترز الناس عن السفر فى صفر . انتهى

---

(١) كذا . ولعله « بوزن سجين » . والذى فى القاموس : صفين كسجين عين قرب الرقة الخ

والكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : يقال أجنب الرجل ، وجنب بالضم ، وجنب بالفتح ، وقد مر

الثانى : قوله « فتمرغت فى الصعيد كما تمرغ الدابة » كأنه استعمال لقياس لا بد فيه من تقدم العلم بمشروعية التيمم . وكأنه لما رأى أن الوضوء خاص ببعض الأعضاء ، وكان بدله ـ وهو التيمم ـ خاصاً ، وجب أن يكون بدل الغسل الذى يعم جميع البدن عاماً لجميع البدن

قال أبو محمد بن حزم الظاهرى : فى هذا الحديث إبطال القياس . لأن عماراً قدر أن المسكوت عنه من التيمم للجنابة حكمه حكم الغسل للجنابة ، إذ هو بدل منه . فأبطل رسول الله ﷺ ذلك ، وأعلمه أن لكل شىء حكمه المنصوص عليه فقط

والجواب عما قال : أن الحديث دل على بطلان هذا القياس الخاص[1] ، ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام . والقايسون لا يعتقدون صحة كل قياس . ثم فى هذا القياس شىء آخر[2] ، وهو أن الأصل ـ الذى هو الوضوء ـ قد ألغى فيه مساواة البدل له . فإن التيمم لا يعم جميع أعضاء الوضوء[3] . فصار مساواة البدل للأصل ملغى فى محل النص . وذلك لا يقتضى المساواة فى الفرع

---

(١) قوله « على بطلان هذا القياس الخاص » أقول : هذا على التنزل والتسليم لأبى محمد أن هذا قياس صحيح ، وأنه أبطله صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « ثم فى هذا القياس شىء آخر » أقول : أى يبطل كونه قياساً ، والقائلون بالقياس له عندهم شرائط إذا فقد شىء منها بطل القياس ، ولذا قال : لا يعتقدون صحة كل قياس صورى

(٣) قوله « لا يعم جميع أعضاء الوضوء » أقول : لئلا يدخل الرأس والرجلين ، فبطلت مساواته الوضوء فى عموم مواضعه ، وإذا بطلت فى الأصل لم يبق لها اعتبار فى الفرع فلا يتم الإلحاق المذكور ، لأنه إنما يتم بناء على أنه عم البدل أعضاء الوضوء فى بدليته عن الوضوء فيعم البدن كله فى بدليته عن الغسل ، والأول باطل فانه لم

بل لقائل أن يقول : قد يكون الحديث دليلا على صحة أصل القياس . فإن قوله ﷺ « إنما كان يكفيك كذا وكذا » يدل على أنه لو كان فعله لكفاه . وذلك دليل على صحة قولنا : لو كان فعله لكان مصيباً ، ولو كان فعله لكان قايساً للتيمم للجنابة على التيمم للوضوء ، على تقدير أن يكون « اللمس » المذكور فى الآية ليس هو الجماع . لأنه لو كان عند عمار هو الجماع لكان حكم التيمم مبيناً فى الآية[1] ، فلم يكن يحتاج إلى أن يتمرغ . فإذن فعله ذلك[2] يتضمن اعتقاد كونه ليس عاملا بالنص ، بل بالقياس . وحكم النبى ﷺ بأنه كان يكفيه التيمم على الصورة المذكورة ، مع ما بينا من كونه لو فعل ذلك لفعله بالقياس عنده ، لا بالنص

يعمها ، فبطل القياس ، فابطاله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه لم يستجمع شرائطه ، فانه هنا لم يساو الفرع الأصل بل زاد عليه ، وليس هذا شأن القياس ، وغايته أن عماراً جهل كيفية القياس ولا ضير فيه

(١) قوله « مبيناً فى الآية » أقول : لأنه تعالى قال عقيب ذكر النواقض ﴿ ولم تجدوا ماء فتيمموا ﴾ الى قوله ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ فقد أبان كيفيته فى وضوء وغسل

(٢) قوله « فاذن فعله ذلك » أقول : تمرغه قد يتضمن أنه فعله اعتماداً على القياس ، إذ لو عمل بالنص لما جاوز أعضاء التيمم ، لأن النص قد بين كية الأعضاء التى تطهر بالتراب فى جنابة ووضوء ، فلما تمرغ دل على أنه قاس الجنابة على الحدث الأصغر فى أنه يرفعها التراب كما يرفعه ، وإلحاق التراب بالماء فى عموم البدل ، فأقر صلى الله عليه وآله وسلم القياس الأول ونفى الثانى . ويحتمل أنه قد علم الحكم وهو أن التراب يرفع الجنابة من الآية ، وحمل الملامسة على الجماع ، وحمل قوله ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ على أنه بيان لكية الأعضاء فى تيمم الوضوء وكيفيته ، وأنه أحيل بيان كيفيته وكميته عن الجنابة على القياس على الماء فعم بالتمرغ البدن قياساً للتراب على الماء بجامع أنه يطهر مثله ، فأبطل صلى الله عليه وآله وسلم هذا القياس ، وأبان له أن الحكم فى ذلك فى الوضوء والغسل واحد ، وأن النص قد شمل الأمرين ،

الثالث : قوله « أن تقول بيديك هكذا » استعمال القول فى معنى الفعل ، وقد قالوا : إن العرب استعملت القول فى كل فعل[1]

الرابع : قوله « ثم ضرب الأرض بيديه ضربة واحدة » دليل لمن قال بالاكتفاء بضربة واحدة للوجه واليدين . وإليه يرجع حقيقة مذهب مالك[2] . فإنه قال : يعيد

وأنه أخطأ فى القياس مع وجود النص . وعلى كل تقدير لم تتم لأبى محمد الحجة بالحديث على بطلان القياس من حيث هو ، وإبطاله صلى الله عليه وآله وسلم له ليس إلا لاختلاله ، والمفهوم اعتباره كما سبقت اليه الاشارة

(١) قوله « وقد قالوا إن العرب استعملت القول فى كل فعل » أقول : فى (الاحراز ، لما فى أساس البلاغه من كناية ومجاز[1]) ما لفظه : ومن مجازه « قال بيده » أهوى بها ، و « قال برأسه » أشار ، و « قال الحائط » سقط ، و « هذا قول فلان » رأيه ومذهبه ، قال أبو النجم :

غشا[2] اذا جئت اليه صادقاً ترجو الغنى وتذهب الشدائدا
قال لك الطير تقدم راشداً

انتهى . وفى القاموس : الفعل حركة البدن ، أو كناية عن كل عمل متعدد . وفيه : القول الكلام ، أى كل لفظ يدل به اللسان تاما أو ناقصا . انتهى . فهذا الاطلاق للقول على الفعل من إطلاق ما هو من فعل جارحة معينة على أفعال كل جارحة ، كأنها شبهت حركة اليد مثلا بالاشارة بحركة اللسان بالقول بجامع السرعة ، ثم أطلق عليها القول استعارة مصرحة ، والقرينة عقلية . ويمكن التكلف لعلاقات أخر

(٢) قوله « واليه يرجع حقيقة مذهب مالك » أقول : فى بداية ابن رشد ان مالكا والشافعى وأبا حنيفة[3] يقولون : إنه لا بد من ضربتين . انتهى . إلا أن فى

---

(١) من مؤلفات صاحب الحاشية ، انظر ترجمته (ص ٣٩ بأول الكتاب)

(٢) كذا . ولعله : غيثا . وقافية الشطر الأول كان ينبغى أن تكون على الدال

(٣) وأحمد فى إحدى روايتيه

فى الوقت إذا فعل ذلك . والإعادة فى الوقت دليل على إجزاء الفعل[1] إذا وقع ظاهراً . ومذهب الشافعى أنه لا بد من ضربتين : ضربة للوجه ، وضربة لليدين ، وقد ورد فى حديث « التيمم ضربتان[2] : ضربة للوجه ، وضربة لليدين » إلا أنه لا يقاوم هذا الحديث فى الصحة ، ولا يعارض مثله بمثله

بعض كتبهم أن الثانية سنة لا فرض . ونقل ابن حجر عن ابن المنذر أن الاكتفاء بضربة واحدة رأى جمهور العلماء[1] واختاره

(١) قوله « دليل على إجزاء الفعل » أقول : رسم الأصوليون الإعادة بأنها ما فعل فى وقت الأداء ثانيا لخلل فى الأول أو لعذر . وكأن الشارح أخذه لمالك رحمه الله تعالى إجزاء ذلك الفعل من قوله فى الوقت بأن مفهومه أنه إذا خرج فلا إعادة ما ذاك إلا أنه قد أجزأه ذلك الفعل بتلك الصفة ، إذ لو لم يجز وجبت الإعادة مطلقا

(٢) قوله « وقد ورد فى حديث : التيمم ضربتان » . أقول : أخرجه الدارقطنى والحاكم والبيهقى من حديث على بن ظبيان[2] عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ، قال الدارقطنى : وقفه يحي القطان وهشيم وغيرهما وهو الصواب ، ثم أورده من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بزيادة اليدين الى المرفقين ، قال الحافظ فى تلخيص الحبير : على بن ظبيان[2] ضعيف ضعفه القطان وابن معين وغير واحد ، وقد روى حديث الضربتين عن سلق[3] بن شريك ، ومن طريق أبى أمامة ومن طريق عائشة ، وضعف الطرق كلها عن الثلاثة . وقد روى حديث الباب الطبرانى عن عمار بلفظ « يكفيك ضربة للوجه وضربة للكفين » ، وضعف بابن أبى يحي وهو ثقة عند الشافعى ، قال ابن عبد البر : أكثر الآثار المرفوعة عن عمار ضربة واحدة ، وما روى من ضربتين فكلها مضطربة

---

(١) وهى الرواية الثانية لأحمد ، وهى أقوى دليلا

(٢) فى الاصل طبقان ، والتصحيح من خلاصة تذهيب الكمال

(٣) كذا بالأصل ، ولم نتبين صحته

الخامس : قوله « ثم مسح الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه » قدم فى اللفظة « مسح اليدين » على « مسح الوجه » لكن بحرف الواو ، وهى لا تقتضى الترتيب . هذا فى هذه الرواية ، وفى غيرها « ثم مسح بوجهه »[1] بلفظة « ثم » ، وهى تقتضى الترتيب . فاستدل بذلك[2] على أن

(١) قوله « وفى غيرها ثم مسح » أقول : فى مسلم « إنما يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تنفخ فيهما ثم تمسح بهما وجهك وكفيك » وفى سنن أبى داود « ثم ضرب بشماله على يمينه وبيمينه على شماله على الكفين ثم مسح وجهه »

(٢) قوله « فاستدل بذلك » أقول : أى بهذا اللفظ الذى فيه ثم مسح وجهه ، اذ هو داك أنه مسحه[1] بعد مسح اليدين بالتنصيص فلا يجب الترتيب ، وهذا اللفظ الذى أشار اليه الشارح لم أجده ، فان مقتضى كلامه أن لفظ الحديث هكذا : ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ثم مسح وجهه[2] وألفاظه فى الصحيحين والسنن أتى فيها بثم أو الفاء ، ذكر فيها مسح الوجه مقدماً على الكفين كما سمعت ، نعم أخرج الاسماعيلى الحديث بلفظ « إنما يكفيك أن تضرب بيديك على الأرض ثم تنفضهما ثم تمسح بيمينك على شمالك وشمالك على يمينك ثم تمسح على وجهك » وهذه صريحة بوجوب تأخر الوجه فقد عارضت رواية الصحيحين ، وطريقة الترجيح بما اتفقا عليه أولى مما انفرد به أحدهما ، فكيف ما انفرد به غيرهما . وقد وردت الرواية فيهما بالواو ووردت بالفاء وثم ، والحرف الذى يفيد الترتيب يقيد المطلق وهو الواو فيحمل على المقيد ، وبعبارة أخرى حرف الترتيب فيه زيادة فى معناه ، والزيادة من العدل مقبولة سواء كانت فى اللفظ أو المعنى ، فيحمل مجموع ما فى الصحيحين على الترتيب

(١) كذا . ولعله اذ هو دلك أى مسحه بعد مسح الخ

(٢) لفظ الحديث « فضرب الارض بيديه ضربة واحدة فمسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه »

ترتيب اليدين[1] على الوجه ليس بواجب فى التيمم ، فأخذ منه أن الترتيب فى الوضوء ليس بواجب . لأنه إذا ثبت ذلك فى التيمم ، ثبت فى الوضوء إذ لا قائل بالفرق[2]

---

(١) قوله « ترتيب اليـــدين » أقول : وترتيب مسحهما على مسح الوجه ليس بواجب بل (١) إلا أنه لا يخفى أنه إذا كان الحديث كما أشار اليه الشارح بلفظ « مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ثم مسح وجهه » فانه يقتضى وجوب تأخير مسح الوجه لأن كلمة « ثم » تفيد الترتيب نصاً ، فيكون عدم الترتيب هو الواجب ، وكأنه يمنع عن هذا أنه لا قائل بوجوب ذلك ، بل الناس بين قائل بوجوب الترتيب وقائل بجوازه وجواز خلافه ، ولا بد من تأويل كلمة « ثم » . ورأيت الموزعى قال ما قلناه ان « ثم » توجب الترتيب ، ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقديم اليدين على الوجه فى وضوء ولا تيمم لا قولا ولا فعلا ، وأما نقلا فقد سمعت وروده

(٢) قوله « ثبت فى الوضوء اذ لا قائل بالفرق » . أقول : أشار الى اختلاف الناس فى ترتيب الغسل والمسح لأعضاء الوضوء والتيمم على وفق ما فى الآية ، فذهب جمهور الصحابة والتابعين الى أنه ليس بواجب ، وبه قال مالك وأبو حنيفة وداود والمزنى ، لأن الواو لا تقتضى الترتيب . وذهب الشافعى وأحمد وإسحق الى وجوب الترتيب ، واستدلوا بأدلة : الأول أن الفاء تقتضى الترتيب ، وقد علقت طهارة الوجه بالقيام فدل على أنه لا يجوز أن يتقدم عليه غيره ، وبأنه سبحانه سع[2] النظير على النظير فأدخل ممسوحاً بين مغسولين ، وقدم الترتيب على ما هو أقرب منه ، فقدم اليدين على الرأس وهو أقرب الى الوجه ، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات منتسقه فى النظم والممسوحات بعدها ، فلما عدل الى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه . الثانى أن بداية الرب تعالى بالوجه خاصة يجب مراعاتها ولا تلغى وتهدر فيهدر ما اعتبره الله تعالى ويؤخر ما قدمه ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم الى أن ما قدمه الله ذكراً ينبغى تقديمه فعلا ، فانه لما طاف بين الصفا =

---

(١) بياض ، ولعله : بل سنة

(٢) كذا . ولعله : جمع

= والمروة بدأ بالصفا وقال « نقدم ما قدمه الله » وفى رواية النسائى « ابدءوا بما بدأ الله به » بلفظ الأمر ، وبها يندفع ما يقال ، غايته أنه يدل على أنه الأولى ، فأين دليل الإيجاب ؟ لأنا نقول : رواية الأمر الذى ظاهره الإيجاب هى الدليل ، وهكذا نقول فى الوضوء فانه فعله مرتباً طول عمره ، وكل من نقل عنه من الصحابة اتفقوا على إيقاعه مرتباً ، ولم ينقل عنه أحد قط أنه أخل بالترتيب مرة واحـــدة ، ولو كان التعكيس جائزاً لفعله ولو مرة واحدة لبيان الجواز ، وان كان مجرد الفعل لا يدل على الوجوب ، لـكن هذه القرائن والأمر الوارد متعاضدة على الإيجاب . الثالث وهو ألطفها مسلـكا أن هذه الأفعال أعنى غسل أعضاء الوضوء هى أجزاء فعل واحد مأمور به ، فدخلت الواو العاطفة لأجزائه بعضها على بعض ، والفعل الواحد لا بد من ارتباط أجزائه بعضها ببعض ، فدخلت الواو عاطفة بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب ، إذ هو الربط المذكور فى الآية . ولا يلزم من كونها تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بين أجزائها مثل ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكوة ﴾ أن لا تفيده بين أجزاء فعل مرتبطة بعضها ببعض ، وهذا أحد الأقوال فى إفادة الواو للترتيب ، وأكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه ، وهو قول ابن أبى موسى من أصحاب أحمد ، فلعله أرجح الأقوال ، أفاده ابن القيم . وكان والدى قدس الله روحه يذاكر به قبل معرفته أنه قد قال به قائل ، ويقول : فرق بين عطف آية الوضوء وغيرها ، ويحوم حول هذا البحث دراية لا رواية قائل به . ورأيت صاحب المنار حاشية البحر الزخار حام حوله فقال : مخالفة الاستمرار الـكلى يريد به استمرار فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا (١) عليه الأجزاء ، كيف وهى صورة مجتمعة من عدة أمور يسمى المجموع باسم واحد . الرابع حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ مرة مرة وقال « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » أخرجه أبو داود وغيره ، واسم الاشارة عائد الى مجموع ما فعله وشاهده الراوى ، ومنه الترتيب . وقد حكم صلى الله عليه وآله وسلم بعدم القبول لما كان على خلافه ، فالقول بأن الإشـارة الى بعض أجزاء ما يشاهده

---

(١) بياض بالأصل

السادس: قوله «وظاهر الكفين، يقتضي الاكتفاء بمسح الكفين[1] في التيمم. وهو مذهب أحمد. ومذهب الشافعي وأبي حنيفة أن التيمم إلى المرفقين، وفي حديث أبي الجهيم[2] «أن النبي ﷺ تيمم على الجدار، فمسح بوجهه ويديه»، فتنازعوا في أن مطلق لفظ «اليد» هل يدل على الكفين، أو على الذراعين، أو على جملة العضو إلى الإبط؟ فادعى قوم أنه يحمل على «الكفين» عند الإطلاق[3]، كما في قوله عز وجل

الراوي خلاف الظاهر، فهذا خلاصة ما في المسألة، وهو جار في التيمم لعدم القائل بالفرق

(١) قوله «يقتضي الاكتفاء بمسح الكفين» أقول: في المسألة أقوال أربعة، الجمهور من فقهاء الأمصار على القول الثاني وهو مذهب الشافعي[1]، الثالث أنه يستحب الى المرفقين والغرض الكفان، الرابع الى المناكب شاذ روى عن الزهري

(٢) قوله «حديث أبي الجهيم» أقول: هنا نسختان: الجهم بفتح الجيم وسكون الهاء، وبضم الجيم وفتح الهاء بعدها ياء فيم مصغر. ووقع اللفظ الأول في صحيح مسلم، قال النووي إنها غلط وصوابها ما وقع في صحيح البخاري بضم الجيم وفتح الهاء. قال النووي: وهذا هو المشهور في كتب الأسماء، وكذا ذكره مسلم في كتابه في أسماء الرجال، والبخاري في تاريخه، وأبو داود والنسائي وغيرهم. انتهى. وهذا غير أبي جهيم صاحب [2] نيه فانه قرشي وهذا أنصاري[3] في كل منهما أبو جهيم بحذف أداة التعريف

(٣) قوله «فادعى قوم أنه يحمل على الكفين عند الاطلاق» أقول: وحينئذ تكون كرواية عمار التي في العمدة، قال ابن رشد ما معناه: إن اطلاق اسم اليد على الكف أظهر من إطلاقه على الكف والساعد، قال: ومن زعم أنه يطلق عليهما على السواء أو أنه ثبت في أحدهما أظهر منه في الثاني فقد أخطأ، فان اليد وان كانت اسماً

---

(١) وأحمد رحمهما الله

(٢) بياض بالأصل. وإن كان «الانبجانية» فصاحبها أبو الجهم

(٣) وهو أبو جهيم بن الحارث بن الصمة الخزرجي

﴿ ٥ : ٣٨ فاقطعوا أيديهما ﴾ وقد ورد فى بعض روايات حديث أبى الجهيم[١] « أنه ﷺ مسح وجهه وذراعيه » والذى فى الصحيح « ويديه »

مشتركة ، فهى فى الكف حقيقه وفيما فوق الكف مجاز[١] ومن يقول ان الغرض هو الكفان له أن يقول ان اسم اليد لا يخلو اما أن يكون فى الكف أظهر منه فى سائر الأجزاء ، أو يقول دلالته على سائر أجزاء الذراع والعضد بالسواء ، فان كان أظهر وجب المصير اليه ، ومهما لم يكن أظهر وجب المصير الى الأمر الثانى يعنى وهو حديث الكفين . انتهى . وهو تحرير رصين

(١) قوله « وقد ورد فى بعض الروايات من حديث أبى الجهيم » أقول : هذا اللفظ أخرجه الدارقطنى ، وكذا ذكره الشافعى ، وله شاهد من حديث ابن عمر ، إلا انه قال الحافظ ابن حجر : الثابت فى حديث أبى جهيم بلفظ « يديه » لا ذراعيه فانها رواية شاذة ، قال الحافظ ابن حجر : والأحاديث الواردة فى صفة التيمم لم يصح منها سوى حديث أبى جهيم وعمار وما عداهما ضعيف أو مختلف فى رفعه ووقفه ، فأما حديث أبى الجهيم فورد بذكر اليدين مجملا ، وأما حديث عمار فورد بلفظ الكفين فى الصحيحين ، وبذكر المرفقين فى السنن ، وفى رواية الى نصف الذراع ، وفى رواية الى الآباط . فأما رواية المرفقين وكذا الى نصف الذراع ففيهما مقال ، وأما رواية الآباط فقال الشافعى وغيره : ان كان ذلك وقع بأمره صلى الله عليه وآله وسلم فكل تيمم بعده فهو ناسخ له ، وان كان وقع بغير أمره فالحجة فيما أمر به . ومما يقوى رواية الصحيحين فى الاقتصار على الوجه والكفين كون عمار كان يفتى به بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والراوى للحديث أعرف بالمراد . انتهى . ولقد أنصف وخالف مذهبه . وذهب الموزعى الى تقوية مذهب الشافعى فقال بعد تقريره

---

(١) اليد : تطلق عرفا وشرعا على الكف فقط ، ولهذا قطعت الكف فى السرقة ، ولما أمر تعالى بغسل اليد فى الوضوء قال ﴿ فاغسلوا أيديكم الى المرافق ﴾ ولو لم يقل الى المرافق لاقتصر الوضوء على الكف

٣٨ – الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما : أن النبيّ ﷺ قال « أُعْطِيتُ خَمساً(١) لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ

كلام الشافعية وذكر ما فى رواية عمار ومن اتبعه كما أسلفناه ومخالفة رواية غيره له : ويظهر لى بحث فى الجمع بين أحاديث عمار وغيره من الأحاديث وبين رواية عمار أيضا وهو أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قصد أن يرد على عمار فعله ويبين له غلطه حيث عمم بدنه بالتمريغ وترك الضرب باليدين والمسح بهما ، فبين له كيفية العمل ، وأنه لا بد من الضرب باليدين ، ولم يرد بيان مقدار الواجب ، ولو كان أراد بيان مقدار الواجب دون ذكر كيفيته لقال له إنه كان يكفيك هكذا . انتهى . وذكر نحو هذا صاحب المنار حاشية البحر الزخار فقال : إنه لا دلالة فى حديث عمار على شىء من الأمور . قال : ولا على الاقتصار على ضربة ، ولا على الاقتصار على مسح الكفين ، بناء منه على أنه لم يخرج الحديث بتعليم عمار بل تصويراً له بالفعل الحسى مبالغة فى البيان . وأطال فى هذا . قلت : لا يخفى أن التصوير والمبالغة فى البيان تقتضى مساواة البيان للمبين له ، ومطابقة التصوير للمصور ، وأن ذلك مما يؤيد الاقتصار على الكفين وعلى واحدة الضرب . ثم لو سلم له وللموزعى ما قالاه من أنه تصوير فانه يرد عليهما ما فى البخارى « إنما يكفيك الوجه والكفان » وفى لفظ منه « والكفين » فانه لا يجرى فيه التأويل الذى أجرياه فى الفعل . وقد أورده الموزعى على نفسه وأجاب بما فيه تعسف . وكذا قولهما : إن التيمم بدلا عن الوضوء ، فالظاهر مساواته يخدش فيه أن خروج الرأس والرجلين منه قد قدح فى المساواة . وكذا ما قيل إن اليد فى آية المسح وقعت مطلقة فيحمل على المقيد فى آية الوضوء ، فانه فرع على إلحاق التيمم فى الوضوء ، وجعل حكمهما واحدا ، وقد منع فى الأصول إلحاق الأخف بالأغلظ ، ومثلوه بالوضوء والتيمم

الحديث الثالث (١) قوله « خمسا » أقول : قد ثبت فى الأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى أكثر من خمس ، وعد فى فتح البارى من ذلك سبع عشرة خصلة

مِنَ الْأَنْبِياءِ قَبْلِي[1] : نُصِرتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ . وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْض

تتبعها فى الأحاديث وسردها : الخمس المذكورة فى حديث الكتاب ، وجوامع الكلم ، وختم الأنبياء به ، وجعل صفوفنا كصفوف الملائكة ، وخواتم سورة البقرة ، ومفاتيح الأرض ، وتسميته أحمد ، وكون أمته خير الأمم ، وغفران ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، واكوثر[1] ، ولواء الحمد ، وإسلام شيطانه . ثم قال : قلت فينتظم بها سبعة عشر . ولكنه لم يعد إلا ما سمعت وهو ستة عشر ، وقد عزاها الى محالها من كتب الحديث فأحلت عليه . نعم تكرر عليه كون الأمة خير الأمم فكان عدها به سهواً . وذكر إسلام شيطانه من حديث ابن عباس رفعه وفيه « فضلت على الأنبياء بخصلتين : كان شيطانى كافرا فأننى[2] الله عليه فأسلم » قال « ونسيت الأخرى » انتهى . قلت : وهــذا الحديث أخرجه البيهقى فى دلائل النبوة بلفظ « فضلت على أبى آدم باثنتين : كان شيطانى كافراً فأعاننى الله عليه حتى أسلم ، وكان شيطان آدم كافراً . وكن أزواجى عوناً لى ، وكانت زوجته عوناً على خطيئته » فثبتت الخصلة المنسية فى حديث ابن عباس . قال الحافظ : ويمكن أن يوجد أكثر من ذلك لمن أمعن التتبع . قلت : أخرج الطبرانى فى الأوسط والاسماعيلى فى معجمه من حديث أنس « فضلت على الناس بأربع : السخاء ، والشجاعة ، وكثرة الجماع ، وشدة البطش » فهذه أربع لم تذكر فيما سلف فتكون احدى وعشرين خصلة ، ومن تتبع الجامعين الكبير والصغير فى حرف العين فى أعطيت وحرف الفاء فى فضلت وجد زيادة ، ولا يليق بهذه التعليقة سوى الإشارة الى محل الإفادة . وإذا عرفت هذا فمفهوم العدد مطرح ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يخبر بها شيئاً بعد شىء فيخبر بما بلغه منها

(١) قوله « أحد من الأنبياء قبلى » أقول : ولا من الرسل ، لأن نفى الأعم يستلزم نفى الأخص . وقوله « من الأنبياء » أقول : هذه اللفظة لم يذكرها البخارى

---

(١) والكوثر (٢) فأعاننى

مَسْجِداً وَطَهُوراً (١) ، فَأَيُّما رجُلٍ (٢) مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ فَلْيُصَلِّ . وَأُحِلَّتْ لِيَ المَغانِمُ (٣) ،

فى هذا الحديث فى أبواب التيمم ورواها فى الصلاة عن محمد بن سنان ، وإنما نبهنا على هذا لأنه قد ينظر الناظر فى البخارى هذا الحديث فى هذا الباب منه فلا يجد هذا اللفظ فيظن أنه لم يخرجه البخارى ، وصاحب العمدة لفقه من بابين : باب التيمم ، وباب الصلاة . وكأنه لما رأى الراوى واحداً صح عنده ذلك ، فان الكل رواية جائزة

(١) قوله « مسجداً وطهوراً » أقول : ظاهر العد أن هاتين فضيلة واحدة ، وأن الخصوصية بالمجموع لا بكل واحد ، قال المهلب فى شرح البخارى : المخصوص به جعل الأرض طهوراً ، وأما كونها مسجداً فلم يأت فى أثر أنها منعت من غيره ، وقد كان عيسى عليه السلام يسيح فى الأرض ويصلى حيث أدركته الصلاة ، فكأنه قال : جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً وجعلت لغيرى مسجداً . انتهى . وخالفه القرطبى وقال : كانت الأنبياء قبله إنما أبيحت لهم الصلاة فى مواضع مخصوصة كالبيع والكنائس ، ومثله قال الخطابى . وقال الحافظ ابن حجر : إنه الأظهر . وأيده برواية عمرو بن شعيب بلفظ « وكان من قبل إنما كانوا يصلون فى كنائسهم » قال : وهذا نص فى موضع النزاع ، ومثله أخرج البزار من حديث ابن عباس . قلت : إلا أنها تكون الخصائص هنا ستاً ، وصدر الحديث مصرح بأنها خمس ، فلا بد من تأويل ذلك بأنه عد جعلها مسجداً وجعلها طهوراً شيئاً واحداً ، لأن الشرط والمشروط يكون كالشىء الواحد

(٢) قوله « فأيما رجل » أقول : زاده دفعاً لتوهم اختصاصه بذلك كاختصاصه بعموم البعثة والشفاعة ، وذكر الرجل ليس له مفهوم مراد إذ المرأة كالرجل فى ذلك ، لكن غالب ما تعلق الأحكام بالرجال ، والنساء شقائق الرجال فى الأحكام

(٣) قوله « الغنائم » فى رواية البخارى « المغانم » وهى جمع غنيمة أو مغنم ، وهو ما يؤخذ من الكفار بقتال ونحوه ، والفىء ما يؤخذ منهم بغير ذلك

وَلَمْ تَحِلَّ[1] لِأَحَدٍ قَبْلِي . وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ . وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً ، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً[2] » .

« جابر » هو ابن عبد الله[3] بن عمرو بن حرام ـ بفتح الحاء المهملة ، وبعدها راء مهملة ـ الأنصارى السلمى ـ بفتح السين واللام ـ منسوب إلى بنى سلمة ـ بكسر اللام ـ يكنى أبا عبد الله . توفى سنة إحدى وستين من الهجرة ، وهو ابن إحدى وتسعين

والكلام على حديثه من وجوه :

الأول : قوله ﷺ « أعطيت خمساً » تعديد للفضائل التى خص بها[4] ، دون سائر

---

(١) قوله « ولم تحل » قال س[1] : يجوز فى تحل ضم الياء وفتح الحاء على البناء للمفعول ، وفتحها وكسرها على البناء للفاعل وهو أكثر

(٢) قوله « وبعثت الى الناس كافة » أقول : قال الزركشى : هذا اللفظ للبخارى ، ولم يسرده مسلم كذلك ، إنما رواه « وبعثت الى كل أحمر وأسود » ولعل المصنف اغتفر ذلك ظناً منه ترادفهما ، وقد يفرق بينهما بما تقتضيه الصيغة من كل منهما . على أن رواية مسلم أقوى فى نظر الحديثى لأنه رواها عن شيخه يحيى بن يحيى[2] عن هشيم ، والبخارى روى لفظه محمد بن سنان ، ويحيى أجل من محمد بن سنان ، وهى رواية أخرى تقدم الحافظ لها عن من روى بالمعنى . انتهى

(٣) قوله « جابر هو ابن عبد الله » أقول : تقدم ذكر جابر ، فلا أدرى لم كرر ذكره

(٤) قوله « تعديد للفضائل التى خص بها » أقول : وجاز ذلك تحدثاً بالنعمة ، وإبلاغاً للأحكام من جعل الأرض كلها مسجداً وطهوراً له ولأمته ، ومن جعل الغنائم . وقد زاد ابن عباس « ولا أقولهن فخرا » أخرجه أحمد فى المسند

---

(١) كذا ولعله الشارح

(٢) هو التميمى النيسابورى ، وهشيم هو ابن بشير الواسطى

الأنبياء عليهم السلام . وظاهره يقتضى[1] أن كل واحدة من هذه الخمس لم تكن لأحد قبله . ولا يعترض على هذا بأن نوحاً عليه السلام - بعد خروجه من الفلك - كان مبعوثاً إلى أهل الأرض ، لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً معه[2] ، وقد كان مرسلا إليهم . لأن هذا العموم فى الرسالة لم يكن فى أصل البعثة ، وإنما وقع لأجل الحادث الذى حدث ، وهو انحصار الناس فى الموجودين لهلاك سائر الناس . وأما نبينا ﷺ : فعموم رسالته من أصل بعثته

وأيضا فعموم الرسالة[3] يوجب قبولها عموما فى الأصل والفروع . وأما

---

(١) قوله « ظاهره يقتضى » أقول : قال ظاهره لانه يحتمل أن المراد لم يعط مجموعهن أحد فيتوجه النفى الى القيد ، وقيل إن الاختصاص بالمجموع لا بكل واحد واحد

(٢) قوله « لأنه لم يبق إلا من كان مؤمنا » أقول : تعليل لبعثته الى كل أهل الأرض . وقوله « لأن العموم فى الإرسال » تعليل لنفى الاعتراض بعموم رسالة نوح على اختصاص نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعموم رسالته بأن هذا المفهوم الذى اتفق لنوح عارض واقع بعد حدوث الغرق على من كفر ، وعموم بعثته صلى الله عليه وآله وسلم من ابتداء دعوته ، وهذا كاف فى الاختصاص ، وقد أورد أن دعوة نوح على أهل الأرض بقوله ﴿ لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ﴾ فاهلكوا بالغرق إلا أهل السفينة ، ولو لم يكن مبعوثاً إليهم لما أهلكوا لقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ فدل أنه مبعوث قبل الإغراق الى كل أهل الآفاق . وأجيب عنه بجواز أن يكون غير نوح قد أرسل اليهم فى أثناء مدة نوح وعلم نوح عليه السلام أنهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه وغيرهم . ودفع بأنه لم ينقل نبى فى زمن نوح غيره . قلت : وقد يقال ما كل نبى بعث قص علينا بعثته ، فقد قال تعالى ﴿ ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم لم نقصص عليك ﴾ فلعل من أرسل فى زمنه ممن لم يقص علينا

(٣) قوله « وأيضاً فعموم الرسالة » أقول : هذا جواب آخر عن الاعتراض

التوحيد وتمحيص العبادة لله عز وجل فيجوز أن يكون عاما فى حق بعض الأنبياء ، وإن كان التزام فروع شرعه ليس عاما ، فإن من الأنبياء المتقدمين عليهم السلام[1] من

المذكور ، وهو أن معنى عموم البعثة إيجاب اتباع المرسل فيما جاء به من أصول الدين وفروعه ، وهذا لم يكن إلا لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم . وأما التوحيد وإخلاص العبادة لله فيجوز أن يكون الدعاء اليـه عاماً فى حق بعض الأنبياء ويكون منهم نوح عليه السلام ، وعلى هذا فمعنى عموم البعثة التى اختص بها صلى الله عليه وآله وسلم عموم اتباعه فى فروع الدين . قلت : يؤيده وصفه تعالى للقرآن بتصديق ما بين يديه من الكتب السماوية ، ومعلوم أنه خالفها فى كثير من الأحكام ، ولذا قال تعالى ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ فالاتفاق بينـه وبينهم أنها جاءت بما جاء به القرآن من الدعاء الى عبادة الله وحده ، وكل رسول يقول لقومه اعبدوا الله ما لكم من إله غيره . ومعلوم من ضرورة الأديان أن هذا مطلوب من كل مكلف على وجه الأرض ، إنما بقى هل يجوز أن الله تعالى يبعث رسولا فى أقوام يعبدون غيره ويأمره بدعاء بعض أولئك الأقوام دون بعض حتى يتم قول الشارح المحقق ، فيجوز أن يكون عاما فى حق بعض الأنبياء إذ لا يتم إلا بذلك . وقوله « فيجوز أن يكون عاماً » هو بتقدير أن يكون الدعاء اليه عاما فى حق البعض ، أو يكون هذا المعنى عاما بدعائه اليه . ويحتمل عدم التقدير لما يذكره آخرا

(١) قوله « فإن من الأنبياء المتقدمين » أقول : هذا تعليل لجواز عموم الدعوة الى التوحيد لبعض الأنبيـاء[1] ، إذ قد ثبت قتال بعض الأنبياء للمشركين من غير قومه ، ولا يقاتلون إلا لأنهم مخاطبون بالتوحيد على لسانه أو لسان غيره من الأنبياء ، فقتاله إياهم ـ وليسوا من قومه ـ دليل على عموم رسالته للدعاء الى التوحيد ، وبه يتم الاستدلال على جواز عموم الدعوة بالتوحيد لبعض الأنبياء . إلا أن فيه بحثين : أن قتال غير قومه لا يدل على البعثة الى أهل الأرض الذى هو المدعى ، إلا

---

(١) هذا ينافى قوله تعالى ﴿ ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله ﴾ فالآية نصت على أن كل نبى يبعث الى قومه خاصة ، ونبينا ﷺ بعث الى العموم

قاتل غير قومه على الشرك وعبادة غير الله تعالى . فلو لم يكن التوحيد لازما لهم بشرعه أو شرع غيره لم يقاتلوا ، ولم يقتلوا ، إلا على طريقة المعتزلة [١] القائلين بالحسن والقبح العقليين . ويجوز أن تكون الدعوة الى التوحيد عامة [٢] ، لكن على ألسنة أنبياء متعددة . فثبت التكليف به لسائر الخلق ، وإن لم تعم الدعوة به بالنسبة إلى نبي واحد

أن يراد بغير قومه جميع الناس ، وفيه بعد . الثانى أن قوله بشرعه أو بشرع غيره لا يدل على أن المراد من قاتلهم نبي لاخلالهم بالتوحيد اللازم بشرع غيره أن دعوته عامة لهم ، فانه يجوز أن يأمر الله بقتالهم إنكاراً لهم بالاخلال بشرع رسولهم الأول ، وأنه يقاتلهم لا للنبوة بل ليقيموا شرع من بعث اليهم ، فلا يتم الاستدلال بذلك على هذا

(١) قوله « إلا على طريقة المعتزلة » . أقول : وذلك أن القبيح العقلى يجب النهى عنه عقلا وإن لم تعم الدعوة ، فان رأى نبي رجلا من غير قومه يقتل رجلا عمداً عدوانا وجب عليه بالعقل أن ينهاه ويقاتله وإن لم يبعث اليه ، وكذلك الارشاد الى الحسن العقلى . وهذا بيان لعبارته ، والمسألة مبسوطة فى المطولات

(٢) قوله « ويجوز أن تكون الدعوة الى التوحيد » . أقول : أى يجوز وجود الدعوة العامة الى التوحيد ، فكان اللام فى الدعوة للعهد ، ويكون عمومها ليس على لسان نبي واحد بل على ألسنة أنبيائه ، فيثبت التكليف به أى بالتوحيد بجميع الخلق ، فان لم يعم على لسان نبي واحد بل على التوزيع بين كل قوم دعا قومه الى ما دعا اليه النبي الآخر قومه ، فالمدعو اليه واحد والدعاة جماعة متفرقون . واعلم أن هذا الواقع من الأنبياء والأمم ، فكل نبي يدعو قومه بقوله ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ لكن صدره كلام فى عموم الرسالة ، فهو الذى وقع به الاعتراض لا فى عموم المرسل به ، فان عموم المرسل به لا يستلزم عموم المرسل له كهذه الصورة التى ذكرها ، وكأنه أراد زيادة الإفاده وان لم يتقاضاها المقام ، وعلى هذا فيحمل قوله « وأما التوحيد

وتمحيض العبادة ، إذ كلامه على أنه كلام فى هذه الإفادة ولا تقدير فى الكلام ، ولا يرد ما أورد عليه من البحثين آنفاً . هذا وقد أجيب عن أصل الاعتراض باحتمال أن الخصوصية لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم بقاء شريعته الى يوم القيامة وغيره (١) أن يبعث نبي فى زمانه أو بعده فينتسخ بعض شريعته ، ذكره الحافظ ابن حجر فى الفتح . قلت ويبعده قوله وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث الى قومه خاصة ، ويؤيده بعد قوله فى عدة ما خص به أنه خاتم الأنبياء فعدها فضيلة مستقلة ، وضمها إلى هذا وعدها فضيلة مستقلة حيث قال « فضلت على الناس بست » وما يتم جعلها ستاً إلا بجعل ختم النبوة له صلى الله عليه وآله وسلم خصلة مستقلة . وفى القلائد فى العقائد نقلا عن أبى القاسم البلخى أن قوماً قالوا : كل نبي مبعوث بذلك . وفى الاتحاف لطلبة الكشاف فى تفسير سورة الجن ما لفظه بعد أن ذكر قول الجن ﴿ فآمنا به ﴾ دليل على عموم الشرائع إذ لم تتوقف الجن بعد معرفة ثبوته عن المتابعة فيما جاء به من قبل أن يعرفوا نبوته على الخصوص . وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وكان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة » فانما هو لبعثته صلى الله عليه وآله وسلم فى قريش ، لكن علم الله أنها ستختم به النبوة ، وأنه يظهر دينه على الأديان كلها ، وأنها ستجمع عليه البعوث وينساق الى دينه أهل الأديان بالرغب والرهب . والحكمة فى ذلك أنه لا نبوة بعده ، فلم يدع الله تعالى سائر الخلق هملا من إقامة الحجة عليهم ، وعلم الله سبحانه من سائر الرسل على اختلاف أحوالهم قلة الاتباع وندرة المجيب ، وأنه يقعد النبي فى قومه يدعوهم الدهر الطويل ولا يتبعه إلا اليسير ، وينقضى عمره قبل أن يتوجه لغير قومه . ثم قال : وأما نبياً من الأنبياء لا تجب طاعته إلا بنحو متبعيه فمعاذ الله ، قلت : ولا يخفى أن دعواه أن الجن آمنوا به قبل معرفة عموم رسالته غير مسلم ، بل قد علم عموم دعوته قبل بعثته فى الكتب السماوية كما

(١) بياض بالأصل ، ولعله : تستمر الى

والخوف لتوقع نزول محظور . والخصوصية التي يقتضيها لفظ الحديث مقيدة بهذا

أفادته آية آل عمران أنه تعالى أخذ على كل نبي أنه إذا بعث محمداً آمن به ونصره، وكل نبي يأخذ ذلك على أمته، وقد كان الجن منهم الصالحون قبل النبوة، والصالحون قبلها أتباع الرسل قبله صلى الله عليه وآله وسلم، وأتباعهم عارفون بعموم رسالته. وقوله: إن قوله «بعثت الى الناس عامة» معناه بعثت الى قريش، حمل اللفظ العام على بعض أفراده بلا دليل، بل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «وكان يبعث الى قومه خاصة» وقوله «عامة» وتقديم قوله «الى قومه خاصة» في لفظ من حديث ابن عمر عند الحكيم الترمذي والطبراني ثم بدأ عموم الرسالة لكل شيء، فكيف يحمل هذا اللفظ على الخصوص؟ وقوله لكن قد علم الله إرجاعه لعموم الرسالة الى كثرة الاتباع وهو حمل اللفظ على ما لا يدل عليه، ودعواه ندرة مجيب الأنبياء قبله صلى الله عليه وآله وسلم إلا موسى وعيسى فانه استثناهما في كلامه غير مسلم، فان يونس آمن معه مئة ألف أو يزيدون بالنص، ولو أراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم اختص بكثرة الاتباع لعبر بعبارة تفيد ذلك فهو أفصح خلق الله وأكثرهم بياناً. وأما البعثة الى الناس عامة فلا تدل على كثرة الاتباع بنوع من الثلاث الدلالات، وأما الاستعاذه بالله من عدم وجوب طاعة أى نبي من الأنبياء ونجاة متبعه فالقول كما قال، لكن الطاعة له فيما أمر به فرع رسالته الى من أمره، وهي محل النزاع، بل الواجب الإيمان بأنه نبي من عند الله كما وجب علينا الآن[1] بكل نبي آمن الرسول بما أنزل اليه الى قوله ﴿ كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴾ وقال فيمن قال نؤمن ببعض ونكفر ببعض: ﴿ أولئك هم الكافرون حقا ﴾ [2] كل نبي لا يلزم منه بعثته الى كل أحد، فان ادعاء عموم الرسالة بعد ثبوت النبوة و [2] عليه أنه ادعى نبي لنفسه عموم رسالته. وأما الإيمان بكل نبي فواجب بالضرورة الدينية، ولكن لا ملازمة بين الإيمان به واتباع شرعه، فالمسلمون أجمعون يؤمنون بالله ورسله

---

(١) كذا. ولعله: الايمان (٢) بياض بالأصل

القدر من الزمان (١) . ويفهم منه أمران . أحدهما : أنه لا ينفى وجود الرعب من غيره فى أقل من هذه المسافة . والثانى : أنه لم يوجد لغيره فى أكثر منها (٢) . فإنه مذكور فى سياق الفضائل والخصائص . ويناسبه أن تذكر الغاية فيه . وأيضاً فإنه لو وجد لغيره فى أكثر من هذه المسافة لحصل الاشتراك فى الرعب فى هذه المسافة ، وذلك ينفى الخصوصية بها

ولا يتبعون إلا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم فى شرعه ، بل الأنبياء وأممهم اتبعوا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمروا إلا بشرائع أنبيائهم . ثم زعم فى آخر كلامه أن اختلاف الشرائع جائز غير واقع ، ولا يخفى أنه خلاف الواقع . وهذه التعليقة لا تتسع لأكثر من هذا ، ولا هى قابلة لغير بيان ما اشتمل عليه الكتاب ، إلا أنه انجر البحث الى هذا

(١) قوله « بهذا القدر من الزمان » أقول : إنما خص مسافة الشهر دون مسافة أبعد منه لأنه لم يكن بينه وبين من أظهر العداوة له أكثر من ذلك ، وقد قال ذلك فى غزوة تبوك آخر غزواته وأبعدها مما ذكر بياناً لما وقع له صلى الله عليه وآله وسلم حال تكلمه ، فلا ينافى الزيادة . وهذا من خصائصه حتى لو سار وحده بغير عسكر لرعب أعداؤه ، وقد وقع هذا لبعض خلفائه ومن اتقى الله من أمراء الإسلام . فهذه الخاصة بالنسبة الى من قبله من الأمم ، ذكره فى نسيم الرياض . وقوله « ولو سار وحده » فيه أن الرعب إنما يحصل إذا خرج متوجهاً الى عدوه ، ولولا رواية أبى أمامة عند البيهقى بلفظ « نصرت بالرعب بسيفى بين يدى » لقلنا إنه أعطى الرعب ولو كان مقيماً

(٢) قوله « فى أكثر منها » أقول : ولا فى مثلها ، إذ لو فتح لنا فى الاختصاص فيما ساواه فيها غيره ، وكان الأولى عدم إهمال الشارح لهذا القسم فانها ثلاثة : دونها ، ومثلها ، وفوقها . وثبوت الأخيرين لغيره ينافى الاختصاص ، فلا وجه لاقتصاره على أحدها . على أنه قد أخذ من لفظ رواية عمرو بن شعيب « ونصرت على العدو بالرعب ولو كان بينى وبينهم مسير شهر » أنه مختص به مطلقاً

الثالث : قوله ﷺ « جعلت لى الأرض مسجداً » المسجد : موضع السجود [1] فى الأصل . ثم يطلق فى العرف على المكان المبنى للصلاة التى السجود منها [2] . وعلى هذا [3] فيمكن أن يحمل « المسجد » ههنا على الوضع اللغوى ، أى جعلت لى الأرض كلها [4] مسجداً ، أعنى موضع السجود ، أى لا يختص السجود منها بموضع دون غيره . ويمكن أن تجعل [5] مجازاً عن المكان المبنى للصلاة ، لأنه لما جازت الصلاة فى جميعها كانت كالمسجد فى ذلك . فإطلاق اسمه عليها من مجاز التشبيه . والذى يقرب هذا التأويل [6] أن الظاهر أنه إنما أريد أنها مواضع للصلاة بجملتها ، لا للسجود فقط

---

(١) قوله « موضع السجود » أقول : اسم مكان من سجد يسجد كقتل يقتل ، قياسه فتح العين ، لكنه من أسماء الأماكن

(٢) قوله « التى السجود منها » أقول : كأنه يشير الى ان المسجد نقل عن الأصل الى العرف مجازاً لواسطة أن اطلاق الصلاة على السجود من اطلاق الكل على جزئه ثم استعمل موضع الجزء موضعاً للكل ثم صار حقيقة عرفية

(٣) قوله « وعلى هذا » أقول : على تعدد مغنيه لغة وعرفاً

(٤) قوله « كلها » أقول : استفاد التأكيد بكلها من مقام التحدث بالمنة ، وأشار الى أن تعريفها استغراقى حقيقى لا عرفى ، وأما عدم صحة الصلاة فى الأرض النجسة والمغصوبة فلمانع ، فلا ينافى كلية جعلها مسجداً

(٥) قوله « ويمكن أن تجعل » أقول : أى الأرض « مجازاً » بعلاقة النسبة ، فيكون استعارة كما صرح به . وقوله « لأنه » أى الشأن أن جواز الصلاة فى جميعها صيرها كالمكان المبنى للصلاة ، فأطلق على جميعها اسمه استعارة مصرحة

(٦) قوله « والذى يقرب هذا التأويل » أقول : إشارة الى مرجح الحمل على المجاز بعد بيان المصحح ، وهو ظهور أن المراد كونها مواضع للصلاة نفسها لا للسجود ، يؤيده ظهوراً قوله فى الحديث « فأيما رجل » فان المراد بها ذات الأذكار والأركان

منها . لأنه لم ينقل أن الأمم الماضية كانت تخص السجود [1] وحده بموضع دون موضع

الرابع : قوله ﷺ « وطهوراً » استدل به على أمور

أحدها : أن الطهور هو المطهر لغيره . ووجه الدليل : أنه ﷺ ذكر خصوصيته بكونها طهوراً ، أى مطهراً . ولو كان « الطهور » هو الطاهر لم تثبت الخصوصية [2]. فإن طهارة الأرض عامة فى حق كل الأمم

الأمر الثانى : استدل به من جوز التيمم بجميع أجزاء الأرض ، لعموم قوله « وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً [3] » والذين خصوا التيمم بالتراب [4] استدلوا

---

(١) قوله « تخص السجود » . أقول : وإنما المنقول اختصاص صلاتها بالبيع والكنائس والصوامع

(٢) قوله « لم تثبت الخصوصية » أقول : والحديث إنما يشير الى إثباتها ، يدل له ما أخرجه أحمد والضياء المقدسى فى المختارة من حديث أنس « جعلت لى كل أرض طيبة مسجداً وطهوراً » وفى الفتح أنه أخرجه أيضاً ابن المنذر وابن الجارود باسناد صحيح ، قال ابن حجر : ومعنى طيبة طاهرة ، ولو كان معنى طهور الطاهر لزم تحصيل الحاصل ، إذ يصير بمعنى جعلت لى الأرض الطاهر طاهرة . ويؤخذ منه اشتراط طهارة تراب التيمم

(٣) قوله « للعموم الذى فى قوله جعلت لى الأرض » أقول : فان اللام فيه للاستغراق ، كما يدل له الحديث الماضى آنفاً بلفظ « كل أرض »

(٤) قوله « والذين خصصوا التيمم بالتراب » أقول : هو الشافعى ، واستدلوا بما أشار اليه الشارح من حمل العام على الخاص ، وبقول ابن عباس فى تفسيره و [1] الأرض وتربتها ، وهو من أهل اللسان ومن المدعو له بتعلم القرآن

---

(١) بياض بالأصل

بما جاء فى الحديث الآخر « وجعلت تربتها لنا طهوراً » وهذا خاص ينبغى أن يحمل عليه العام ، وتختص الطهورية بالتراب(١)

واعترض على هذا بوجوه . منها : منع كون التربة مرادفة للتراب(٢) . وادعى أن تربة كل مكان ما فيه من تراب أو غيره مما يقاربه

ومنها : أنه مفهوم لقب ، أعنى تعليق الحكم بالتربة ، ومفهوم اللقب ضعيف عند أرباب الأصول . وقالوا : لم يقل به إلا الدقاق

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن فى الحديث قرينة زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة ، وهو الافتراق فى اللفظ بين جعلها مسجداً ، وجعل تربتها طهوراً على ما فى

وبتفسير القرآن . ولانه تعالى وصفه بالطيب والطيب الخالص الذى هو تراب الحرث كما يدل له قوله تعالى ﴿ والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ﴾ وبهذا قال أحمد وابن المنذر وأبو الأسود وأكثر الفقهاء لما جاء فى الحديث . أقول : أخرجه مسلم من حديث حذيفة وفيه زيادة بعد قوله طهوراً « إذا لم يجد الماء »

(١) قوله « وتختص الطهورية بالتراب » أقول : قال النووى : التراب اسم جنس لا يثنى ولا يجمع على الصحيح ، وقال الجوهرى : جمعه أتربة وتربان وتوارب . قال النووى : ويدخل فى التراب البطحاء

(٢) قوله « منع كون التربة » أقول : زعم هـــذا القائل أن التربة لا ترادف التراب ، وما تم الاستدلال إلا بها على المرادف ، والتربة أعم من ذلك . وأجيب بأنه ورد فى الحديث المذكور بلفظ « التراب » أخرجه ابن خزيمة وغيره ، وأخرج أحمد والبيهقى باسناد حسن من حديث على رضى الله عنه « وجعل التراب لى طهوراً » أنه دل على دعوى التفرقة بين التربة والتراب ، وأن الحديث يفسر بعضه بعضاً ، وأيد القول بأنه خاص بالتراب بأن الحديث سيق لاظهار التشريف والتخصيص ، فلو كان غير التراب مجزياً لما اقتصر عليه

ذلك الحديث(١)

وهذا الافتراق فى هـذا السياق قد يدل على الافتراق فى الحـكم ، وإلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً ، كما فى الحديث الذى ذكره المصنف

ومنها(٢) : أن الحديث المذكور الذى خصت فيه « التربة » بالطهورية لو سلم أن مفهومه معمول به لـكان الحديث الآخر بمنطوقه يدل على طهورية بقيـة أجزاء الأرض(٣) ، أعنى قوله ﷺ « مسجداً وطهوراً » فإذا تعارض فى غير التراب دلالة

---

(١) قوله « على ما فى ذلك الحديث » أقول : حديث حـذيفة الذى أخرجـه مسلم ، فان لفظه « جعلت لى الأرض مسجداً وجعل ترابها طهوراً » ففرق فى الحـكم بين كونها مسجداً وكونها طهوراً ، فعلق المسجدية بالأرض والطهورية بالتراب ، ولو كان غير التراب يجزئ لعطفه عليـــه فى حديث الباب ، فهذه التفرقة أيدت اختصاص التراب بالطهورية

(٢) قوله « ومنها » أقول : أى من الوجوه التى اعترض بخفاء استدلال مـن استدل بها لا يجزئ إلا التراب بحديث وتربتها ، وهذا ثالث وجوه الاعتراض ، مبنى على التنزل مع الخصوم فى أن مفهوم اللقب معمول به ، وكان الحديث الآخر رمزاً الى حديث الـكتاب ، فدل بمنطوقه على إجزاء بقية أجزاء الأرض ، وذلك لأنه علق حكم الطهورية على الأرض ، والحديث الآخر علقه بالتراب ، فانه بمفهومه دل على أن غير التراب لا يجزئ . لـكن منطوق حديث الـكتاب دل على إجزائه ، وهذا هو التعارض ، واذا تعارض المنطوق والمفهوم فالمنطوق مقدم ، فيتم لنا المدعى من إجزاء جميع الأرض(١)

(٣) قوله « بقية أجزاء الأرض » أقول : هو قول مالك وأبى حنيفة ، فانهما

---

(١) هذا قول المالـكية ، وقد استدلوا بحديث « الصعيد طهور المسلم » وقد اعترض عليهم من خالفهم بحـــديث « وجعلت تربتها لنا طهوراً » فلفظ التربة أو التراب خصص الصعيد ، فالنزاع واقع فى العام والخاص لا فى المنطوق والمفهوم

المفهوم الذى يقتضى عدم طهوريته ، ودلالة المنطوق الذى يقتضى طهوريته ، فالمنطوق مقدم على المفهوم

وقد قالوا : إن المفهوم يخصص العموم ، فتمتنع هذه الأولوية [١] ، إذا سلم المفهوم ههنا [٢] . وقد أشار بعضهم إلى خلاف هذه القاعدة ، أعنى تخصيص العموم بالمفهوم . ثم عليك ـ بعد هذا كله ـ بالنظر فى معنى ما أسلفناه [٣] من حاجة التخصيص إلى التعارض بينه وبين العموم فى محله

أجازا التيمم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها بوقوع الاسم عليه ووجود معنى الاشتقاق منه ، حتى أجاز مالك فى إحدى رواياته بالجبس والأخشاب والملح وكل موجود ، يعنى الاشتقاق لكونه متصاعداً على الأرض . وزاد أبو حنيفة ما يتولد من الأرض مثل النورة والزرنيخ

(١) قوله « فتمتنع هذه الأولوية » أقول : أولوية تقديم المنطوق على المفهوم ، لأنها إذا خص المنطوق بالمفهوم فلا تقديم لأحدهما على الآخر ، بل كل جزء جرى مجراه الذى دل عليه

(٢) قوله « إذا سلم المفهوم هنا » أقول : أى إذا سلم اعتباره والعمل به ، وإلا فانه مفهوم لقب ، وهو غير معتبر كما قرر فى الأصول

(٣) قوله « ما أسلفناه » أقول : يريد به ما قدمه فى شرح حديث أبى قتادة فى قوله « لا يمس أحدكم ذكره بيمينه » فانه هناك أشار الى ما ذكره هنا وتقدم الكلام عليه وأنه لا تعارض بين عام وخاص ، وقد ظهر من كلامه تقديم المنطوق وأنه لا يخص المفهوم ، لأنه مفهوم غير معمول به ، فيبقى عموم المنطوق على حاله ، فتقيد أجزاء جميع الأرض ، وهو مدعى الحنفية . ونقل جار الله عن الزجاج أنه قال : الصعيد وجه الأرض ترابا كان أو غيره ، وأن صخرا لاتراب عليه لو ضرب المتيمم يده عليه ومسح لكان طهوراً ، وهذا مذهب أبى حنيفة . ثم قال : فان قلت فما تصنع بقوله فى سورة المائدة ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾ أى بعضه ،

الأمر الثالث : أخذ منه بعض المالكية أن لفظة « طهور » تستعمل لا بالنسبة إلى الحدث ، ولا الخبث . وقال : إن « الصعيد » قد يسمى طهوراً [1] . وليس عن حدث ، ولا عن خبث . لأن التيمم لا يرفع الحدث . هذا أو معناه . وجعل ذلك جواباً عن استدلال الشافعية على نجاسة فم الكلب . لقوله ﷺ « طهور إناء أحدكم ، إذا ولغ فيه الكلب : أن يغسله سبعاً » فقالوا « طهور » يستعمل إما عن حدث أو خبث ، ولا حدث على الإناء . فيتعين أن يكون عن خبث

فمنع هذا المجيب المالكى الحصر ، وقال : إن لفظة « طهور » تستعمل فى إباحة

وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لا تراب عليه ؟ قلت : قالوا ان « من » لابتداء الغاية ، فان قلت قولهم إنها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت برأسى من الأرض ومن الماء ومن التراب إلا معنى التبعيض ، قلت : هو كما تقول ، والاذعان للحق خير من المراء . انتهى . والشارح لاحظ تقويم مذهب الحنفية ، وتأتى زيادة على هذا

(١) قوله « وقال ان الصعيد قد يسمى طهوراً » أقول : والطهور هنا ليس عن حدث ، إذ لا يرفع حدثاً . ولا عن جنب ، إذ لا يطهر الإجناب بمجرد التراب . فقد أطلق الشارع لفظ « الطهور » على ما لا يكون عن أحد الأمرين ، بل جعلت شريعته لإباحة الاستعمال لا غير ، فمن قال إن حديث أبى هريرة فى قوله « طهور إناء أحدكم » الحديث يدل على نجاسة الكلب لأنه أمر بغسل محل ولوغه ولا يكون الطهور له إلا عن حدث أو جنب ، وأن الأول ممتنع على الكلب فتعين الثانى ، فقوله هذا غير صحيح لأنه بناه على حصر الأمر بالطهور فى الحدث والجنب ، ولا يسلم انحصاره فيهما ، بل ثمة قسم ثالث يقتضى طلب الطهور به وهو إباحة استعمال الإناء ، وشرعية الطهور فى إناء ولغ فيه الكلب من هذا القسم . هذا تقرير مراد هذا المالكى ، وهذا مبنى على أن التيمم لا يرفع الحدث ، وقد قدم الشارح المحقق فى شرح الحديث الثانى أن التيمم يرفع الحدث بعد بيانه لمعانى الأحاديث الثلاثة

الاستعمال ، كما فى التراب . إذ لا يرفع الحدث كما قلنا . فيكون قوله « طهور إناء أحدكم » مستعملا فى إباحة استعماله ، أعنى الإناء ، كما فى التيمم

وفى هذا عندى نظر[1] . فإن التيمم — وإن قلنا : إنه لا يرفع الحدث — لكنه عن حدث ، أى الموجب لفعله حدث . وفرق بين قولنا « إنه عن حدث » وبين قولنا « إنه لا يرفع الحدث » وربما تقدم هذا أو بعضه

الخامس : قوله ﷺ « فأيما رجل من أمتى أدركته الصلاة فليصل » مما يستدل به على عموم التيمم بأجزاء الأرض . لأن قوله ﷺ « أيما رجل » صيغة عموم ، فيدخل تحته من لم يجد ترابا ، ووجد غيره من أجزاء الأرض . ومن خص التيمم بالتراب يحتاج أن يقيم دليلا يخص به هذا العموم ، أو يقول : دل الحديث على أنه يصلى[2] ،

---

(١) قوله « وفى هذا عندى نظر » أقول : أى فى قول هذا المالكى ، فانه لو سلم له أنه لا يرفع التيمم حدثاً فشرعيته والموجب لاستعمال التراب هو الحدث ضرورة أنه لم يشرع التيمم إلا للحدث ، فليس الجواب بكون الموجب له الحدث أمر ضرورى من الدين ، سواء قلنا إنه يرفع الحدث أو قلنا إنه لا يرفعه ، فقول من قال إنه طهور لا يستعمل إلا عن حدث أو عن جنب صحيح ، والتيمم من ذلك . وقولنا الموجب له الحدث ويكون عن حدث لا يلاقى قولنا يرفع الحدث ، فان المراد بالأولى الموجب له الحدث ، وبالثانية أنه يرفعه ولا يلازمه ، فانه قد يوجبه ولا يرفعه ، فانه لا تلازم عقلى ولا شرعى ، فعلمت صحة الحصر الذى قالته الشافعية

(٢) قوله « دل الحديث على أنه يصلى » بأجزاء الأرض . أقول : لأنه قال « أدركته الصلاة فليصل » ولم يقل فليتيمم ويصل . وأنا أقول بموجبه ، فمن فقد الماء والتراب صلى على حاله . والجواب أن هذا أخذ بلفظ رواية جابر وهى مختصرة ، وقد جاء فى غيرها ما يدل على العموم فى الأمرين ، وهو حديث أبى أمامة عند البيهقى « فأيما رجل من أمتى أتى الصلاة فلم يجد ماء وجد الأرض طهوراً ومسجداً » ، وعند أحمد « فعنده طهوره ومسجده » ، وفى رواية عمرو بن شعيب مرفوعاً « فأينما أدركتنى الصلاة تمسحت وصليت »

وأنا أقول بذلك . فمن لم يجد ماء ولا تراباً صلى على حسب حاله ، فأقول بموجب الحديث . إلا أنه قد جاء فى رواية أخرى « فعنده طهوره ومسجده » والحديث إذا اجتمعت طرقه فسر بعضها بعضاً(١)

السادس : قوله ﷺ « وأحلت لى الغنائم » يحتمل أن يراد به جواز أن يتصرف فيها كيف يشاء ، ويقسمها كما أراد ، كما فى قوله عز وجل ﴿ ٨ : ١ يسئلونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول ﴾ ، ويحتمل أن يراد به لم يحل منها شيء لغيره وأمته . وفى بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك(٢) . ويحتمل أن يراد بالغنائم بعضها(٣) . وفى بعض الأحاديث « وأحل لنا الخمس » أو كما قال . أخرجه ابن حِبان ـ بكسر الحاء(٤) وبعدها باء موحدة ـ فى صحيحه

---

(١) قوله « والحديث إذا اجتمعت طرقه » أقول : كهذا الحديث ، فانه حديث واحد اختلفت فيه ألفاظ الرواة ، فاذ اجتمعت عمل بها كلها تفسيراً وبيانا . فقول الشارح « إلا أنه قد جاء فى رواية أخرى » يشير إلى أحد هذه الألفاظ ، ومع ثبوت ذلك فلا يتم الاستدلال لمن خصص التراب بعموم رواية الكتاب

(٢) قوله « وفى بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك » أقول : هو فى بعض ألفاظ هذا الحديث بلفظ « وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى » أخرجه الطبرانى فى الكبير ، وعند أحمد والطبرانى فى الكبير أيضاً « ولم تحل لنبى كان قبلى » أخرجاه من حديث أبى موسى ، قال الخطابى : كان من تقدم على ضربين ، منهم من لم يؤذن له فى الجهاد فلم تكن له مغانم ، ومنهم من أذن له فيه لكن إذا غنموا شيئاً لم يحل لهم أن يأكلوه وجاءت نار فاحرقته

(٣) قوله « بعض الغنائم » أقول : وهو الخمس ، كما دل له قوله : وفى بعض الحديث أحل لنا الخمس

(٤) قوله « بكسر الحاء » أقول : أى المهملة بعدها موحدة آخره نون ، وهو الحافظ الكبير أبو [حاتم] محمد بن حبان العلامة التميمى البستى صاحب التصانيف ،

السابع : قوله ﷺ « وأعطيت الشفاعة » قد ترد الألف واللام للعهد[1] ، كما في قوله تعالى ﴿ ٧٣ : ١٦ فعصى فرعون الرسول ﴾ وترد للعموم[2] . نحو قوله ﷺ « المسلمون تتكافأ دماؤهم »[3] وترد لتعريف الحقيقة[4] ، كقولهم : الرجل

سمع عدة من الحفاظ ، وروى عنه عدة ، وحدث عنه الحاكم وغيره . قال أبو سعيد الأرسى : كان على قضاء سمرقند زماناً ، وكان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار ، عالماً بالطب والنجوم وفنون العلم ، صنف المسند والصحيح والتاريخ وفقهاء الناس . قال الحافظ : كان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ ، ومن عقلاء الرجال . قال ابن حبان في كتاب الأنواع[1] : قد كتبنا عن أكثر من ألفي شيخ . مات في شوال سنة أربع وخمسين وثلاثمائة

(١) قوله « للعهد » أقول : أي يرد لحصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب ، ويقال له العهد الذكرى ، أي الذي تقدم ذكره صريحاً أو كناية أو علم بالقرائن . والآية التي ذكرها الشارح المحقق مما تقدم ذكره صريحاً في قوله تعالى ﴿ وأرسلنا الى فرعون رسولا ﴾

(٢) قوله « وترد للعموم » أي الاستغراق . أقول : أي يشار بها الى الحقيقة لا من حيث هي هي ولا من حيث تحققها في ضمن بعض الأفراد بل في ضمن الجميع ، وقد يطلق عليها لام الجنس

(٣) قوله « المسلمون تتكافأ دماؤهم » أقول : أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما وفيه بعض الطول . ومعنى « تتكافأ دماؤهم » تتساوى في القصاص والديات ، والكفؤ النظير والمساوى كما في نهاية ابن الأثير

(٤) قوله « وترد لتعريف الحقيقة » أقول : أي المفهوم المسمى من غير نظر الى ما صدق عليه من الأفراد

---

(١) اسم صحيح ابن حبان « المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع »

خير من المرأة ، والفرس خير من الحمار . وقد ورد فى الحديث الصحيح[1] استعمال الألف واللام فى تعريف الحقيقة ، وهو قول عبد الله بن أبى أوفى « غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد »

وإذا ثبت هذا[2] فنقول : الأقرب[3] أنها فى قوله ﷺ « وأعطيت الشفاعة » للعهد . وهو ما بينه ﷺ من شفاعته العظمى . وهى شفاعته فى إراحة الناس من طول القيام بتعجيل حسابهم . وهى شفاعة مختصة به ﷺ . ولا خلاف فيها . ولا ينكرها المعتزلة . والشفاعات الأخروية خمس . إحداها : هذه ، وقد ذكرنا اختصاص الرسول بها ، وعدم الخلاف فيها . وثانيتها : الشفاعة فى إدخال قوم الجنة من دون حساب[4] . وهذه قد وردت أيضاً لنبينا ﷺ . ولا أعلم الاختصاص

---

(١) قوله « فى الحديث الصحيح » أقول : أخرجه الشيخان ، ويأتى فى العمدة فى كتاب الأطعمة ، وهو الحديث السابع فى ذلك الكتاب ، والمراد أن اللام فى الجراد للحقيقة

(٢) قوله « وإذا ثبت هذا » أقول : أى ورود اللام للمعانى الثلاثة ، ولم يذكر المعنى الرابع وهو المعروف فى لسان أئمة العربية والبيان بالعهد الذهنى ، لأنه بصدد ما يحتمله الحديث من المعانى ، ولا يحتمل إلا أحد الثلاثة كما يأتى قريباً

(٣) قوله « الأقرب الخ » أقول : وجه الأقربية أنها أعظم الشفاعات وأعمها نفعاً ، وهى التى يقوم لها صلى الله عليه وآله وسلم بعد امتناع كل نبي عنها . وهذا الحديث ساقه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان ما شرفه الله به ، فينبغى أن تحمل كل واحدة من الخصال على أشرف أنواعها وأعظمها وأشهرها ، ولأنه ذكر من الخصال ما يختص به ، وهذه يختص بها اتفاقا ، فالحمل عليها هو الأقرب إذا لم يكن متعيناً . وحديث هذه الشفاعة العظمى أخرجه أحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه ، وهو حديث طويل

(٤) قوله « فى إدخال قوم الجنة بغير حساب » أقول : أخرجه مسلم أيضا فى

فيها ، ولا عدم الاختصاص . وثالثتها[1] : قوم قد استوجبوا النار ، فيشفع فى عدم دخولهم لها . وهذه أيضاً قد تكون غير مختصة[2] . ورابعتها : قوم دخلوا النار ، فيشفع فى خروجهم منها . وهذه قد ثبت فيها عدم الاختصاص[3] ، لما صح فى الحديث

حديث طويل ، وفيه أنه يقول الله لرسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد طلبه لهذه الشفاعة « أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من أيمن أبواب الجنة » الحديث . والظاهر من ليس عليه حساب ، بسبب شفاعته صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فكل مكلف عليه حساب . وأخرج الآجرى فى الشريعة من حديث أبى هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم « سألت الله الشفاعة لأمتى فقال : لك سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب » و [1] الحديث فيحتمل أنها هذه ، وقيل هى سؤاله الزيادة على السبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب فأجيب

(١) قوله « وثالثتها » . أقول : استدل لثبوت هذه بحديث حذيفة عند مسلم

(٢) قوله « وهذه غير مختصة » أقول : ههنا نسخة عوض عن هذا اللفظ بلفظ « وهذه قد تكون غير مختصة » واللفظ الآخر هو أولى النسختين بالاثبات لأنه يأتى للشارح المحقق أن ما عدا الأولى والرابعة يحتمل الاختصاص وعدمه ، وهذا يوافق اللفظ الذى ليس فيه جزم بعدم الاختصاص لا الذى فيه جزم به

(٣) قوله « وهذه قد ثبت فيها عدم الاختصاص » أقول : أخرج مسلم أن المؤمنين يناشدون الله تعالى فى إخوانهم الذين فى النار ، يقولون : ربنا كانوا يصلون ويصومون ويحجون . فيقال لهم : أخرجوا من عرفتم . وفيه : فيقول الله عز وجل شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين . . الحديث . قلت : ويدخل فى المؤمنين الشهداء ، فان لهم شفاعة خاصة كما أخرجه الآجرى فى الشريعة بسنده الى المقدام بن معدى كرب مرفوعاً « للشهيد عند الله سبع

---

(١) بياض بالأصل

من شفاعة الأنبياء والملائكة وقد ورد أيضا « الإخوان من المؤمنين يشفعون » وخامستها[1] : الشفاعة بعد دخول الجنة فى زيادة الدرجات لأهلها . وهذه أيضا

خصال » ثم قال « ويشفع فى سبعين إنسانا من أقاربه » . وفى النبلاء فى ترجمة أويس القرنى ما لفظه : وعن ابن المسيب أن أويسا استشهد بصفين فنظروا فاذا عليه نيف وأربعون جراحة . روى هشام بن حسان عن الحسن قال : يخرج من النار بشفاعة أويس أكثر من ربيعة ومضر . حدثنا الحاكم فى مستدركه من طريق اسمعيل بن عمر البجلى عن حبان بن على عن سعيد بن طريف عن أصبغ بن نباتة[1] شهدت عليا يوم صفين يقول : من يبايعنى على الموت ؟ فبايعه تسعة وتسعون ، فقال ابن الهمام : فجاء رجل عليه صوف محلوق الرأس فبايع ، فقيل : هذا أويس القرنى . فما زال يحارب بين يديه حتى قتل . سنده ضعيف . حدثنا أبو بكر الأعين أخبرنا أبو صالح حدثنا الليث عن المقبرى عن أبى هريرة مرفوعاً : يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتى أكثر من مضر وتميم . قيل : من هو يا رسول الله ؟ قال أويس القرنى . هذا حديث منكر ، تفرد به الأعين وهو ثقة ما لفظه الى[2] وللعلماء خاصة شفاعة ، ولأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شفاعة ، وكل هذه مخرجة فى الشريعة للآجرى بروايات لا تتسع هذه التعليقة لغير الإشارة اليها

(١) قوله « وخامسها » أقول : استدل بعضهم لهذه بحديث « أنا أول شافع فى الجنة » ووجه الدلالة أنه جعل الجنة ظرفاً لشفاعته ، قال الحافظ ابن حجر قال بعض من لقيناه : وفيه نظر [3] لشفاعته الأولى المختصة به والذى يطلب ان شفع لمن لم يبلغه عمله درجة عالية ان يبلغها . وأشار النووى فى الروضة أن هذه الشفاعة من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم مع أنه لم يذكر لها مستنداً

---

(١) فى الخلاصة : قال أبو بكر بن عياش : أصبغ بن نباتة كذاب ، وقال العقيلى : يقول بالرجعة

(٢) كذا

(٣) بياض بالأصل

لا تنكرها المعتزلة [1]

فتلخص من هذا أن من الشفاعة ما علم الاختصاص به [2] ، ومنها ما علم

---

(١) قوله « وهذه لا تنكرها المعتزلة » أقول : قال هذا تبعاً للقاضى ، فانه قال : ان المعتزلة لا تنكر الأولى ولا هذه ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقله كلام القاضى : قلت : وفى تسليم المعتزلة الثانية نظر انتهى . قلت : لا نظر فيما قاله القاضى ، فقد صرح إمام المعتزلة الشيخ مختار فى آخر كتابه المجتبى باثباتها ، ولفظه : وإنما ختمت كتابى - الى أن قال - لأختم عمرى بعمل أتأهل به لشفاعة أفضل الانبياء أو شفاعة أقربائى وإخوانى من الحجاج والشهداء أو لشفاعة المتعلمين منى والعلماء ، ولكل منهم يوم القيامة شفاعة مقبولة ، ومقالة فى استزادة النعيم والتكريم مبرورة . ثم سرد أدلة ذلك . انتهى بلفظه

(٢) قوله « ما علم الاختصاص به » أقول : فهى على ثلاثة أقسام : الأول [1] الأولى ، والثانى الرابعة ، والمحتمل للاختصاص وعدمه الثالث وهو الثانية والثالثة والخامسة . واعلم أنه قد زاد عياض سادسة هى التخفيف عن أبى طالب فى العذاب ، وزاده غيره سابعة الشفاعة لأهل المدينة لما فى حديث سعد عند مسلم وفيه « لا يصبر على لأواء المدينة أحد إلا كنت له شفيعاً أو شهيداً » ، وحديث أبى هريرة عند الترمذى « من استطاع أن يموت بالمدينة فليفعل ، فانى أشفع لمن مات بها » . وتعقبه الحافظ ابن حجر بأن متعلقها لا يخرج عن واحدة من الخمس . ثم قال الحافظ : وظهر لى بالتتبع شفاعة أخرى وهى الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته أن يدخل الجنة ، ومستندها ما أخرجه الطبرانى عن ابن عباس قال « السابق يدخل الجنة بغير

---

(١) أى الاول من الاقسام أن الاختصاص يختص بالاولى ، والقسم الثانى مختص بالرابعة ، ويحتمل الاختصاص وعدمه . الثالث من الاقسام أن الاختصاص للثانية والثالثة . واعلم أن الشفاعات ست : منها اثنتان خاصتان به ﷺ وهما الشفاعة العظمى وشفاعته لعمه أبى طالب

عدم الاختصاص به . ومنها : ما يحتمـــل الأمرين . فلا تكون الألف واللام للعموم(١) . فإن كان النبي ﷺ قد تقدم منه إعلام الصحابة بالشفاعة الكبرى المختص

حساب ، والمقتصد برحمة الله ، والظالم لنفسه وأصحاب الأعراف بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأرجح الأقوال فى أصحاب الأعراف أنهم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم . وشفاعة أخرى وهى شفاعته لمن قال لا إله إلا الله ولم يعمل خيراً قط ، ومستندها حديث أنس عند البخارى وغيره ، وفيه « أنه صلى الله عليه وآله وسلم يقول : يا رب ائذن فيمن قال لا إله إلا الله . قال ليس ذلك اليك ، ولكن وعزتى وكبريائى وعظمتى وجبروتى لأخرجن من قال لا إله إلا الله » الحديث ، قال الحافظ ابن حجر : إن قول الرب تبارك وتعالى « ليس ذلك اليك » نفى يتعلق بمباشرة الإخراج ، وإلا فنفس الشفاعة منه قد صدرت وقبولها قد وقع وترتب عليه أثره ، ومثله قال النووى : قلت وعندى توقف فيما قالاه ، فان ظاهر قوله تعالى « ليس ذلك اليك » يقضى بأن إخراجهم نفسه ليس بالشفاعة بل بمحض الكرم الإلهى ، ويدل له حديث أبى سعيد الخدرى عند مسلم فى حديث طويل وفيـــه « أنه يقول : شفعت الملائكة وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين ، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يفعلوا خيراً قط » الحديث . والمراد من قال لا إله إلا الله لكنه لم يضف اليها خيراً من أعماله . فيحصل من مجموع ما سلف ثمان شفاعات بالخمس التى ذكرها الشارح المحقق ، والجميع قد اتضح أن مستند الشفاعة فى الجنة فى رفع الدرجات كما عرفت

(١) قوله « فلا تكون الألف واللام للعموم » أقول : هذا تفريع على سرد الشفاعات وبيان أن بعضها غير مختص . وحديث الكتاب سيق لبيان ما اختص به صلى الله عليه وآله وسلم ، وحينئذ فلا يصح حمل آلة التعريف على العموم ضرورة أن بعض أفراده خارج عن الاختصاص ، وقد شمله اللفظ العام فلا يكون مطابقاً للاختصاص . ولقائل أن يقول يحمل على العموم ، والمراد أنه اختص بالمجموع من حيث هو ، فانه صادق فى بعض أفراده ، وسيشير اليه الشارح . أو يقال إنه عام

هو بها ، التى صدرنا بها الأقسام الخمسة ، فلتكن الألف واللام للعهد . وإن كان لم يتقدم ذلك على هذا الحديث ، فلتجعل الألف واللام لتعريف الحقيقة وتنزل على تلك الشفاعة . لأنه كالمطلق حينئذ . فيكفى تنزيله على فرد

وليس لك أن تقول(١) : لا حاجة إلى هذا التكلف ، إذ ليس فى الحديث إلا قوله « وأعطيت الشفاعة » وكل هذه الأقسام التى ذكرتها قد أعطيها ﷺ . فليحمل اللفظ على العموم

لأنا نقول : هذه الخصلة مذكورة فى الخمس التى اختص بها ﷺ . فلفظها ـ وإن كان مطلقاً ـ إلا أن ما سبق فى صدر الكلام يدل على الخصوصية . وهو قوله ﷺ « لم يعطهن أحد قبلى »

وأما قوله « وكان النبى يبعث إلى قومه » فقد تقدم الكلام عليه فى صدر الحديث . والله أعلم

خص بالأدلة الدالة على عدم الاختصاص ببعض الأفراد ، أو يقال أقرب من العام الذى يراد به الخاص

(١) قوله « وليس لك أن تقول » . أقول : هذا يتم على تقدير ما أسلفناه أن يراد به لمجموع ما ذكر لا بكل فرد ، وكأن المحقق لم يرتض هذا لأن قرائنه دل كل لفظ فيها على خصلة مستقلة ، فلا يفرق بين دلالات ألفاظها . واعلم أنه قد قيل إن الشفاعة التى اختص بها صلى الله عليه وآله وسلم أنه لا يرد فيما سئل ، وقيل الشفاعة لمن فى قلبه مثقال ذرة من إيمان ، لأن شفاعة غيره لا تكون إلا لمن فى قلبه أكثر من ذلك ، قاله القاضى عياض . قال الحافظ ابن حجر : إن هذه مرادة مع الأولى . وقال البيهقى فى الشعب : إن الشفاعة التى اختص بها أنه شفع لأهل الصغائر والكبائر ، وغيره إنما يشفع لأهل الصغائر دون أهل الكبائر . قلت : ولم يذكروا أدلة هذه الأقوال

باب الحيض

٣٩ — الحديث الأول : عن عائشةَ رضى الله عنها « أنَّ فاطمةَ بِنتَ أَبى حُبَيشٍ [١] سأَلتِ النبيَّ ﷺ ، فقالت : إِنّى أُستَحاض فَلاَ أَطْهرُ [٢] ، أَفأَدَعُ الصَّلاةَ ؟ قالَ : لا [٣] ، إنَّ ذٰلِكِ [٤] عِرْق [٥] . وَلٰكِنْ دَعِى الصَّلاةَ قَدْرَ الأَيَّامِ الَّتِى كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيها . ثُمَّ اغتَسِلِى وَصَلِّى »

باب الحيض (١) قال « بنت أبى حبيش » . أقول : يأتى قريبا ضبط أبى حبيش

(٢) قال « إنى أستحاض فلا أطهر » . أقول : « أستحاض » بضم الهمزة وفتح المثناة الفوقية كما يأتى ضبطه ، ولفظ البخارى فى كتاب الحيض « إنى لا أطهر » ولم يذكر « أستحاض » ، إنما ذكر هذه اللفظة فى باب غسل الدم ، ولفظ مسلم هنا « إنى امرأة أستحاض » بزيادة « امرأة » ، ولفظ امرأة للبخارى فى باب غسل الدم ، وبهذا يعرف أن الحافظ عبد الغنى يلفق الأحاديث من أبواب من الكتابين ، وذلك لا ضير فيه لأن الذى فى الصحيحين من رواية فاطمة المذكورة ، إلا قول لكنى إلخ فانه فى البخارى لا غير ، فهو من أفراده ، فكان عليه أن يقول : وفى لفظ للبخارى . ولم ينبه الزركشى على هذا . نعم هذا الصنيع فيه تشويش على الناظر وإتعاب على التفتيش عليه فى الصحيحين على الناظر

(٣) قال « لا » . أقول : لفظة « لا » ليست فى البخارى فى هذا الباب المذكور

(٤) قال « ذلك » . أقول : بكسر الكاف

(٥) قال « عرق » . أقول : بكسر المهملة وسكون الراء آخره قاف ، والعرق الذى يقال له العاذل بعين مهملة وذال معجمة ، زاد الأزهرى أنه فى أدنى الرحم دون قعره ، ودم الحيض يخرج من قعر الرحم

وفى رواية « وَلَيسَتْ بِالْحَيْضَةِ[1] ، فإذا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ فاتْرُكِى الصَّلاةَ فيها[2] . فإذا ذَهَبَ قَدْرُها[3] فاغسِلِى عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّى »

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : يقال حاضت المرأة ، وتحيضت[4] ، تحيض حيضاً ، ومحاضاً ومحيضاً :

---

(١) قال « وفى رواية وليست بالحيضة » . أقول : لا أدرى لم زاد « فى رواية » فان هذا اللفظ فى الصحيحين معاً فى باب الاستحاضة فى سياق واحد من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة ، وكأنه يشير الى أنه لفق عن روايات منها . نعم للبخارى فى باب غسل الدم بلفظ « وليس بحيض ، فاذا أقبلت حيضتك فدعى الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلى عنك الدم وصلى » انتهى . لكن فى باب آخر

(٢) قوله « فاتركى الصلاة » . أقول : هو لفظ البخارى فى هذا الباب ، ولفظه فى باب غسل الدم « فدعى » وهو لفظ مسلم هنا ، فلو أتى به لكان أولى لأنها مما اتفقا على لفظه أيضا . ولقد لفق الشيخ عبد الغنى رحمه الله تعالى هذا الحديث من أبواب فى البخارى يعسر على الناظر تتبعها

(٣) قال « فاذا ذهب قدرها » أقول : لفظ مسلم هنا « فاذا أدبرت فاغسلى عنك الدم » فالذى فى العمدة لفظ البخارى . نعم هو بهذا اللفظ عند البخارى فى باب غسل الدم ، وهنا هو فيه باللفظ الذى ساقه فى العمدة ، ولو أتى به كان أولى لاتفاقهما عليه ولما فيه من المقابلة . واعلم أن ألفاظ الصحيحين فى باب الاستحاضة ليس فيها « ولكن دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلى وصلى فيها » ليس فيهما بعد قوله « عرق » إلا قوله « وليس بالحيضة » وفى اللفظ الآخر « وليس بالحيضة » . نعم هذا اللفظ فى البخارى فقط فى باب إذا حاضت فى شهر ثلاث حيض

(٤) قوله « يقال حاضت المرأة » . أقول : الذى فى الحديث الفعل المزيد ، لكنه تكلم على الأصول ، ويأتى أنه من مزيد خاص وأن الزيادة للتأكيد . وقوله « تحيضت » ظاهر عطفه على حاضت أنه مثله فى معناه ، والذى فى القاموس : حاضت

إذا سال الدم منها فى نوبة معلومة [١] . وإذا استمر من غير نوبة قيل : استحيضت ، فهى مستحاضة . ونقل الهروى[٢] عن ابن عرفة[٣] أنه قال : المحيض ، والحيض : اجتماع الدم إلى ذلك المكان . ومنه[٤] سمى الحوض حوضاً ، لاجتماع الماء فيه

قال الفارسى[٥] فى مجمعه ـ بعد ما نقل ما ذكرناه ـ وهذا زلل ظاهر ، لأن

سال دمها ، وتحيضت قعدت أيام حيضها عن الصلاة » ، فالمعنيان مختلفان وان تلازما فى الجملة نظراً الى الحكم الشرعى

(١) قوله « فى نوبة معلومة » أقول : أهمل هذا القيد فى القاموس ، وكأن التقييد به مستفاد من الشرع . ويحتمل أن التفرقة لغوية بين الاستحاضة والحيض ، وأن الخلل من صاحب القاموس فى إعماله هذا القيد

(٢) قوله « الهروى » . أقول : هو أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى ، ويقال له اللغوى ، الأديب الشافعى . ولد سنة اثنتين وثمانين ومائتين ، وهو مؤلف التهذيب ، كان إماما فى اللغة . و [١] أحمد الهروى صاحب الغريبين فيحتمل هنا أن يريد الاستاذ أو التلميذ ، فكل منهما هروى لغوى ، وان كان الأول مشهوراً بالأزهرى

(٣) قوله « ابن عرفة » . أقول : بالمهملة والراء والفاء مفتوحات ، يحتمل أنه أراد به نفطويه النحوى اللغوى ، فانه يقال له ابن عرفة ، ويحتمل أنه غيره

(٤) قوله « ومنها » . أقول : أى من هذه المادة التى هى مادة حيض التى عينها ياء فنسمى[٢] الحيض أحدث منها التسمية

(٥) قوله « قال الفارسى » . أقول : يحتمل أنه أبو على وهو الحسن بن أحمد ، إمام فى العربية ، أخذ عن الزجاج وابن السراج وله كتاب الإيضاح وغيره . ويحتمل أنه أبو القاسم زيد بن على بن عبد الله الفارسى النحوى ، قال الخطيب فى تاريخ حلب : كان فاضلا يعلم اللغة والنحو ، وهذا وفاته سنة سبع وستين وأربعمائة . ووفاة الأول

---

(١) بياض بالاصل . ولعله : وأما (٢) كذا . ولعله : فسمى

الحوض من ذوات الواو ، يقال : حضت أحوض ، أى اتخذت حوضاً . واستحوض الماء : إذا اجتمع . وسميت الحائض حائضاً عند سيلان الدم منها ، لا عند اجتماع الدم فى رحمها . وكذلك المستحاضة تسمى بذلك عند استمرار السيلان بها . فإذاً أخذ الحيض من الحوض خطأ ، لفظاً ومعنى[1] . فلست أدرى كيف وقع ؟

وما ذكره من جهة المعنى : فليس بالقاطع[2] . لأن تلك الحالة ليس يمتنع أن يطلق عليها لفظ الاجتماع ، لا سيما فى بعض الأحوال

سنة تسع وثلاثين ، فالله أعلم من يريد المحقق منهما أو أراد غيرهما فان كل واحد منهما يقال له الفارسى ، ولكنى لم أر لأحد منهما فى عد مؤلفاته كتاباً يسمى المجمع أو مجمع كذا

(١) قوله « فاذاً أخذ الحوض من الحيض خطأ لفظا ومعنى » أقول : كأن ابن عرفة قد جعل الحيض أصلا أخذ منه الحوض كما أفاده قوله ومنها سمى الحوض حوضاً لاجتماع الماء فيه ، والخطأ اللفظى أن هذا أجوف [يائى] وذلك أجوف واوى ، ولا بد فى أخذ أحد اللفظين من الآخر من اجتماع اللفظين فى الحوف[1] الاصول كاشتقاق ضارب ومضروب من الضرب ، وأما معنى فلأن ذلك سيلان وهذا اجتماع وهما متباينان ، وهذا مبنى على أنه أراد ابن عرفة الاشتقاق الأصغر المأخوذ فيه الاتفاق فى الحروف الأصول والمعنى

(٢) قوله « فليس بالقاطع » أقول : هذا تعقب من الشارح المحقق على الفارسى حيث جزم بخطأ ابن عرفة فيما قاله لفظاً ومعنى بأنا لا نقطع بفوات ملاقاة الحيض والحوض فى المعنى ، فانه لا يمتنع من اطلاق لفظه الاجتماع على الحيض فى حال سيلان الدم سيما عند ابتدائه وتوسطه ، فانه لا يسيل إلا عن اجتماع ، فالسيلان فرع عن الاجتماع فقول الشارح « تلك الحال » أى حال السيلان وضمير منها للحال وهى تؤنث وتذكر ، وقوله « فى بعض الأحوال » هى حالة ابتدائه وتوسطه لا حالة انتهائه .

---

(١) كذا ، ولعله : فى الحروف

الثانى « أبو حبيش » بضم الحاء المهملة بعدها باء ثانى الحروف[1] مفتوحة ثم ياء آخر الحروف ساكنة ثم شين معجمة . وهو أبو حبيش بن المطلب بن أسد بن عبد العزى . ووقع فى أكثر نسخ صحيح مسلم « عبد المطلب » وذلك غلط عنـــدهم ، والصواب « المطلب » كما ذكرنا

الثالث : قولها « أستحاض » قد تقدم معنى « الاستحاضة » فيقال منه : استحيضت المرأة مبنياً للمفعول[2] ، ولم يبن هذا الفعل للفاعل ، كما فى قولهم « نفست المرأة »

وإذا عرفت أنهما يتفقان فى المعنى فى الجملة فجائز أن يقال : إن أحدهما أخذ من الآخر وان لم يتفقا فى جميع الحروف الأصول . واشتراط القطع بقوله « لا يقطع » ليس لأنه لا بد من القطع بالثبوت والانتفاء فى مثل هذه الابحاث اللغوية ، بل يكفى فيها نفياً وإثباتاً الظهور ، وإنما أراد المحقق أنه لا يكون القطع بالرد والتخطئة إلا إذا قطع بعدم صحة ما زعمه الخصم ، وأما إذا كان له وجه فى الجملة فالمتعين عدم القطع بالتخطئة

(١) قوله « ثانى الحروف » أقول : أى حروف الهجاء ، وهذه الطريقة وهى وصف الحرف المشترك صورة من الحروف التى تزيل اشتراكه كما قاله هنا فى الياء آخر الحروف ، وكأنها طريقة القدماء ، وأما المتأخرون فيزيلون ذلك بالتوصيف بالإعجام كما تقول الياء المثناة من تحت ، فوصفها بما وضع لازالة لبسها وهو الإعجام والإهمال أولى لأنه وضع لذلك وترك لذلك ، ووصفها أقرب لأنه يعرفها من يعرف الأمرين ومن لايعرفهما ، فلكل وجهة . والشارح قد جمع هنا بين التوصيفين فقال فى الشين : المعجمة

(٢) قوله « مبنياً للمفعول » أقول : أى موضوعاً على صيغة من ضم أوله وكسر ثانيه ، وإلا فانه مستند الى فاعله حقيقة لا الى مفعوله كما هو ظاهر عبارته ، فان المرأة هى التى قام بها الحيض ، ومثله الناقة ، فالمراد أن الصيغة خولف بها قياسها لغة بأن وضعت لما أسند المفعول مع أنها مستندة الى الفاعل

و « تتجت الناقة » . وأصل الكلمة من الحيض[1] والزوائد التى لحقتها[2] للمبالغة ، كما يقال : قر فى المكان ، ثم يزاد للمبالغة ، فيقال : استقر . ويقال : أعشب المكان ، ثم يبالغ فيه[3] فيقال : اعشوشب . وكثيراً ما تجىء الزوائد لهذا المعنى[4]

---

(١) قوله « فأصل الكلمة من الحيض » أقول : أى الفعل المذكور مشتق من الحيض الذى هو مصدر الثلاثى ، ومراده من المحيض مثلا أو من الحيض أو من محاضا إذ الكل مصادر الثلاثى كما سلف

(٢) قوله « والزوائد التى لحقتها » أقول : أى الميم والسين والمثناة اللاحقة بكلمة الفعل زيدت للمبالغة فى المعنى الذى وقع عبارة عنه ، لأنه لما دام سيلانه زيد على لفظ أصله وهو الحيض ، لأن سيلانه فى مدة معلومة ، وذلك سيلانه مستمر ، كما عرفته قريباً

(٣) قوله « ثم يبالغ » أقول : يقال اعشوشب المكان صار ذا عشب كثير

(٤) قوله « وكثيراً ما تجىء الزوائد لهذا المعنى » أقول : أى للمبالغة فى الأسماء كما ذكروه فى رحيم ورحمن ، وفى الأفعال كما ذكره الشارح ، وهذا المعنى فى الأفعال لم يعده التصريفيون معنى مستقلا عند سردهم معانى الأفعال التى وضعت لها زوائدها كما فى الشافية ، إلا أنه أدخل تحت القاعدة المعروفة المشتهرة بقولهم « زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى » ويقولون فى المزيد الذى ليس له معنى غير المبالغة : إنه بمعنى غير المزيد ، كما قالوا : إن استقر بمعنى قر ، وفيه تسامح لما عرفت . وهذه القاعدة قد أورد عليها البعض بنحو حذر وحاذر ، وأجيب عنه فى حواشى الكشاف بثلاثة أجوبة : أحدها أن ذلك حكم أكثرى لا كلى ، والثانى بأن ما ذكر لا ينافى أن يقع فى البناء الانقص زيادة معنى بسبب آخر كالإلحاق بالأمور الجبلية كشره ونهم ، والثالث بأن ذلك مما إذا كان اللفظان المتلاقيان فى الاشتقاق متحدى النوع ، كعرب وعربان وصدى وصديان ، لا كحذر وحاذر للاختلاف

الرابع « الطهارة » ، تطلق[1] بإزاء النظافة ، وهو الوضع اللغوى . وتطلق بإزاء استعمال المطهر ، فيقال : الوضوء طهارة صغرى ، والغسل طهارة كبرى . وتطلق ويراد بها الحكم الشرعى المرتب على استعمال المطهر ، فيقال لمن ارتفع عنه مانع الحدث[2] : هو على طهارة ، ولمن لم يرتفع عنه المانع : هو على غير طهارة

فإذا ثبت هذا ، فنقول : قولها « فلا أطهر » يحمل على الوضع اللغوى ، وكنّت باللفظة[3] عن عدم النظافة عن الدم ، لأن النساء لم يكن يستعملن المطهر فى ذلك الوقت[4] . ولا هى أيضاً عالمة بالحكم الشرعى ، فإنما جاءت تسأل عنه . فتعين حمله

---

(١) قوله « تطلق » . أقول : ذكر ثلاثة معانى لقولها « فلا أطهر » ، فالأول أعم من الآخرين إذ يؤخذ من دونهما فى عين نظيفة غير طاهرة ، ومنه ﴿ فلا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ ومن الثانى ﴿ فاذا تطهرن ﴾ أى اشتغلن بالمطهر ، ومن الثالث « ولا يمس المصحف إلا طاهر » أى من ارتفع عنه الحدث

(٢) قوله « مانع الحدث » أقول : إضافة بيانية أى مانع هو الحدث

(٣) قوله « وكنت باللفظة » أقول : بتشديد النون ، وليس هو من الكناية الاصطلاحية ، فان قولها لا أطهر أى لا أنظف عن الدم حقيقة لا كناية ، فالمراد بكنت عبرت

(٤) قوله « لأن النساء لم يكن يستعملن المطهر فى ذلك الوقت » أقول : هو علة لحل قولها فلا أطهر على المعنى اللغوى ، فان النساء فى وقت الاستحاضة لا يستعملن المطهر ، وكأنه جزم بهذا فى النساء كافة لأن الأصل عدم علمهن بالاحكام ، وإلا فالمقطوع به عدم علم هذه المرأة ، ويجوز أن غيرها قد علم ذلك . ويحتمل أن قولها على المعنى الثانى ـ أى فلا أستعمل المطهر ـ لاعتقادها أن حكم الحيض باق عليها ببقاء سيلان الدم ، ويحتمل حمله على المعنى الثالث ومرادها فلا أطهر فلا يرتفع عنى المانع عن فعل الصلاة ، وقولها أفأدع الصلاة قابل للمعانى الثلاثة ، أى لأن المانع عنها باق ، أو لأنى لم أستعمل المطهر أو إنى لم أنظف ، إلا أن قوله « فاغسلى عنك الدم وصلى »

على الوضع اللغوى . ثم حقيقته استمرار الدم ، وعليه حمله بعضهم . ويمكن حمله على المبالغة [١] ومجاز كلام العرب ، لكثرة تواليه ، وقرب بعضه من بعض

الخامس : قولها « أفادع الصلاة » ؟ سؤال عن استمرار حكم الحيض فى حالة دوام الدم وإزالته . وهو كلام من تقرر عنده أن الحائض ممنوعة من الصلاة

السادس : قوله ﷺ « لا ، إنما ذلك عرق » فيه دليل على أن الصلاة لا يتركها من غلبه الدم من جرح أو انبثاق عرق [٢] ، كما فعل عمر رضى الله عنه [٣] ، حيث

انسب بالمعنى الأول . ثم حقيقة استمرار الدم ، أقول : أى حقيقة ما سألت عنه وهى الاستحاضة ، وقد تقدم له تفسيرها بهذا المعنى

(١) قوله « ويمكن أن يحمل على المبالغة » . أقول : أى يحمل قول البعض إن الاستحاضة هى استمرار الدم على أنه قصد المبالغة ، وإلا فانه ينقطع تارة ويخرج أخرى ، إلا أن كثرة توالى خروجه وقرب بعضه من بعض صيره كالمستمر معبرا عنه به ، وليس المراد أن يحمل كلام السائل على المبالغة لأنها لم تذكر استمرارا ولا غيره ، وقد فسر بعضهم الاستحاضة بجريان الدم من فرج المرأة فى غير أوانه ولم يعتبر الاستمرار ، فيحمل كلام من اعتبر على المبالغة ليتلاقى التفسيران

(٢) قوله « من جرح أو انبثاق عرق » . أقول : هو بيان لقوله من غلبة الدم ، وأن الغلبة عن أحد الأمرين على سبيل منع الخلو . والانبثاق وسكون النون [١] فموحدة فمثلثة آخره قاف : الاندفاع بقوة

(٣) قوله « كما فعل عمر » . أقول : هو ابن الخطاب رضى الله عنه ، فانه صلى حين طعنه العلج وجرحه يثعب ، بمثناة تحتيه فمثلثه فعين مهملة ساكنة من ثعب الجرح ، والقصة معروفه فى ترجمته فى كتب الحديث . وفعل عمر وإن كان لا حجة فيه لكن إقرار الصحابة له هو الدليل ، وأوضح منه حديث من رمى وكان حارساً لرسول الله

---

(١) كذا . ولعله : هو بسكون النون الخ

صلى وجرحه يثعب دماً . وقوله ﷺ « إنما ذلك عرق » ظاهره انبثاق الدم من عرق . وقد جاء فى الحديث « عرق انفجر [1] » ويحتمل أن يكون من مجاز التشبيه ، إن كان سبب الاستحاضة كثرة مادة الدم وخروجه من مجارى الحيض المعتادة

السابع : فى الحديث دليل على أن الحائض تترك الصلاة من غير قضاء . وهو كالإجماع من الخلف والسلف فى تركها ، وعدم وجوب القضاء . ولم يخالف فى عدم وجوب القضاء إلا الخوارج . نعم ، استحب بعض السلف للحائض إذا دخل وقت الصلاة أن تتوضأ وتستقبل القبلة وتذكر الله عز وجل . وأنكره بعضهم

الثامن : قوله ﷺ « قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها » رد إلى أيام العادة . والمستحاضة إما مبتدأة [2] ، أو معتادة . وكل منهما إما مميزة ، أو غير مميزة [3] .

صلى الله عليه وآله وسلم فى بعض الغزوات فأتم صلاته ودمه يسيل ، ومعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما علم ذلك لما أخبره أقره . أخرجه ابن حبان وغيره ، وهو من أحاديث الأمهات . وأخرجه البيهقى فى موارد الظمآن فى رواية ابن حبان ، وترجم له بباب ما يعفى عنه من الدم وساقه بطوله

(١) قوله « وقد جاء فى الحديث » . أقول : أخرج الحاكم والبيهقى من طريق ابن أبى مليكة بلفظ « عرق انقطع » وفيه قبل هذا اللفظ « فانما هو داء عرض ، أو ركضة من الشيطان » الحديث ، ولم أجده بلفظ انفجر بل بلفظ انقطع ، والمعنى متقارب

(٢) قوله « إما مبتدأة » . أقول : هى من أتاها أول حيضها ثم استمر استحاضة ، والمعتادة من تقدمت لها حيضتان بوسطهما طهر ثم اتفق لها إطباق الدم

(٣) قوله « وكل منهما إما مميزة أو غير مميزة » . أقول : كل من المبتدأة والمعتادة من ذوات الاستحاضة تنقسم الى مميزة لصفة دم الحيض ودم الاستحاضة ، أو غير مميزة لها ، وإن كان ظاهر الحديث إرجاعها الى قدر عادتها وقتاً وعدداً ، لا إلى صفة

فهذه أربعة . والحديث قد دل بلفظه على أن هذه المرأة كانت معتادة ، لقوله ﷺ « دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها » ، وهذا يقتضى أنها كانت لها أيام تحيض فيها . وليس فى هذا اللفظ الذى فى هذه الرواية ما يدل على أنها كانت مميزة أو غير مميزة . فإن ثبت فى هذا الحديث رواية أخرى تدل على التمييز[1] - ليس لها معارض - فذاك . وإن لم يثبت فقد يستدل بهذه الرواية من يرى الرد إلى أيام العادة[2] ، سواء كانت مميزة أو غير مميزة . وهو اختيار أبى حنيفة ، وأحد قولى الشافعى

والتمسك به ينبنى على قاعدة أصولية ، وهى ما يقال « إن ترك الاستفصال فى قضايا الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، ينزل منزلة عموم المقال[3] » . ومثلوه بقوله ﷺ فيما

الدم . إلا أنه يأتى له ثبوت الرواية بما يفيد أنها غير مميزة (١)

(١) قوله « فان ثبت فى الحديث رواية أخرى تدل على التمييز » . أقول : سيأتى له قريباً أنه قد ورد فى حديث فاطمة بنت أبى حبيش مما يقتضى الرد الى التمييز . ثم لا يخفى أن تقسيمه أماراتها أربعة أقسام عائد الى أن المعتادة التى لا تميز الصفة والمبتدأة التى لا تميز بها شىء واحد مآلا وحكما ، فالأقسام لذوات الأحكام ثلاثة ، معتادة ومميزة مبتدأة مميزة معتادة غير مميزة معتادة كذلك ، وانه إذ اعتبر صفة الدم لم يبق للعادة نظر ، فانه لا يكون الدم الموصوف إلا حيضاً ، فان وجد وجد حكم الحيض ، وإن انتفى انتفى من غير ملاحظة لعادة

(٢) قوله « من يرى الرد الى أيام العادة » . أقول : من غير ملاحظة لصفة الدم أصلا ، سواء رأت صفته أم لا ، لقوله « قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها » كما يأتى

(٣) قوله « وهى ما يقال : ان ترك الاستفصال فى قضايا الأحوال ينزل منزلة =

---

(١) المستحاضة لها خمسة أقسام : ١ - أن تكون مبتدأة ، ٢ - لها عادة أيام أو وقت ، ٣ - مميزة ، ٤ - لا عادة لها ولا تمييز ، ٥ - متحيرة . فالاولى تجلس من أول كل شهر . والثانية تجلس عادتها ، والثالثة تجلس أيام التمييز ، والرابعة تجلس ستا أو سبعا من كل شهر ، والخامسة تجلس أول الشهر أو آخره

= عموم المقال » أقول : هذه القاعدة التى ينبنى عليها ما ذكر ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم ترك استفصال السائل فى قضية السؤال التى هى ذات أحوال هى التميز وعدمه ، فالمراد بالأحوال ما فوق الواحد لإبطال اللام لمدلول الجمعية ، أو لأن الاثنين أقل الجمع وهو الذى يتنزل منزلة عموم المقال أى اللفظ العام الذى يعم الحالتين المذكورتين وغيرهما مما لو كان ، ودليل هذا التنزل أنه لو لم يكن كذلك لم يكن الجواب منه صلى الله عليه وآله وسلم مفيداً لأنه يقول هذا الجواب على أحد التقديرين ولا يدرى أيهما أريد فلا يفيد شيئاً ، وحاشا كلامه صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ، ولانه يكون إخلالا بالبيان عند الحاجة اليه ، ولأن السائل لو فهم عدم العموم لسأل عن تعيين محل الحكم . هذا أقرب ما يستدل به لهذه القاعدة ، ولم أر لها دليلا . إلا ان فيه بحثاً وهو أن القاعدة لا تقول بها الحنفية ولا ينزل منزلة العموم ما ورد كذلك ، فهو عندهم مجمل كما صرح بذلك عنهم فى جمع الجوامع وشروحه ، ولذا تأولوا حديث غيلان الثقفى ـ وقد أسلم عن عشر نسوة فقال صلى الله عليه وآله وسلم « أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن » أخرجه الشافعى ـ بأن المراد استأنف نكاح أربع منهن ، وكذلك يتأولون حديث فيروز ، فالعجب من الشارح المحقق كيف يقول إن الحنفية تثبت مسألة المستحاضة على هذه القاعدة ، بل قياسهم أن حديث فاطمة هذا على هذا اللفظ من المجمل عندهم . نعم هذه القاعدة للشافعية ، بل قال ابن أبى شريف إنها عبارة الشافعى ، وأن له فى هذا المعنى عبارتين : إحداهما هذه ولفظه « ترك الاستفصال فى وقائع الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، ينزل منزلة العموم فى المقال » ، والثانية قوله « وقائع الأحوال ، اذا تطرق اليها الاحتمال ، كساها ثوب الاجمال ، وسقط بها الاستدلال » قال ابن أبى شريف : وظاهر العبارتين التعارض ، لأن العبارة الأولى تدل على أنها تعم الاحتمالات ، والثانية تدل على أنها لا تعمها ، بل هى من المجمل لا يستدل بها على عموم . ولا تعارض بينهما لأن الأولى محمولة على الوقائع التى فيها قول من النبى صلى الله عليه وآله وسلم يحال عليه للعموم ، والثانية محمولة على الوقائع التى ليس فيها إلا مجرد فعله فان الفعل لا عموم له . انتهى

روى لفيروز(١) ـ وقد أسلم على أختين ـ « اختر أيتهما شئت » ولم يستفصله : هل وقع العقد عليهما مرتباً ، أو متقارناً ؟ وكذا نقول ههنا : لما سألت هذه المرأة عن حكمها فى الاستحاضة ، ولم يستفصلها رسول الله ﷺ عن كونها مميزة أو غير مميزة ، كان ذلك دليلا على أن هذا الحكم عام فى المميزة وغيرها ، كما قالوا فى حديث فيروز الذى اعترض به ثمة (٢) يرد هنا أيضاً ، وهو أن رسول الله ﷺ يجوز أن يكون عالما حال الواقعة كيف وقعت ، فأجاب على ما علم . وكذا يقال هنا : يجوز أن يكون علم حال الواقعة فى التمييز أو عدمه

---

(١) قوله « لفيروز » أقول : هو بالفاء فمثناة تحتيه فراء بعدها واو آخره زاى ، هو فيروز الديلمى الذى وفد على النبى صلى الله عليـه وآله وسلم من صنعاء ، وهو قاتل الأسود العنسى الذى ادعى النبوة ، قتله فى آخر أيامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا أحد الأمثله التى مثلوا بها لمثله ، ومثلوها أيضاً بحديث نوفل بن معاوية وأنه أسلم عن خمس فقال له النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أمسك أربعاً وفارق الأخرى ، قال : فعمدت الى أقدمهن صحبة (١) معى منذ ستين سنة فطلقتها . رواه الشافعى . ولحديث بريدة عند الترمذى ان امرأة قالت : يا رسول الله إن أمى ماتت ولم تحج ، أفيجزى أن أحج عنها ؟ قال نعم . ولم يستفصل

(٢) قوله « والذى اعترض به ثمة » أقول : والاعتراض على المثال بتلك القاعدة بأن يحتمل بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قد علم بكيفية حال الواقعـة التى أفتى بها فيروز ، يرد هنا بأن يقال قد علم صلى الله عليـه وآله وسلم بحال السائلة حين سألت ، وأنها من أى المرتبتين من المميزات أو من غيرهن ، فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لفيروز : اختر أيتهما شئت ، لأن العقد وقع مرتباً أو وقع مقارباً فأخبر على ذلك العقد المعلوم لى بالوحى ولك بالمباشرة له . وكذلك أفتى فاطمة ما علم من حالها الذى هى عالمة به من كونها مميزة أو غير مميزة ، فقد حصلت الإفادة بالجواب النبوى فى كل

---

(١) بياض بالأصل ولعله : وكانت

وقوله فى رواية « وليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة فاتركى الصلاة ، فإذا ذهب قدرها فاغسلى عنك الدم وصلى » اختار بعضهم فى قوله « وليس بالحيضة » كسر الحاء[1] ، أى الحالة المألوفة المعتادة . والحيضة - بالفتح - المرة من الحيض

من القضيتين ، ولا إجمال كما تقوله الحنفية ، ولا عموم للأحوال كما تقوله الشافعية . هذا تقرير مراد الشارح المحقق ، هذا ولا أدرى من المعترض بهذا ، إن كانت الحنفية فهم القائلون : هذه الأحاديث مجملة كما عرفت أنه نقله عنهم فى الجمع وشروحه ، أو عامة كما أفاده الشارح آنفاً . أو الشافعية فهم قائلون إنها عامة ، ولم يذكر فى المسألة خلافا لغيرهم . ثم نقول : وبعد هذا فهذا الايراد فى غاية من البعد ، لأن هذا التجويز خلاف الظاهر ، ولانه لو فتح هذا الباب وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يفتى على ما يعلمه من أحوال الناس لأبطل أكثر الظواهر من الأحاديث . وقد صرح صلى الله عليه وآله وسلم بأنه لا يحكم إلا بنحو ما يسمع ، والفتيا كالأحكام ، ولانه حينئذ تقل فائدة [الفتيا] إذ تختص الفتيا بذلك الشخص المعين ، لأنه حكم اختص به إذ لايعلم أنه يعم غيره إلا بعد معرفة الحال التى كان عليها ، ولا يعلمها أحد على أى كيفية كان نكاح فيروز ، ولا على أى صفة كانت استحاضة فاطمة ، فالحالة التى وقعت عليها الفتيا مجهولة ، فلا يتأتى لنا الحكم فى أمثال ذلك لجهل أى الحالتين وقع عليها الفتيا وحصل العلم له صلى الله عليه وآله وسلم بها . نعم نعرفها بأخباره صلى الله عليه وآله وسلم لنا ، لكنه لم يقع هنا ، أو بأخبار الشخص عن نفسه كفاطمة مثلا لو أخبرتنا بصفتها التى كانت عليها . إلا أنه لا يجب تصديقها لها . ومعلوم أن الأحكام إنما يراد بها عموم المكلفين ممن يحصل له مقتضى الحكم . وهذا مما يقوى القول بثبوت تلك القاعدة . والشارح المحقق ترك الجواب عن هذا الاعتراض كأنه لوضوحه لديه

(١) قوله « أجاز بعضهم كسر الحاء » أقول : نقل الخطابى عن أكثر المحدثين أو عن كلهم أنه بفتح الحاء ، وإن كان قد أجاز الكسر على إرادة الحالة ، لكن الفتح هنا أظهر . وقال النووى : هو متعين أو قريب من المتعين ، لأنه قد أراد إثبات الاستحاضة ونفى الحيض . قال فى فتح البارى : فكأن مراد الشارح ببعضهم الخطابى

وقوله « فإذا أقبلت » تعليق الحكم بالإقبال والإدبار . فلا بد أن يكون معلوماً لها بعلامة تعرفها . فإن كانت مميزة [1] وردت إلى التمييز ، فإقبالها : بدء الدم الأسود ، وإدبارها : إدبار ما هو بصفة الحيض . وإن كانت معتادة [2] وردت إلى العادة ، فإقبالها : وجود الدم فى أول أيام العادة . وإدبارها : انقضاء أيام العادة

وقد ورد فى حديث فاطمة بنت أبى حبيش [3] ـ هذه ـ ما يقتضى الرد إلى التمييز ، وقالوا : إن حديثها فى المميزة . وحمل قوله « فإذا أقبلت الحيضة » على الحيضة المألوفة

---

(١) قوله « مميزة » أقول : لصفة الدم بأنه أسود ، فهذا إقبال الحيضة ، وإدبارها إذهاب هذه الصفة

(٢) قوله « وان كانت معتادة » . أقول : عارفة بعادتها وقتاً وعدداً ، فليس إقبالها إلا وجود الدم فى أول وقت العادة ، وليس إدبارها إلا انقضاء أيام العادة وإن كثر الدم

(٣) قوله « وقد ورد فى حديث فاطمة بنت أبى حبيش » أقول : كما تقدم له من أن حديث فاطمة ليس فيه دلالة على كونها مميزة مبنى على أنه ليس فيه إلا قوله « دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها » وهذا لا دلالة فيه على تمييز صفة الدم ، فمن ثمة بنى عليه ما سلف من القول بالبناء على العادة مطلقا لمميزة وغيرها ، لعدم ملاحظة الحديث لذلك ، ولكنه كان ذلك الأخذ من الحديث مشروطاً بأن لا تثبت رواية تدل على أنها كانت مميزة ، وقد وردت الرواية بذلك كما أخرجه أبو داود والنسائى من حديث عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبى حبيش أنه قال لها صلى الله عليه وآله وسلم : دم الحيض أسود يعرف [1] فانه له رائحة ، فإذا كان كذلك فدعى الصلاة ، فاذا كان الآخر فاغسلى وصلى . فهذا دل على أنها تعتبر صفة الدم ، وهو المراد بالمميزة

---

(١) يروى بضم أوله وسكون ثانيه وكسر ثالثه . ويروى بضم أوله وسكون ثانيه وفتح ثالثه ، فعلى الرواية الاولى معناه الرائحة الكريهة ، وعلى الثانية من العرفان

التى هى بصفة الدم المعتاد . وأقوى الروايات فى الرد إلى التميز : الرواية التى فيها « دم الحيض أسود يعرف ، فإذا كان ذلك فأمسكى عن الصلاة » . وأما الرد إلى العادة فقد ذكرناه فى الرواية الأولى التى ذكرها المصنف ، وقد يشير إليه فى هذه الرواية [1] قوله ﷺ « فإذا ذهب قدرها » فالأشبه أنه يريد قدر أيامها

وصحف بعض الطلبة هذه اللفظة فقال « فإذا ذهب قذرها » بالذال المعجمة المفتوحة . وإنما هو بالمهملة الساكنة ، أى قدر وقتها . والله أعلم

وقوله « فاغسلى عنك الدم وصلى » مشكل فى ظاهره . لأنه لم يذكر الغسل ولا بد فيه بعد انقضاء الحيض من الغسل

وحمل بعضهم هذا الإشكال على أن جعل الإدبار : انقضاء أيام الحيض ، والاغتسال . وجعل قوله « فاغسلى عنك الدم » محمولا على دم يأتى بعد الغسل

والجواب الصحيح[2] أن هذه الرواية ـ وإن لم يذكر فيها الغسل ـ فقد ذكر فى

---

(١) قوله « وقد يشير اليه فى هذه الرواية » . أقول : يريد الرواية الأخرى التى عبر عنها صاحب العمدة بقوله « وفى رواية » وتقدم أنه متفق عليها . واعلم أن فى جمع الرواية للصفة والعادة إشارة الى أنهما لا يكادان يفترقان ، وأن الصفة لا تكون إلا فى عادة الحيض ، وأنها كلما وجدت وجد الحيض وكلما فقدت فقد ، وأن التعليل على الصفة فى الحيض والاستحاضة ، لكنه إنما احتيج الى بيانها فى الاستحاضة لأنها محل إشكال ، وأن استمرار الدم مع فقد الصفة بمنزلة أيام النقاء ممن ليست بها استحاضة . وقد أجاد الكلام على هذا الحديث صاحب « الأبحاث المسددة » فيها وأبان أن العمدة الصفة . وفى كلامه شىء ، فانه جعل الحديث فى مسألة المتحيرة الناسية للوقت والعدد . والظاهر أنه فى العالمة بعددها لقوله « قدر الأيام » فإذا ذهب قدرها والشارح قال إنهم قالوا إن حديث فاطمة هذا فى المميزة أى مع معرفتها بعادتها كما أشار اليه

(٢) قوله « والجواب الصحيح » أقول : إشارة الى أن الجواب الأول غير

رواية أخرى صحيحة [1] . فقال فيها « واغتسلى »

وفى الحديث دليل على نجاسة دم الحيض [2]

صحيح ، لأن فعل الغسل داخل تحت مسمى انقضاء الحيض بعيد جدا

(١) قوله « فى رواية أخرى » أقول : هى فى البخارى من طريق أسامة عن هشام بن عروة فى هذا الحديث ، قال فى آخره « ثم اغتسلى وصلى » ولم يذكر غسل الدم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا الاختلاف واقع بين أصحاب هشام ، منهم من ذكر غسل الدم ولم يذكر الاغتسال ، ومنهم من ذكر الاغتسال ولم يذكر غسل الدم ، وكل منهما ثقات [1] ، وأحاديثهم فى الصحيحين ، فيحمل على أن كل فريق اقتصر على أحد الأمرين لوضوحه عنده . انتهى . قلت : روى مسلم الحديث بمثل ما ساقه فى العمدة ، بل لم يذكر الاغتسال ، وقال فى آخره : وفى حديث حماد بن زيد زيادة حرف تركنا ذكره . انتهى . يريد بالحرف الذى تركه هو قوله فى آخر الحديث « وتوضأى لكل صلاة » فانه قال قوم هو معلق ، ورده الحافظ ابن حجر وقال فى دعوى التعليق : ليس بصواب ، لأنه بالاسناد المذكور عن محمد عن أبى معاوية عن هشام ، وقد عين ذلك الترمذى ، رواه من طريق حماد عن هشام فادعى أن حماداً تفرد بهذه الزيادة ، وأومأ إلى ذلك مسلم . انتهى . قلت : يريد قول مسلم : وفى حديث حماد ابن زيد زيادة حرف تركناه ، ثم قال : ليس كذلك ، أى لم يتفرد بها حماد فقد رواها الدارقطنى من طريق حماد بن سلمة والسراج من طريق يحيى بن سليم كلاهما عن هشام . انتهى

(٢) قوله « وفى الحديث دلالة على نجاسة دم الحيض » أقول : قال الحافظ : وفيه دليل على أن حكم دم الاستحاضة حكم الحدث ، فتتوضأ منه لكل صلاة ، لكنها لا تصلى بذلك الوضوء إلا فريضة واحدة [2] مؤداة أو مقضية لظاهر قوله توضأى

---

(١) أى كل من الروايتين رجالها ثقات

(٢) ومن الجائز أن تجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء كما فى حديث حمنة بنت جحش

٤٠ — الحديث الثانى : عن عائشةَ رضى الله عنها « أنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ استُحِيضَتْ سَبْعَ سِنِينَ . فسَأَلَتْ رسولَ الله ﷺ عَنْ ذٰلِكَ ، فأَمَرَها أَنْ تَغْتَسِلَ . قالت : فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلاةٍ »(١)

« أم حبيبة »(٢) هذه ابنة جحش بن رئاب(٣) الأسدى ، أخت زينب بنت جحش . وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف . ويقال فيها أم حبيب(٤) . وأهل السير يقولون :

لكل صلاة . وفيه جواز استفتاء المرأة لنفسها ، ومشافهتها للرجل فيما يتعلق بأحوال النساء ، وجواز سماع صوتها للحاجة

الحديث الثانى (١) قال « فأمرها أن تغتسل لكل صلاة » . أقول : يأتى للشارح المحقق أن فى العمدة نسخة بهذا اللفظ وعليها وقع الاعتراض ، وعليها قال الزركشى : غسلها لكل صلاة لم يقع بأمره صلى الله عليه وآله وسلم كما بين فى رواية مسلم ، ولفظها « فأمرها أن تغتسل ، وكانت تغتسل لكل صلاة » ، وكذا ذكر الحميدى فى الجمع بين الصحيحين . انتهى . وفى بعض نسخها « فأمرها ان تغتسل لكل صلاة » على الصواب

(٢) قوله « أم حبيبة » أقول : هذا المشهور فى كنيتها أنها بالهاء مؤنث حبيب

(٣) قوله « رئاب » أقول : بكسر [الراء قبل] الهمزة آخره موحدة

(٤) قوله « ويقال فيها أم حبيب » أقول : قال ابراهيم الحربى : الصحيح أنها أم حبيب بلا هاء ، واسمها حبيبة . قال الدارقطنى : قول الحربى صحيح ، وكان من أعلم الناس بهذا الشأن . وفى الاستيعاب لابن عبد البر : أكثرهم يسقطون الهاء ، لكن قال ابن الأثير ـ ونقله عنه النووى ـ إن أم حبيبة أكثر ، وقد أفاد كلام الحربى أن اسمها حبيبة ، وفيه خلاف كبير : فقيل إن اسمها كنيتها ، وقيل بل اسمها بلا هاء وكنيتها بالهاء

إن المستحاضة حمنة [1] . قال أبو عمر بن عبد البر : والصحيح عند المحدثين أنهما كانتا مستحاضتين جميعاً . ووقع [2] فى نسخ من هذا الكتاب « فأمرها رسول الله ﷺ عند ذلك أن تغتسل لكل صلاة » وليس فى الصحيحين ـ ولا أحدهما ـ أن النبى ﷺ أمرها

---

(١) قوله « يقولون إن المستحاضة حمنة » أقول : بالحاء المهملة المفتوحة وسكون الميم فنون ، والذى قاله ابن عبد البر فى ترجمة أم حبيبة : وكانت تستحاض . ثم ذكر ما قاله الشارح من أن الصحيح أنهما كانتا مستحاضتين . وفى شرح مسلم للنووى عن ابن عبد البر أنه قال : قيل إن بنات جحش الثلاث زينب وأم حبيبة وحمنة زوج طلحة بن عبيد الله كن يستحضن كلهن ، وقيل : لم يستحض منهن إلا أم حبيبة . ووقع فى الموطأ أن زينب بنت جحش استحيضت وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف ، قالوا : وهو غلط ، فان زينب كانت تحت زيد بن حارثة ولم تكن تحت عبد الرحمن بن عوف . والغلط لم يسلم منه أحد . انتهى ملتقطا من كلام البرماوى . قلت : قد ثبت فى صحيح البخارى ما لفظه : إن أم حبيبة بنت جحش وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف استحيضت . انتهى . وبه يعرف أن قول الموطأ « زينب » سبق قلم ، وأما ادعاء أن حمنة اسمها زينب وحمنة كنيتها فهو بعيد ، إذ أختها أم المؤمنين اسمها زينب ، وإن كان لا مانع من تعدد التسمية للأخوات باسم واحد ، إلا أنه خلاف الظاهر ، وأبعد منه القول بأن الثلاث من بنات جحش اسم كل واحدة منهن زينب عرفت اثنتان منهما بالكنية وواحدة باسمها ، ولا يقال : لكلام الموطأ تأويل ، وهو أنه قد ثبت فى صحيح البخارى أن بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم استحيضت فيحتمل أنها زينب ويكون الغلط فى قوله « انها تحت عبد الرحمن بن عوف » لأنا نقول لم يأت بيان تعيين المستحاضة من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم ، فقيل زينب وقيل سودة وقيل أم سلمة ، قال الحافظ ابن حجر : تفسيرها بأم سلمة أولى لاتحاد مخرج الحديث

(٢) قوله « وكذا وقع » أقول : هو استئناف لبيان أنه وقع فى بعض نسخ العمدة لفظ ليس فى الصحيحين

أن تغتسل لكل صلاة . وإنما فى الصحيح ، فأمرها أن تغتسل ، فكانت تغتسل لكل صلاة » . وفى كتاب مسلم عن الليث[1] « لم يذكر ابن شهاب[2] أن رسول الله ﷺ أمر أم حبيبة أن تغتسل لكل صلاة . وإنما هو شيء فعلته هي »

وذهب قوم إلى أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة . وقد ورد الأمر بالغسل لكل صلاة فى رواية ابن إسحاق ، خارج الصحيح[3]

---

(١) قوله « عن الليث » . أقول : هو بالمثناة التحتية آخره مثلثة ، وهو ابن سعد إمام أهل مصر فى الحديث والفقه ، كان ثقة مأموناً سخياً ، قال الشافعي : الليث بن سعد أفقه الناس [1] مالك ، إلا أن أصحابه لم ينصفوه . مات فى النصف من شعبان سنة خمس وتسعين ومائة ، ودفن بالقرافة [2] الصغرى

(٢) قوله « ابن شهاب » . أقول : بكسر الشين المعجمة آخره موحدة هو محمد بن شهاب الزهرى أحد أعلام التابعين ، لقى عشرة من الصحابة ، روى عنه مالك وخلائق . قيل لمكحول : من رأيت أعلم ؟ قال : ابن شهاب . قيل : ثم من ؟ قال ابن شهاب . وكتب عمر بن عبد العزيز الى الآفاق : عليكم بابن شهاب فانكم لا تجدون أحداً أعلم بالسنة الماضية منه . توفى ليلة الثلاثاء لسبع عشرة خلت من رمضان سنة أربع وعشرين ومائة

(٣) قوله « وقد ورد الأمر بالغسل لكل صلاة فى رواية ابن اسحق خارج الصحيح » . أقول : أخرجها أصحاب السنن سوى النسائى من طريق عدى بن ثابت عن أبيه عن جده مرفوعا أنه أمر المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ، وتتوضأ عند كل صلاة ، لكن قال النووى فى شرح مسلم : وأما الأحاديث الواردة عند أبي داود والبيهق وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرها بالغسل عند كل صلاة فليس فيها ثابت ، وقد بين البيهق ومن قبله ضعفها

---

(١) كذا ، ولعله : وأعلم من

(٢) فى الأصل « بالعرامة »

والذين لم يوجبوا الغسل لـكل صـلاة [1] حملوا ذلك [2] على مستحاضة ناسية للوقت والعدد ، يجوز فى مثلها أن ينقطع الدم عنها فى وقت كل صلاة

واستدل بعضهم على أنه لا يلزمها الغسل لـكل صلاة بقوله فى الحديث المتقدم « اغتسلى وصلى » من حيث إنه لم يأمر بتـكراره لـكل صلاة ، ولو وجب لأمر به

واستدل أيضاً بتلك الرواية على من يقول : إن المستحاضة تجمع بين صـلاتين

---

(١) قوله « والذين لم يوجبوا الغسل لـكل صلاة » . أقول : وهم جمهور العلمـاء من الخلف والسلف ، وهو مروى عن على وابن عباس وعائشة ، وهو قول عروة ابن [الزبير] وأبى سلمة بن عبد الرحمن ومالك وأبى حنيفة وأحمـد ، والقائلون بوجوب الغسل لـكل صلاة ابن عمر وابن الزبير وعطاء بن أبى رباح ، قالوا : يجب أن تغتسل لـكل صلاة ، وروى هذا عن على وابن عباس ، وروى عن عائشة أنها قالت : تغتسل لـكل يوم غسلا واحداً ، وعن ابن المسيب والحسن قالا : تغتسل من صلاة الظهر الى صلاة الظهر دائماً ، وهى أقوال خالية عما ينتهض من الأدلة كما ستعرفـه بعضها قريباً

(٢) قوله « حملوا ذلك » . أقول : أى حديث إيجاب الغسل لـكل صلاة المروى خارج الصحيحين ، وقد استدل بهذا الحديث فى الرد على من قال : تجمع بين صلاتى الظهر والعصر بغسل واحد وبين صلاة المغرب والعشاء بغسل واحد وتفرد لصلاة الفجر غسلا ، بأن هذا الحديث دال على إيجاب الغسل لـكل صلاة ، وليس فيها أنها تجمع بين صلاتين بغسل واحد . والقائلون بالجمع على الصفة المذكورة الذين أشار اليهم الشارح يستدلون بما أخرجه أبو داود فى حديث حمنة بنت جحش وفيه أنه قال لها صلى الله عليه وآله وسلم « وان قويت أن تؤخرى الظهر وتعجلى العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعـلى الظهر والعصر ، وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ، ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلى ، وتغتسلين مع الفجر »

بغسل واحد ، وتغتسل للصبح وحده . ووجه الدليل ما ذكرناه [1]

*

٤١ – الحديث الثالث [2] : عن عائشةَ رضى الله عنها قالت « كُنْتُ أَغتَسِلُ أَنا ورسولُ الله ﷺ مِنْ إناءٍ واحِدٍ ، كِلانا جُنُبٌ . وَكانَ يَأْمُرُنِى فأَتَّزِرُ ، فَيُباشِرُنِى وَأَنا حائِضٌ . وَكانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَىَّ ، وَهُوَ مُعْتَكِفٌ ، فأغسِلُهُ وَأَنا حائِضٌ »

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : هو أن اغتسال الرجل والمرأة فى إناء واحد جائز . وقد مر الكلام فيه [3]

الثانى : جواز مباشرة الحائض فوق الإزار ، لقولها « فأتزر فيباشرنى » . واختلف الفقهاء فيما تحت الإزار [4] . وليس فى هذا الحديث تصريح بمنع ولا جواز . وإنما فيه فعل النبى ﷺ ، والفعل بمجرده لا يدل على الوجوب على المختار

---

(١) قوله « ووجه الدلالة ماذكرناه » . أقول : كأنه يريد أن ذلك الحديث محمول على من نسيت الوقت والعدد وجوزت انقطاع الدم عنها فى وقت كل صلاة ، فكيف يقال إنها تجمع صلاتين بغسل وهى تجوز عند الفراغ من الأولى أنه انقطع عنها ، وقد يقال : هذا التجويز حاصل لها عند كل ركعة بل عند كل جزء من أجزائها ، فلو كان له حكم ما صلت أصلا . فيقال : هذا الذى وقعت الفتوى النبوية له يجب امتثاله ، والتجويز داخل الصلاة قد أهدره الشارع

(٢) « الحديث الثالث » . أقول : هو بهذا السياق فى البخارى مجموعاً فى باب مباشرة الحائض ، وهو فى مسلم مفرقاً بألفاظ تقارب ما هنا

(٣) قوله « وقد مر الكلام عليه » . أقول : فى شرح الحديث فى باب الجنابة

(٤) قوله « وأما تحت الإزار » فمنعه مالك وأبو حنيفة وسعيد بن المسيب

الثالث : فيه جواز استخدام الرجل امرأته[1] فيما خف من الشغل ، واقتضته العـادة

وشريح وطاوس ، وأجازه أكثر الشافعية واستدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عما يحل للرجل من امرأته فقال « ما فوق الازار » أخرجـه أبو داود من حديث معاذ وهو السائل . قال أبو داود بعد إخراجه : وليس بالقوى . وأخرج أيضاً من حديث حكيم بن حزام أنه سأله صلى الله عليه وآله وسلم : ما يحل لى من امرأتى وهى حائض ؟ فقال « ما فوق الازار » قال الموزعى : وإياه أختار ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « جامعوهن فى الثوب ، واصنعوا كل شىء إلا النكاح » . قلت : أخرجه أبو داود ، وأخرج مسلم بلفظ « اصنعوا كل شىء إلا النكاح » . وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم « يحل ما فوق الإزار » فالمراد لا مانع فيه ولا كراهة ، أو يحمل الإزار على الذى تجعله الحائض تحت إزارها ، وأما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فقد أبان الشارح عدم دلالته

(١) قوله « وفيه جواز استخدام الرجل لامرأته » . أقول : بقولها « فأغسله » أى رأسه صلى الله عليه وآله وسلم . ولا كلام فى مجرد جواز ذلك . وخدمة المرأة زوجها مسألة اختلف فى وجوبها السلف والخلف ، قال ابن القيم : أوجبت طائفة من السلف والخلف خدمتها فى مصالح البيت الباطنة ، وقال أبو ثور : يجب أن تخدمه فى كل شىء ، ومنعت طائفة وجوبها عليها فى شىء ، وذهب اليه الشافعى وأبو حنيفة وأهل الظاهر ، قالوا : لأن عقد النكاح إنما استحق به الاستمتاع لا الاستخدام وبذل المنافع . قال الأولون : قد حكم صلى الله عليه وآله وسلم على فاطمة رضى الله عنها لما جاءت تطلبه خادماً وتشكو اليـه مشقة الخدمة بالخدمة الباطنـة وهى الطحين والعجن وكنس البيت واستقاء الماء ، وحديث أسماء أنها قالت : كنت أخدم الزبير ، وخدمة البيت كله ، وكان له فرس كنت أسوسه وأحش له وأقوم عليه . قالوا : ولأن ترفيه المرأة وخدمة الزوج لها وكنسه وطحنه وغير ذلك من خدمة البيت من المنـكر ، والله تعالى يقول ﴿ ولهن مثـل الذى عليهن بالمعروف ﴾ وقال ﴿ الرجال قوامون =

= على النساء ﴾ وإذا كان هو الخادم لها فهى القوامة عليه . وأيضاً فالمهر فى مقابلة البضع ، وكل من الزوجين يقضى وطره ، وإنما أوجب الله النفقة والكسوة والسكنى فى مقابلة الخدمة ، وما جرت به عادة الأزواج . وأيضاً فان العقود المطلقة إنما تنزل على العرف ، والعرف خدمة المرأة زوجها وقيامها بمصالح البيت الداخلة . وقولهم إن خدمة فاطمة تبرع وإحسان يرده أن فاطمة كانت تشتكى ما تلقاه من الخدمة ، ولم يقل صلى الله عليه وآله وسلم لعلى : لا خدمة عليها ، ولا يحابى فى الحق أحدا . وقد رأى أسماء حاملة لعلف فرس الزبير والزبير معه فلم يقل له : لا خدمة عليها وهذا ظلم ، بل أقره على خدمتها . ولا يتضح الفرق بين شريفة ووضيعة وغنية وفقيرة ، وهذه أشرف نساء العالمين تخدم زوجها ، وقد سمى صلى الله عليه وآله وسلم المرأة عانية فقال « اتقوا الله فى النساء فانهن عوان عندكم » والعانى الأسير ، ومرتبة الأسير خدمة من هو تحت يده . وأيضاً فالنكاح فرع من الرق كما قاله بعض السلف ، هذا خلاصة كلامه . ثم قال : ولا يخفى على المنصف الراجح من المذهبين والأقوى من الدليلين .

قلت : وكلامه يقضى بتقوية القول بوجوب الخدمة ، ولا يخفى أن الدلالة التى ساقها غير ناهضة على الايجاب والأصل عدمه ، وأشفى الأدلة حديث فاطمة رضى الله عنها ، فان فى بعض ألفاظه أنها شكته ما أصابها من مشقة الرحى والسقاء والكنس ، وطلبت منه صلى الله عليه وآله وسلم خادماً ، فقال « اتقى الله يا فاطمة ، واعملى عمل أهلك » فإن لفظة « اتقى الله » من أدلة إيجاب ما بعدها فى الأغلب كما يأتى للشارح فى حديث منيحة [1] بشير لابنه النعمان ، لأنها تحذير من العقاب ، ولا يكون إلا لترك واجب أو فعل محظور ، ولكنه قد يقال : فاطمة رضى الله عنها جاءت تطلبه صلى الله عليه وآله وسلم خادماً يعينها على الخدمة فقال لها : اتقى الله من طلبه وحب الرفاهية والميل الى الدنيا واعملى ما تعملينه بنفسك فانه أكثر لك أجراً [2] عن حظوظ الدنيا وحق لها توفير الأجر ، ولذا أبدلها عن الخادم بما علمها من الذكر عند النوم وقال : إنه خير لك من الخادم ، ولم يقل اتقى الله واعملى ما يجب عليك ، ولا جاءت =

---

(١) كذا ولعله : نحلة (١) بياض بالأصل ولعله : وأبعد

= تشكو عليا رضى الله عنه أنه ما أخدمها ، أو أنه كلفها خدمة منزله ، حتى يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يحابى فى الحق أحداً ، ولهذا كان هذا أشفى الأدلة ، ولم ينتهض على إيجاب الخدمة . وحديث أسماء إخبار عن نفسها بأنها كانت تفعل ذلك ، وهو إحسان منها ، وفعل الإحسان لا ينهى عنه بل يقر عليه فاعله ، ولا يدل على إيجابه عليها . وأما رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم لها حاملة للعلف فهو خروج عن محل النزاع ، إذ الكلام فى خدمة البيت الباطنة وليس [هذا] منها . نعم حملها لعلف الفرس يصلح دليلا لأبى ثور لو تمت له دلالته ، وأى دلالة فيه على أنه يجب عليها ؟ فانها فعلت معروفاً ورآها صلى الله عليه وآله وسلم فاعلة فأقرها عليه ، ولم تشك اليه صلى الله عليه وآله وسلم ولا تظلمت ولا قالت كلفنى وحملنى حتى يقال : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل للزبير لا خدمة عليها وهذا ظلم ، فأين دلالته على الإيجاب ؟ وأما قوله تعالى ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾ فلا يتم الاستدلال بالآية إلا بعد قيام الدليل أن الخدمة من المعروف الذى يجب عليهن ، والآية لا تدل عليه بخصوصه فلا يتم الاستدلال بالآية . وإن أراد أنه يراد بالمعروف فى الآية ما يشمل أعراف الزوجين فالأعراف فى ذلك غير منضبطة أصلا ، فأعراف كل جهة مختلفة فى ذلك ، بل أعراف البلد الواحد تختلف بالنظر الى الأشراف والوضعاء والدولة والسوقة ، وأعراف أهل البوادى أن المرأة تصنع كل مهنة وتحمل كل كافة . وأما قوله تعالى ﴿ الرجال قوّامون على النساء ﴾ فلا يتم أيضاً الاستدلال به إلا بعد إقامة الدليل على أن إيجاب خدمة المرأة للرجل داخل تحت مفهوم (١) وأنه يدل على إيجاب خدمة من قام عليه للقوام ، وأين ذلك ؟ وأما قوله : ان النفقة والكسوة والسكنى فى مقابلة الخدمة فدعوى مجردة عن الدليل ، بل إيجاب ذلك فى أيام مرضها وفى العدة عن طلاق أو وفاة دليل أنها لزمت عن عقد النكاح . وأمامهما كانت المرأة ممنوعة عن إنكاح الغير (٢) بسبب عقد النكاح عليها ، فالنفقة لازمة للزوج فانها =

---

(١) بياض بالأصل ؛ ولعله ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ الآية

(٢) كذا ؛ ومراده الرد على من يقول إن إيجاب النفقة للمرأة فى مقابل منعها من إنكاح الغير

الرابع : فيه جواز مباشرة الحائض بمثل هذا الفعل[1] من الطاهر ، فإن بدنها غير نجس إذا لم يلاق نجاسة

=لو لزمت فى مقابلة الخدمة للزمت بعد الفراق ، فان منافعها لها ولا يستحق عليه خدمة. وقوله : ان العقود المطلقة تنزل على العرف فقد سلف ما فيه ، على أنه يقال لا نسلم أن عقد النكاح مطلق ، بل عقد مقيد بحل الاستمتاع ، ولفظ العقد يفيد ذلك كقوله تعالى ﴿ زوجناكها ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « زوجتك بما معك من القرآن » فالعقد واقع على منفعة خاصة ، فالدليل على من ادعى أنه يعم غيرها . ثم كلامه كالمتناقض فانه حكم أن عقد النكاح ينزل على الأعراف ، وقد علم يقيناً اختلافها فليست امرأة الملك كامرأة السوقة ولا امرأة الغنى كامرأة الفقير . ثم قال : ولا يصح التفرقة بين شريفة ووضيعة وغنية وفقيرة ، والعرف الذى دار عليه الحكم قد فرق بينهن قطعا . وقوله : إن المرأة أسيرة فى بيت زوجها والأسير يخدم من هو تحت يده ، يقال عليه : ومن أين يجب على الأسير أن يخدم من هو تحت يده ؟ فأين دليل هذه الدعوى ؟ والأسير تجب نفقته على بيت مال المسلمين ولا تجب عليه خدمة لأحد . وقوله : والزواج نوع من الرق ، كلام من ليس كلامه حجة ، بل قائله مجهول ، وملك الزوج منفعة البضع كاف فى صدق أنه نوع من الرق إلا أنه لا دليل فيه على ما يريد . وبعد هذا لا يخفى على المنصف الراجح من المذهبين ، وهذه المسألة عارضة وإليها أشار الشارح ، وقد كنا جنحنا فى حواشى « ضوء النهار » الى تقوية كلام ابن القيم ، وغيره أرجح عندنا ، والعمدة آخر القولين

(١) قوله « فيه جواز مباشرة الحائض لأجل هذا الفعل » أقول : ولذا ساق المصنف الحديث فى باب الحيض إذ الحكم الأول الذى أفاده الحديث تقدم ، والثانى من باب الاعتكاف ، وقال ابن بطال : فيه حجة على الشافعى فى قوله : ان المباشرة مطلقا تنقض الوضوء . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : لا حجة فيه ، لأن الاعتكاف لا يشترط فيه الوضوء ، وليس فى الحديث أنه عقب ذلك بالصلاة ، وعلى تقدير ذلك فمس الشعر لا ينقض الوضوء

الخامس : فيه أن المعتكف إذا أخرج رأسه من المسجد لم يفسد اعتكافه . وقد يقاس عليه غيره من الأعضاء[١] ، إذا لم يخرج جميع بدنه من المسجد . وقد يستدل به على أن من حلف أن لا يخرج من بيت أو غيره ـ فخرج ببعض بدنه ـ لم يحنث . ووجه الاستدلال : أن الحديث دل على أن خروج بعض البدن لا يكون كخروج كله فيما يعتبر فيه الكون فى المكان المعين ، وإذا لم يكن خروج بعضه كخروج كله لم يحنث بذلك . فإن اليمين إنما تعلقت بخروجه ، وحقيقته فى الكل ، أعنى كل البدن[٢]

*

٤٢ — الحديث الرابع : عن عائشةَ رضى الله عنها[٣] قالت « كان رسولُ الله ﷺ يَتَّكِئُ فى حِجْرِى[٤] ، فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَأَنا حائِضٌ »

فيه مثل ما تقدم من طهارة بدن الحائض[٥] ، وما يلابسها مما لم تلحقه نجاسة ، وجواز ملابستها أيضاً ، كما قلناه

---

(١) قوله « غيره من الأعضاء » أقول : بطريق الأولى ، فانه إذا جاز خروج الرأس ـ وهو أعظم أجزاء الانسان ـ ولم يبطل الاعتكاف فغيره أولى أن لا يبطله

(٢) قوله « وحقيقته فى الكل أى كل البدن » أقول : هذا ما وجد صحيح ، إلا أن الأيمان تدار على الأعراف ، وكأنه يريد المحقق أنه لم يتجدد عرف هنا

الحديث الرابع (٣) « عن عائشة رضى الله عنها » . أقول : قال القاضى عياض كذا لعامة شيوخنا وكافة الرواة ، وكذا عند البخارى

(٤) قوله « فى حجرى » أقول : الحديث أخرجه البخارى فى التوحيد بلفظ « كان يقرأ القرآن ورأسه فى حجرى وأنا حائض » قال الحافظ ابن حجر : فعلى هذا المراد بالاتكاء وضع الرأس فى حجرها ، والاتكاء يطلق على التمكن من القعود ، وفيه جواز قراءة القرآن فى حجر الحائض

(٥) قوله « من طهارة الحائض » أقول : أى طهارة بدنها وعرقها وكل ما يلابسها ، فان النجاسة حيث جعلها الله

وفيه إشارة إلى أن الحائض لا تقرأ القرآن[1] . لأن قولها « فيقرأ القرآن » إنما يحسن التنصيص عليه إذا كان ثمة ما يوهم منعه . ولو كانت قراءة القرآن للحائض جائزة لـكان هذا الوهم منتفياً ، أعنى توهم امتناع قراءة القرآن فى حجر الحائض[2] . ومذهب الشافعى الصحيح امتناع قراءة الحائض القرآن[3] . ومشهور مذهب أصحاب مالك جوازه[4]

---

(١) قوله « وفيه إشارة الى أن الحائض لا تقرأ القرآن » . أقول : قد علل المحقق الإشارة بأن إخبارها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ القرآن فى تلك الحال إنما يحسن التنصيص عليه إذا كان عند توهم منعه هو عدم جواز القراءة للحائض ، ولو كانت القراءة جائزة لـكان هذا التوهم منفياً لعدم تأثير الوهم

(٢) قوله « على توهم امتناع قراءة القرآن فى حجر الحائض » . أقول : لأنها إذا كانت تقرأ القرآن وهى حائض فلأن قراءة القارئ فى حجرها لا يحسن التنصيص عليه حينئذ ، وفى هذه الاشارة خفاء لا يخفى [1] أنها إنما أرادت الإخبار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يفارق التلاوة للقرآن ، سواء كان فى حجر حائض أو غيرها

(٣) قوله « ومذهب الشافعى الصحيح امتناع قراءة الحائض القرآن »[2] . أقول : تحريم ذلك عليها . واستدل بحديث « لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن » أخرجه الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عمر ، إلا أنه ضعيف باسماعيل بن عياش فانه رواه عن الحجازيين وروايته عنهم ضعيفة . وله طرق كلها مقدوح فيها كما بينه الحافظ ابن حجر فى التلخيص

(٤) قوله « ومشهور مذهب مالك جوازه » أى القرآن أى تلاوته للحائض لضعف أدلة المنع كما عرفت ، والأصل الجواز فتؤمر بقضاء الصلاة . أقول : قال الزركشى لم يذكره البخارى بهذا اللفظ ، وإنما أورده بلفظ « كنا نحيض مع النبى

---

(١) بياض بالاصل (٢) وهو مذهب أحمد

٤٣ — الحديث الخامس : عن مُعاذةَ[1] قالت « سألتُ عائشةَ رضى الله عنها ، فقلتُ : ما بالُ الحائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلا تَقْضِي الصَّلاةَ ؟ فقالت : أَحَرورِيَّةٌ أنتِ ؟ فقلتُ : لَستُ بِحَرُورِيَّةٍ ، ولٰكِني أسأَلُ . فقالت : كانَ يُصِيبُنا ذٰلِكِ ، فَنُؤمَرُ بِقَضاءِ الصَّوْمِ ، ولاَ نُؤمَرُ بِقَضاءِ الصَّلاةِ »

« معاذة » بنت عبد الله العدوية ، امرأة صلة بن أشيم ، بصرية . أخرج لها الشيخان فى صحيحيهما

و « الحرورى » من ينسب إلى حروراء[2] . وهو موضع بظاهر الكوفة ،

صلى الله عليه وآله وسلم فلا يأمرنا به » أو قالت « فلا نفعله » . هذا لفظه ، وهو قريب ، إلا أن رواية مسلم تثبت أنها هى السائلة

(١) قوله « معاذة » . أقول : بضم الميم فعين مهملة بعد الألف ذال معجمة فتاء تأنيث . وهى أم الصهباء معاذة بنت عبد الله العدوية ، روت عن عائشة ، وروى عنها يزيد الرشك بكسر الراء وسكون الشين المعجمة وبالكاف

(٢) قوله « من ينسب الى حروراء » . أقول : بالمهملات ، اسم محل قريب من الكوفة ، نزل بها الخوارج الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً رضى الله عنه . هذا أصله ، ثم صار يطلق على كل خارجى . ولما كان مذهب الخوارج الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً رضى الله عنه أنها تقضى الحائض الصلاة والصوم ظنت عائشة أن معاذة ترى رأيهم ، لأن سؤالها بالاستفهام عن تفريقه بين الصوم والصلاة دال على استنكارها ذلك وتعجبها . ولما قالت ولكنى أسأل أجابتها عائشة بأنهم قضوا الصوم بأمره صلى الله عليه وآله وسلم ، فانها وإن عبرت بصيغة يؤمر فمعلوم أنه لا يأمر بقضاء العبادة

اجتمع فيه أوائل الخوارج . ثم كثر استعماله حتى استعمل فى كل خارجى . ومنه قوله عائشة لمعاذة « أحرورية أنت » ؟ أى أخارجيــــة . وإنما قالت ذلك لأن مذهب الخوارج أن الحائض تقضى الصلاة . وإنما ذكرت ذلك أيضاً : لأن معاذة أوردت السؤال على غير جهة السؤال المجرد ، بل صيغتها قد تشعر بتعجب أو إنكار . فقالت لها عائشة « أحرورية أنت » ؟ فأجابتها بأن قالت « لا ، ولكنى أسأل » ، أى أسأل سؤالا مجرداً عن الإنكار والتعجب ، بل لطلب مجرد العلم بالحكم . فأجابتها عائشة بالنص . ولم تتعرض للمعنى[1] . لأنه أبلغ وأقوى فى الردع عن مذهب الخوارج ، وأقطع لمن يعارض . بخلاف المعانى المناسبة ، فإنها عرضة للمعارضة

والذى ذكره العلماء من المعنى فى ذلك[2] : أن الصلاة تتكرر[3] . فإيجاب قضائها

إلا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه لم يأمر الحائض بقضاء الصلاة مع أمره لها تدع الصلاة أيام أقرائها ، والأصل أنه لا يجب القضاء إلا بأمر جديد

(١) قوله « ولم تتعرض للمعنى » . أقول : أى لم تذكر عائشة لمعاذة المعنى الذى لأجله وقع الأمر منه صلى الله عليه وآله وسلم بقضاء الصوم دون الصلاة ، ويأتى بيانه للشارح المحقق قريبا . وهذا مبنى منه على أن عائشة كانت عارفة بالمعنى الذى يأتى ، فعدلت عنه الى ما هو الأبلغ والأقوى فى الردع عن مذهب الخوارج . قلت : ولا يخفى أن تجرد المعنى لا يكفى دليلا على المدعى لانه انما[1] هو بشىء يناسب النص بعد ثبوته فلا يتم ما قاله من نكتة العدول عنه الى النص

(٢) قوله « والذى ذكره العلماء فى ذلك » . أقول : أى فى المعنى المناسب لورود الدليل بالتفرقة بين الصلاة والصوم فى قضاء الحائض للثانى دون الأول

(٣) قوله « أن الصلاة تتكرر » . أقول : فى اليوم خمس صلوات ، فلو أمر الشارع

---

(١) كذا ولم يظهر المعنى

يفض إلى حرج ومشقة ، فعفي عنه . بخلاف الصوم ، فإنه غير متكرر ، فلا يفضي قضاؤه إلى حرج . وقد اكتفت عائشة رضي الله عنها في الاستدلال على إسقاط القضاء بكونه لم يؤمر به . فيحتمل ذلك وجهين :

أحدهما : أن تكون أخذت إسقاط القضاء من سقوط الأداء[1] ، ويكون مجرد سقوط الأداء دليلا على سقوط القضاء ، إلا أن يوجد معارض ، وهو الأمر بالقضاء كما في الصوم

والثاني ـ وهو الأقرب[2] ـ أن يكون السبب في ذلك : أن الحاجة داعية إلى بيان هذا الحكم . فإن الحيض يتكرر ، فلو وجب قضاء الصلاة فيه لوجب بيانه . وحيث لم يبين دل على عدم الوجوب ، لا سيما وقد اقترن بذلك قرينة أخرى ، وهي الأمر بقضاء الصوم ، وتخصيص الحكم به

بقضائها على الحائض لأدى ذلك الى حرج شديد ، وهو يريد بعباده اليسر ، بخلاف الصوم فأنه غير متكرر ، فانه أيام في شهر في اثني عشر شهرا فلا حرج في قضائه ، ولذا قال الله تعالى بعد الأمر بقضاء المسافر والمريض الصوم ﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾ فجعل قضاءه يسيرا

(١) قوله « أحدهما أن تكون أخذت إسقاط القضاء من سقوط الأداء » . أقول : اجتهاداً منها . وهذا لا يناسب قوله آنفاً وأجابتها عائشة بالنص . ولما أشعر أنه يقال فيسقط قضاء الصوم بسقوط أدائه أجاب بقوله : « إلا أن يوجد معارض كالأمر بالقضاء » . وهذا يدل أن الشارح قائل بأنه لا بد للقضاء من أمر جديد ، وهي مسألة خلافية في الأصول

(٢) قوله « وهو الأقرب » . أقول : ووجه قربه أنه لا يجوز أن يحل [1] صلى الله عليه وآله وسلم للحاجة اليه وهو عموم البلاء

---

(١) بياض بالأصل

وفى الحديث : دليل لما يقوله الأصوليون من أن قول الصحابى « كنا نؤمر وننهى » فى حكم المرفوع(1) إلى النبي ﷺ ، وإلا لم تقم الحجة به

---

(١) قوله « من أن قول الصحابى كنا نؤمر فى حكم المرفوع » أقول : فكأنه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه أمرهم بالشرعيات صلى الله عليه وآله وسلم ، بخلاف ما إذا كان القائل تابعياً ، فانه يحتمل أن الآمر لهم أحد أكابر الصحابة ، وكذلك إذا كان القائل كنا نؤمر (1) فانه يحتمل أن الآمر لهم من كبار الصحابة فلا يكون مرفوعا

تمَّ الجزءُ الأول

ويليه إن شاء الله الجزءُ الثانى

وأوّله كتاب الصلاة

---

(١) بياض بالأصل ، ولعله « من صغار الصحابة »

العُدَّة

حاشية العلامة السيد محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني

على

إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام

للعلامة ابن دقيق العيد

الجزء الثاني

الطبعة الأولى : ١٣٧٩هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩هـ

الناشر

المكتبة السلفية

٢١ شارع الفتح بالروضة ــ القاهرة . تليفون ٨٤٠٣٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلاة (١)

باب المواقيت

٤٤ – الحديث الأول : عن أبى عمرو الشّيبانى (٢) ـ واسمه سعد بن إياس ـ قال : حدثنى صاحب هذه الدار ـ وأشار بيده إلى دار عبد الله بن مسعود رضى اللّـــــــــــــــــــــــــــــــه

---

(١) « كتاب الصلاة » قال القاضى عياض رحمه الله : اختلف فى اشتقاق اسمها مما هو ، فقيل : من الدعاء الذى تشتمل عليه ، وهو قول أكثر أهل العربية والفقهاء . وتسمية الدعاء صلاة معروف فى كلام العرب . وقيل إنها ثانية الشهادتين وتاليتهما ، كالمصلى من السابق فى الحلبة . وقيل بل لأنه متبع فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم كالمصلى مع السابق . وقيل بل هو من الصلوين ، وهما عرقان مع الردف ، وقيل عظمان ينحنيان فى الركوع والسجود ، قالوا : وبه سمى المصلى من الخيل لأن أنفه يأتى ملاصقاً صلوى السابق . وقيل : من الرحمة وذلك معروف فى كلام العرب ، ومنه صلاة الله على عباده . وقيل : أصلها الإقبال على الشىء تقرباً إليه ، معناها اللزوم ، من قوله صُلى بالنار . وقيل : الاستقامة من قولهم صليت العود على النار إذا قوّمته ، والصلاة تقيم العبد على طاعة ربه ، قال الله تعالى ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ . وقيل : لأنها صلة بين العبد وربه . انتهى . ورسمها المحققون بأنها أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم مع النية بشرائط مخصوصة

(٢) باب المواقيت ، قال « عن أبى عمرو الشيبانى » . أقول : بفتح الشين المعجمة

عنه (١) - قال « سألتُ النبيَّ ﷺ : أيُّ العَمَلِ أحبُّ إلى اللهِ ؟ قال : الصَّلاةُ عَلَى وَقتِها (٢) . قلتُ : ثمَّ أيٌّ (٣) ؟ قال : بِرُّ الوالِدَيْنِ ، قلت : ثمَّ أيٌّ ؟ قالَ : الجهادُ فى سَبِيلِ الله . قالَ : حَدَّثنى بِهِنَّ رسولُ الله ﷺ ، وَلَو اسْتَزَدْتُهُ لَزادَنِى »

ومثناة ساكنة ثم موحدة نسبة إلى شيبان بن ثعلبة . وهو كوفى مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام ، مجمع على ثقته ، كان يقرأ القرآن فى المسجد الأعظم ، وهو شيخ عاصم ابن أبى النجود أحد السبعة القراء ، عاش مائة وعشرين سنة ، قال ابن حبان : كأنه مات سنة إحدى ومائة . وفى التقريب : سنة ١٠٥ . وقال ابن عبد البر : سنة خمس وتسعين . وهو من أصحاب عبد الله بن مسعود رضى الله عنه

(١) قال « إلى دار عبد الله بن مسعود » . أقول : هو إمام كبير ، صحابى جليل ، أسلم قديماً سادس ستة بمكة ، وهاجر الهجرتين وصلى القبلتين وشهد المشاهد كلها ، وهو أحد من جمع القرآن على عهده صلى الله عليه وآله ، وفضائله جمة . روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم ثمانمائة حديث وأربعين حديثاً ، اتفقا فيه على أربعة وستين ، وانفرد البخارى بأحد وعشرين ، ومسلم بخمسة وثلاثين . مات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين ، وقيل ثلاث ، وقيل ست . والحديث المذكور أخرجه الشيخان وأحمد والترمذى والنسائى وغيرهم

(٢) قال « الصلاة على وقتها » . أقول اللام للعهد الخارجى ، أى المفروضة ، لأنها الفرض الكامل عند الإطلاق ، فلا يراد أفضلية مؤقتة النوافل على الجهاد

(٣) قال « ثم أى » أقول : قال الحافظ ابن حجر : قيل الصواب أنه غير منون لأنه موقوف عليه ، والسائل ينتظر الجواب ، والتنوين لا يوقف عليه ، وتنوينه ووصله بما بعده خطأ فيوقف عليه وقفة لطيفة ويؤتى بما بعده ، قال البرماوى : فيه نظر ، قال الفاكهانى : وحكى ابن الجوزى وابن (١) الجزم بتنوينه لأنه معرب

---

(١) بياض بالأصل

« عبد الله بن مسعود » بن الحارث بن شمخ (١) ، هذلى . يكنى أبا عبد الرحمن ، شهد بدراً . يعرف بابن أم عبد (٢) . توفى بالمدينة (٣) سنة اثنتين وثلاثين . وصلى عليه الزبير (٤) . ودفن بالبقيع . وكان له يوم مات نيف وسبعون سنة ، من أكابر

غير مضاف . وتعقب بأنه مضاف تقدير والمضاف اليه محذوف لفظاً والتقدير ثم أى العمل أخف فيوقف عليه بلا تنوين ، وقيل نص سيبويه على أنها تعرب ولكنها تبنى إذا أضيفت . انتهى . قلت قال الحافظ : واستشكله الزجاج ، وهو إشارة إلى ما قال الزجاج : ما تبين لى أن سيبويه غلط إلا فى موضعين هذا أحدهما ، فانه سلم أنها معرب فكيف يقول ببنائها إذا أضيفت ؟ وقد أطال ابن هشام فى المغنى الكلام فى ذلك ، إلا أن العجب من نقل الحافظ لكلام سيبويه وتوهمه (١) وكلامه فى الموصولية كما هو صريح المغنى ، وكلمة « أى » فى الحديث استفهامية ، وهى معربة اتفاقاً عند سيبويه وغيره

(١) قوله « ابن شمخ » . أقول : بفتح الشين المعجمة وسكون الميم فخاء معجمة ، وذكر البرماوى نسب عبد الله فقال : ابن غافل بغين معجمة ، وقال : ابن شمخ ، ثم قال : وقيل ابن حبيب بن شمخ ، وقيل عبد الله بن الحارث . فالذى ذكره الشارح أحد الأقوال

(٢) قوله « يعرف بابن أم عبد » (٢) . أقول : أم عبد هى أمه ، بنت ود بن سواد من هذيل ، أسلمت وهاجرت

(٣) قوله « بالمدينة » أقول : هذا هو قول ابن الأثير ، وقال النووى فى تهذيب الأسماء : إنه توفى بالكوفة

(٤) قوله « وصلى عليه الزبير » . أقول : وقيل عثمان ، وقيل عمار بن ياسر

---

(١) بياض بالأصل

(٢) ومن مناقبه قوله ﷺ « من أراد أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه بقراءة ابن أم عبد »

الصحابة وفقهائهم (١)

قوله « حدثنى صاحب هذه الدار » دليل على أن الإشارة يكتفى بها عن التصريح بالاسم (٢) ، وتنزل منزلته إذا كانت معينة للمشار إليه ، مميزة له عن غيره وسؤاله عن أفضل الأعمال طلباً لمعرفة ما ينبغى تقديمه منهـــــا (٣) ،

(١) قوله « وفقهائهم » . أقول : فى الصحيحين أنه قال « خذوا القرآن من أربعة ، وذكر عبد الله أحدهم . وفيهما أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « اقرأ علىَّ » فقرأ عليه سورة النساء . . الحديث . وكان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسواده ونعله وطهوره فى سفره . ومعنى كونه صاحب السواد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال (١) على أن ترفع وتسمع سوادى حتى أنهاك » والسواد بكسر السين السر ، قاله أبو عبيدة ، وفى مسند أحمد : سوادى سرى . قال : أحل له أن يسمع سره . شهد له صلى الله عليه وآله وسلم وقال « رضيت لأمتى ما رضى لها ابن أم عبد ، وسخطت لها ما سخط لها ابن أم عبد » . وكان يشبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى هديه وسمته ، ثبت ذلك فى صحيح البخارى . وكان خفيف اللحم شديد الأدمة قصيراً جداً يكاد طوال الرجال يواريه قائماً إذا جلس . ولى القضاء بالكوفة وبيت المال لعمر وصدراً من خلافة عثمان

(٢) قوله « دليل على أن الإشارة يكتفى بها عن التصريح بالاسم » أقول : فانه أقام لفظ « صاحب هذه الدار » مقام عبد الله بن مسعود ، فهو صاحبها ، والإضافة للعهد الخارجى ، وهو نظير قول [يوسف] الصدّيق ﴿ يا صاحبى السجن ﴾ فهى معينة للمشار اليه معينة له عن غيره ، وهذا استدلال بفرد من أفراد قاعدة كلية ، وقد سلف نظيره فى الاستدلال على الآحادى ، وقد وقع فى بعض طرق البخـــارى التصريح باسمه

(٣) قوله « طلباً لمعرفة ما ينبغى تقديمه » . أقول : هو مفعول لأجله ، تكاملت

(١) بياض بالأصل ولعله « إذنك علىّ »

وحرصاً [1] على علم الأصل ، ليتأكد القصد إليه [2] ، وتشتد المحافظة عليه

و « الأعمال » هنا لعلها محمولة على الأعمال البدنية [3] ، كما قال الفقهاء : أفضل عبادات البدن الصلاة . واحترزوا بذلك عن عبادة المال

فيه شرائط حذف اللام ، فانه السائل والطالب ، إلا أن معرفة علة فعل الغير لا تعرف إلا من جهته بالتصريح منه أو القرائن ، وهنا عرفت بالقرينة ، فانه ما سأل عن ذلك إلا لطلب معرفة ما ينبغي تقديمه والاهتمام بشأنه

(١) قوله « وحرصاً » أقول : عطفاً على طلباً ، وظاهره أنهما علتان لمعلول واحد وهو السؤال . والتحقيق بأن الباعث على السؤال الطلب وعلى الطلب الحرص ، فان الجواب لماذا سأل طلبا لمعرفة الأفضل ، والجواب لماذا طلب حرصاً ، إلا أن علة العلة علة لمعلولها بواسطتها ، على أنه هنا يصح أن تكون علة لمعلولها من دون واسطة ، فان السؤال حرصاً على معرفة الأفضل صحيح لو اقتصر عليه لاستقام الكلام ، على على أنه يصح أن يكون مراده ، إلا أنه أراد الإطناب

(٢) قوله « ليتأكد القصد اليه » . أقول : هو علة لحرصاً ، إلا أنه أتى باللام لعدم تكامل شرائط حذفها ، إذ فاعل الحرص السائل ، وفاعل التأكيد القصد

(٣) قوله « لعلها محمولة على الأعمال البدنية » أقول : لما كان لفظ الأعمال يعم كل عمل من قلبي وبدني ، وإطلاقه هنا ظاهر في ذلك ، قال لما [1] في هذا المقام مراد بها بعض ما تصدق عليه وهي أعمال البدن فلا تدخل أعمال القلب [إلا] إذا كانت الأعمال تشملها ، ووجه قصره على أعمال البدن ما علم من أن الإيمان أفضل مما ذكر وهو من أعمال القلب ، ولما صرح به الفقهاء من أن أفضل عبادة الأبدان الصلاة ، فقد خصصوا هذا الحديث بأعمال البدن وان كان قصدهم الاحتراز عن عبادات المال ولم يلاحظوا أعمال القلوب هنا . والأحسن أن يقال : إن الصلاة أفضل الأعمال بدنية كانت أو مالية بما علم من النصوص أنها أفضل من الزكاة التي هي حق المال ، ولا تذكر الزكاة إلا ضميمة اليها [2] كما في أكثر الآيات القرآنية

---

(١) كذا ، ولعله « فان الماء »   (٢) أي مضمومة

وقد تقدم لنا كلام في العمل (١) : هل يتناول عمل القلب ، أم لا ؟ فاذا جعلناه مخصوصاً (٢) بأعمال البدن ، تبين من هذا الحديث أنه لم يرد (٣) أعمال القلوب . فان من عملها ما هو أفضل ، كالإيمان . وقد ورد في بعض الحديث ذكره مصرحاً به (٤) ـ أعني الإيمان ـ فتبين بذلك الحديث (٥) أنه أريد بالأعمال ما يدخل فيه أعمال القلوب ، وأريد بها في هذا الحديث ما يختص بعمل الجوارح

---

(١) قوله « وقد تقدم لنا كلام » أقول : سبق ذلك في شرح أول حديث في أول الكتاب ، والكلام مبني على تناول الحديث لأعمال القلب

(٢) قوله « فاذا جعلناه مخصوصاً » أقول : إما بناء على تقدير عدم دخول أعمال القلب في لفظ العمل ، أو بناء على أنها خصصت ما سلف ، إلا أن هذا الجعل لا بد منه فلا وجه لتقييده بالشرط ، إذ مفهومه أنا لو جعلناه غير مخصوص لصح ، ولا صحة له لأنه يقتضي أن الصلاة أفضل من الإيمان

(٣) قوله « أنه لم يرد » أقول : الضمير في أن للسائل ، ويبين عدم إرادته بما عرف لنا من أن في أعمال القلوب ما هو أفضل من الصلاة وهو الإيمان ، فانه أصل الصلاة والصلاة من فروعه . والأصل أفضل من فرعه ، ولأنه لا أثر لها في نجاة العبد من دونه ، وهو يؤثر في نجاته من دونها

(٤) قوله « وقد ورد في الحديث ذكره مصرحاً به » أقول : أي ورد بتفضيل الإيمان على كل عمل صريحاً ، ولعله يريد ما أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ماعز مرفوعاً « افضل الأعمال الإيمان بالله وحده » وهو في البخاري بزيادة

(٥) قوله « فيبين ذلك الحديث » أقول : أي حديث الطبراني أنه أريد بالأعمال فيه ما تدخل فيه أعمال القلوب . بدليل أنه ذكر الإيمان وهو من أعمالها وأريد بها أي الأعمال في هذا الحديث أي حديث ابن مسعود ما يختص بعمل الجوارح لما سلف . واعلم أن الأظهر أن قول السائل « اى الأعمال » يريد أعمال أهل الإيمان ، لا أعمال الناس مطلقاً ، فالإيمان غير مسئول عنه بل السؤال عن أفضلية أعمال المتصفين به ، إذ المراد أي أعمالهم التي يعملونها بعد الإيمان ، فالإيمان غير مراد في السؤال ،

وقوله « الصلاة على وقتها » ليس فيه ما يقتضى أول الوقت وآخره [1] ،

ولذا أجيب بالصلاة والجهاد وبر الوالدين ، فالسؤال قرينة لتخصيص الأعمال . ثم لا يخفى أنه إن أريد بالإيمان الإيمان الذى التصديق جزء منه فانه اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، فالصلاة جزء منه بهذا المعنى ، فليست من أعمال القلوب بل من أعمالها وأعمال الجوارح ، وكلامه فى أعمال القلوب . وإن أريد أن مجرد التصديق أفضل من صلاة مثلا مجردة عن التصديق كصلاة المنافق فلا يصح ، إذ الأفضلية لها أصلا ، ومجرد الإيمان تتحصل به نجاة فى الجملة فى الآخرة باخراج من فى قلبه مثقال ذرة منه أو أدنى منها ، فعلى كل تقدير يعلم أن الإيمان أفضل . ويتعين أن مراد الشارح المحقق هذا الآخر لأنه المعنى المختص بأنه عمل للقلب ، إذ المعنى ليس أعمال القلب من حيث أنه مجموع ما ذكر ، ولا يصح أن يقال إنه أفضل من الصلاة لأنها جزؤه ولا يتحقق بدونها ، لا يقال بل يراد إن مجرد التصديق أفضل من صلاة المصدق لأنه يقال صلاة المصدق جزء من الإيمان المركب من الثلاثة ، والمركب أفضل من المفرد إذ هو المفرد وزيادة فضل المركب ، فالحق أن المراد من الأعمال فى الحديث أعمال الجوارح والقلوب ما عدا الإيمان ، إذ الصلاة تفضل كثيراً من أعمال القلوب أيضاً كالحب فى الله والبغض فى الله والغضب الذى يتسبب عنه الجهاد . ومنه تعرف أن قول الشارح إنه أريد بحديث الباب ما يختص بأعمال الجوارح تقصير ، على أنا لو أغمضنا عما ذكر لقلنا إنها لا تتحقق صلاة صحيحة بعمل الجوارح فقط ، لأن عمدتها النية وهى عمل قلبي ، فالصلاة من أعمال القلوب بهذا الاعتبار أيضاً ، فلا وجه لقول الشارح فى صدر البحث « لعلها »

(١) قوله « ليس فيه ما يقتضى أول الوقت أو آخره » أقول : لأن قوله « على وقتها » أى مرتفعة على وقتها فى أى جزء منه وقعت صدق عليه أنها على وقتها أو فى وقتها على تناوب حروف الجر ، وهو أيضاً كذلك لأنه قد قيل إن لفظة على تقتضى الاستعلاء على جميع الوقت فيتعين أوله ، وفيه نظر

وكأن المقصود به (١) الاحتراز عما إذا وقعت خارج الوقت قضاء ، فانها لا تنزل هذه المنزلة . وقد ورد فى حديث آخر (٢) « الصلاة لوقتها » وهو أقرب لأن يستدل به على تقديم الصلاة فى أول الوقت (٣) من هذا اللفظ

---

(١) قوله « وكأن المقصود » أقول : أتى بهذه العبارة لما فى تفضيل الصلاة التى أجيز تأخيرها عن وقتها من البعد ، إذ أفضلية المؤداة على المقضية معلوم ، وفى الفتح أنه تعقب كلام الشارح بأن إخراجها عن وقتها محرم ، ولفظ « أحب » يقتضى المشاركة فى الاستحباب فيكون المراد الاحتراز عن إيقاعها آخر الوقت . وأجيب بما أشرنا اليه من أن المراد التى أجيز تأخيرها ، كصلاة النائم والساهى . قلت : النائم والساهى لم يفوتا فضيلة الوقت باختيارهما فلا تفوتهما فضيلة من أتى الصلاة فى وقتها ، سيما على القول بأن صلاتهما أداء وأن ذلك وقتها كما صرح به الحديث ، وفيه تأمل ، فالأحسن ما أشار اليه الشارح من التفضيل على المقضيـــة المفوتة عمداً على القول بوجوب قضائها وهو الأظهر ، فانها محبوبة فى الجملة ، فانها عبادة فتشارك المؤداة فى وقتها فى الأحبية

(٢) قوله « وقد ورد فى حديث آخر » أقول : أخرجه مسلم من حديث ابن مسعود

(٣) قوله « وهو الأقرب ، لأن يستدل به على تقديم الصلاة فى أول الوقت » . أقول : وجه الأقربية أن اللام للاستقبال ، مثلها فى قوله تعالى ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ فالمراد مستقبلين لوقتها ، ومعلوم أن المراد بعد دخوله ، واستقباله بعد الدخول بأن يفعل فى أوله إذ ذلك هو الاستقبال الحقيق وان صدق على من أتى بها فى أى جزء من أجزائه أنه مستقبل لوقتها لكنه استقبال إضافى ، وحمل الكلام على الحقيق هو المتعين ، وقد أخرج الحاكم وابن خزيمة وابن حبان والبيهق من حديث ابن مسعود مرفوعاً « أى الأعمال أفضل ؟ قال : الصلاة لأول وقتها » وهو من رواية على بن حفص ، قال الحافظ ابن حجر : انه شيخ صدوق من رجال مسلم ، وقال الدارقطنى ما أحسبه حفظه لأنه كبر وتغير حفظه . وقد أطلق النووى فى شرح المهذب أن رواية

وقد اختلفت الأحاديث فى فضائل الأعمال [1] ، وتقديم بعضها على بعض . والذى قيل فى هذا إنها أجوبة مخصوصة [2] لسائل مخصوص ، أو من هو مثل حاله . أو هى مخصوصة ببعض الأحوال [3] التى ترشد القرائن إلى أنها المراد . ومثال

« لأول وقتها » ضعيفة ، وأخرج أبو داود والترمذى والحاكم وصححه من حديث أم فروة « أفضل الأعمال الصلاة لأول وقتها » وفيه راو مجهول

(١) قوله « وقد اختلفت الأحاديث فى فضائل الأعمال » . أقول : فورد حديث الباب وحديث « أفضل الأعمال أن تدخل على أخيك المؤمن سروراً أو تقضى عنه ديناً » اخرجه ابن عدى وابن لال والبيهقى فى الشعب عن أبى هريرة ، وحديث « أفضل الأعمال الإيمان بالله » تقدمه [4] ، وحديث « أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس » اخرجه الطبرانى فى الكبير من حديث أبى هريرة ، وحديث « أفضل الأعمال الحب فى الله والبغض فى الله » اخرجه أبو داود عن أبى ذر ، وأحاديث الباب كثيرة بلفظ « أحب » ولفظ « أفضل » ، ولما اختلفت فلا بد من الجمع بينها ، فأشار الشارح المحقق إلى وجهين من وجوه الجمع

(٢) قوله « والذى قيل فى هذا إنها أجوبة مخصوصة » . أقول : هذا أول وجهى الجمع ، أى انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يجيب كل سائل عن أفضلية الأعمال بما يخصه ويكون أفضل فى حقه ، وليست عامة لكل مكلف ، بل لمن أجابه ولمن يشا كله فى مثل حاله ، أعنى الذى دلت عليها قرينة السياق ، وسنبين ذلك بالأمثلة التى ساقها

(٣) قوله « أو هى مخصوصة ببعض الأحوال » . أقول : إشارة إلى الثانى من وجهى الجمع ، ولعله اراد بالأحوال الأوقات بقرينة التقسيم ، اى تحمل أحاديث الفضائل على عدم عموم الأوقات وإن كانت عامة للأشخاص ، وأن المعنى أفضل الاعمال كذا ، أى فى الوقت الفلانى والحال الخاص ، فلا تكون الأفضلية دائمة ، والرجوع فى بيان الأحوال والأزمنة إلى القرائن كما يقال : الصلاة أفضل الأعمال فى أول وقتها ما لم يحضر الجهاد للعدو مثلا

---

(١) كذا

ذلك (١) أن يحمل ما ورد (٢) عنه صلى الله عليه وآله وسلم ـ من قوله « ألا أخبركم بأفضل أعمالكم ، وأزكاها عند مليككم ، وأرفعها فى درجاتكم » ؟ وفسره (٣) بذكر الله تعالى ـ على أن يكون ذلك (٤) أفضل الأعمال بالنسبة إلى المخاطبين بذلك ، أو من هو فى مثل حالهم ، أو من هو فى صفاتهم . ولو خوطب بذلك الشجاع (٥) الباسل المتأهل للنفع الأكبر فى القتال لقيل له « الجهاد » ، ولو خوطب به من لا يقوم مقامه فى القتال ولا يتمحض حاله لصلاحية التبتل لذكر الله تعالى وكان غنياً ينتفع بصدقة ماله لقيل له « الصدقة » ، وهكذا فى بقية أحوال الناس ، قد يكون الافضل فى حق هذا مخالفاً للأفضل فى حق ذاك ، بحسب ترجيح المصلحة التى تليق به (٦)

---

(١) قوله « مثال ذلك » أى مثال ما يقال فى وجه الجمع والتمثيل ناظراً إلى الوجه الأول من وجهى الجمع ، ولم يمثل للآخر

(٢) قوله « ما ورد » أقول : هو حديث أخرجه الترمذى وصححه وابن ماجه والحاكم من حديث أبى الدرداء ، وتمام الحديث « وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة والورق ، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ذكر الله »

(٣) قوله « وفسره » أقول : لأنه أبهمه أولا وفسره آخراً تعظيما لشأنه وزيادة فى موقعه فى النفس

(٤) قوله « على أن يكون ذلك » أقول : هو متعلق بيحمل ، أى تكون أفضلية الذكر خاصة بالمخاطبين بالحديث لا بكل عامل كما هو الأصل فى الخطابات الشرعية ، إلا أن إرادة الجمع بين الأحاديث المختلفة اقتضى الخروج عن ذلك الاصل

(٥) قوله « ولو خوطب بذلك الشجاع » أقول أى لو كان السائل عن أفضل الاعمال الشجاع ، أو أريد بيان أفضل الاعمال فى حقه من غير سؤال

(٦) قوله « ترجيح المصلحة التى تليق به » أقول : حاصله أن أفضلية العمل بالنظر إلى اكثرية النفع المتعدى كالإنفاق والجهاد فى حق من تأهل لذلك ، والنفع الخاص =

= كالذكر بالنظر إلى من ليس له أهلية أى الأمرين . هذا تقرير كلامه . وغير خاف عليك أن حديث أفضلية الذكر الذى سبق قد صرح فيه بأفضليته على الإنفاق وعلى الجهاد وضرب الأعناق فلا يتم هذا الجمع ، إذ المراد الإنفاق من الغنى لأنه الذى ينتفع بصدقته ولأنه الذى يمكنه إنفاق الذهب والورق الذى فى لفظ الحديث ، ومن جهاد الشجاع لأنه الذى يتأهل لنكاية العدو ونكايتهم له كما أفاده قوله « فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم » ، فلا يقال : يحمل حديث تفضيل الذكر المذكور على أن المراد ذكر الله من الفقير أفضل من إنفاقه ، وذكر الله من الجبان أفضل من جهاده ، لأنه قصر لعموم المخاطبين ببعض أفرادهم وهو خلاف سياقه ، إلا أن يقال يخرج عن سياقه ، فيتم لنا الجمع بينه وبين ما عارضه وأنه لم يرد صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « ألا أدلكم الخ » إلا خطاب الفقراء والجبناء وأن ذكر الله منكم أفضل من إنفاق الأغنياء ومن جهاد الشجعان ، إلا أنه يلزم أن ذكر الفقراء لله والجبناء أفضل من إنفاق الأغنياء ومن جهاد الشجعان فلم يتم بهذا الوجه جمع ، بل آل إلى تفضيل ذكر الله على الكل . نعم الوجه الآخر من الوجهين وهو تقييد الأفضلية ببعض الاحوال والازمنة يتم به الجمع من غير إشكال بأن يقال مثلا : الذكر أفضل لكل واحد ما لم يحضر العدو ، فالقتال فى حق الشجاع أفضل ، أو ما لم يتعين نفع الإنفاق فالإنفاق من الغنى أفضل ، فيكون الذكر مفضولا عند ذلك فى من ذكر ، إلا أنه يفت فى عضده اثر « ذهب أهل الدثور بالاجور » ، وارشاده صلى الله عليه وآله وسلم للفقراء القائلين ذلك إلى الذكر المخصوص عقيب الصلوات وأنهم إذا فعلوا ذلك فضلوا الاغنياء المنفقين أخرجه البخارى ، فانه أفضى [إلى] أفضلية الذكر فى كل حال . هذا وقد استشكل أفضلية الذكر على الإنفاق مع كثرة المشقة فيه ، وأجيب بأنه لا يلزم أن يكون الفضل على قدر المشقة ، فقد فضلت كلمة الشهادتين على كل عبادة مع خفتها على اللسان . وقد جمع بوجهين آخرين : أحدهما أن « أفضل » ليست على بابها بل المراد بها الفضل المطلق ، ولا يخفى ضعفه وأنه خلاف طلبة السائل ، فلا يطابقه الجواب . الثانى أن كلمة « من » مقدرة أى من أفضل الاعمال

وأما « بر الوالدين » فقد قدم فى هذا الحديث على الجهـــاد . وهو دليل على تعظيمه . ولا شك فى أن أذاهما بغير ما يجب ممنوع منه . وأما ما يجب من البر فى غير هذا [١] فنى ضبطه إشكال كبير [٢]

وأما « الجهاد فى سبيل الله تعالى » فمرتبته فى الدين عظيمة . والقياس يقتضى أنه أفضل من سائر الأعمال التى هى وسائل [٣] . فان العبادات على قسمين : منهـا ما هو مقصود لنفسه ، ومنهـا ما هو وسيلة إلى غـــــــــيره [٤] .

---

(١) قوله « وأما ما يجب من البر فى غير هذا » . أقول : أى غير كف الأذى فان كفه من البر

(٢) قوله « فنى ضبطه إشكال كثير » . أقول : وذلك أن البر هو الإحسان ، ودرجات الإحسان متفاوتة ، والواجب منها للوالدين غير منضبط ، وقد ضبط ابن عطية الدرجات المتفـاوتات فى المباحات فعلا وتركا ، واستحبابهـا فى المندوبات وفروض الكفايات كذلك ، ومنه تقديمهما عند تعارض الأمرين ، وهو كمن دعته أمه ليمرضها مثلا بحيث يفوت عليه فعل واجب إن استمر عندها ويفوت ما قصد به من تأنيسه لها وغير ذلك ، فلو تركها وفعله وكان مما يمكن تداركه مع فوات الفضيلة كالصلاة أول الوقت وفى جماعة . انتهى . هذا كلامه وليس بواضح ، ولا شك أن ترك العقوق بر وفقدان هذا المذكور من واجب البر ، وليس هو كل ما يجب منه

(٣) قوله « أفضل من سائر الأعمال التى هى وسائل » ، أقول : قال ابن بطال : الذى يقتضيه النظر تقديم الجهاد على جميع أعمال البدن لأن فيه بذل النفس ، إلا أن الصبر على الصلوات فى أوقاتها والمحافظة على بر الوالدين لازم متكرر دائم ولا يصبر على مراقبته تعالى إلا الصديقون ، ويقال عليه إن كان لأجل المشقة المستفادة عن التكرار فبذل النفس أشق ولو مرة واحدة ، والصلاة انما تكون قرة للمحافظة عليها كما لا يخفى

(٤) قوله « منها ما هو مقصود لنفسه ومنها ما هو وسيلة » . أقول : تقدم نظيره وتقدم أن الأعمال كلها وسائل إلى رضاء الله تعالى ، وإنما اختلفت فى نفسها ، فمنها

وفضيلة الوسيلة بحسب المتوسل إليه. فحيث تعظم فضيلة المتوسل إليه تعظم فضيلة الوسيلة. ولما كان الجهاد فى سبيل الله وسيلة إلى إعلان الإيمان ونشره، وإخمال الكفر ودحضه، كانت فضيلة الجهاد بحسب فضيلة ذلك. والله اعلم

*

٤٥ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها قالت « لقد كان رسولُ الله ﷺ يُصَلِّى الفَجْرَ، فَيشْهَدُ مَعَهُ نِساءٌ مِنَ المُؤْمِناتِ، مُتَلَفِّعاتٌ بِمُروطِهن، ثمَّ يَرْجِعْنَ إلى بيُوتِهِنَّ[1] ما يَعرِفُهُنَّ أحدٌ[2] »

ما هو وسيلة إلى غيره، بمعنى أنه شرط فيه أو نحوه، كالوضوء وسيلة إلى الصلاة وهو مقصود لنفسه لأنه مأمور به، والاهتمام بشأنه لأجل الأمر به كالإتيان بالصلاة لذلك

(١) الحديث الثانى: قال « فيشهد معه نساء من المؤمنات » الخ. أقول: هذا اللفظ بهذا السياق الذى فى العمدة ليس هو بلفظ البخارى ولا مسلم، فلفظ البخارى فى باب الأوقات « كن نساء من المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفهن أحد من الغلس »، وله فى باب ستر العورة لفظ كلفظ العمدة لكن ليس فيه « من الغلس »، ولمسلم ثلاث روايات ليس واحدة منهن بلفظ العمدة: لفظ إحداهن « لقد كان نساء من المؤمنات يشهدن الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن وما يعرفن من الغلس ». فينظر أن صاحب العمدة يلفق الروايات من الصحيحين ولا يلتزم سياقهما

(٢) قال « ما يعرفهن أحد ». أقول: لم يتكلم الشارح على هذه الجملة، وفى الفتح قال الداودى: لا يعرفن أنساء هن أم رجال، فلا يظهرن للرائى إلا أشخاصاً خاصة. وقيل لا يعرف أعيانهن فلا يفرق بين خديجة وزينب. وضعفه النووى لأن المتلفعة فى النهار لا تعرف عينها فلا تبقى فى الكلام فائدة. قلت: يريد لا تبقى فائدة

مِن الْغَلَسِ [١] »

« المروط [٢] أكسيةٌ مُعْلَمَةٌ ، تـكون من خَزٍّ . وتـكون من صوف [٣] »

للتقييد بمتلفعات ، وهذا بناء على أن عدم معرفتهن لأجل التلفع ، وليس كذلك ، بل عدم المعرفة للغلس وإلا لم يكن الحديث حجة على التغليس ، وإنما ذكرت عائشة التلفع بياناً للواقع ، قال الحافظ : وتعقب ـ يعنى كلام النووى ـ بأن المعرفة إنما تعلق بالأعيان ، ولو كان المراد الاول لعبر بنفى العلم ، وما ذكره من أن المتلفعة بالنهار لا تعرف عينها فيه نظر ، لان لـكل امرأة هيئة غير هيئة الاخرى فى الغالب ، ولو كان بدنها مغطى . انتهى . ولا يخفى بعد ما قاله من أن هيئة المتلفعة تعرف فيها عينها . ثم قال الحافظ وقال الباجى : هذا يدل على أنهن كن نساء سافرات ، إذ لو كن متغطيات لمنع تغطية الوجه معرفتهن لا التغليس . وفيه ما فيه ، لانه مبنى على الاشتباه الذى أشار اليه النووى ، وأما إذا كان لـكل واحدة منهن هيئة غالباً ففيه ما سلف . نعم قد يسلم للحافظ مدعاه فيمن تطول مصاحبته من الاهل ونحوهم ، فيعرف الهيئة والمشى المعين ، كما قال عمر لسودة : قد عرفناك يا سودة ، مع أنها كانت متلفعة ، ولـكن الـكلام فى أعم من ذلك

(١) قوله « من الغلس » . أقول لم يتـكلم عليه الشارح أيضاً ، وفى الفتح من ابتدائه أو تعليله ، ولا معارضة بين هذا وبين حديث أبى هريرة أنه كان ينصرف من الصلاة حين يعرف الرجل جلية ، لان هذا إخبار عن رؤية المتلفعة ، وذلك إخبار عن رؤية الجليس . انتهى . والاولى أن يقال : إن حديث أبى برزة إخبار عن رؤية الجليس عند انصرافه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو كان يتأخر انصرافه عن انصراف النساء وسرعان الناس

(٢) قوله « المروط » . أقول : مفرده مرط بكسر الميم

(٣) قوله « وتـكون من صوف » . أقول زاد فى الفتح بعد ذكر النوعين : أو غيره ، فليس خاصاً بهما . وقيل : لا يسمى مرطاً إلا إذا كان خزاً ، ولا يلبسه إلا

و « مُتَلَفِّعات » مُتلحِّفات . و « الغَلَسُ » اختلاط ضياءِ الصبح [١] بظلمة الليل

وفى هذا الحديث حجة لمن يرى التغليس فى صلاة الفجر ، وتقديمها فى أول الوقت [٢] ، لا سيما مع ما روى من طول قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم [٣] فى صلاة الصبح : وهذا مذهب مالك والشافعي . وخالف أبو حنيفة ، ورأى أن الإسفار بها أفضل ، لحديث ورد فيه [٤] « أسفروا بالفجر فانه أعظم الأجر » ، وفيه دليل على شهود النساء الجماعة

النساء ، وهو مردود بقوله فى حديث آخر « مرط من شعر أسود » . وقوله « معلمة » أقول : لم يقيده بذلك فى القاموس وأطلقه فى الفتح فى محل وقيده به فى آخر

(١) قوله « اختلاط ضياء الصبح » . أقول : لفظ القاموس : الغلس محركة ظلمة آخر الليل ، ومثله فى الصحاح ، وتفسير المصنف مأخوذ من كلام للأزهرى فانه قال : الغلس بقايا ظلمة الليل يخالطها بياض الفجر ، ومثله قال الخطابى ، حكاه عنهما القاضى عياض

(٢) قوله « وتقديمها فى أول الوقت » هو عطف تفسير لما قبله ، ويراد بأنه دليل لمن يرى أن فضيلة صلاة الفجر فى أول وقتها ، إذ لا كلام فى صحتها ، إنما الكلام فى الأفضلية كما يصرح به كلام الشارح ، ورأى أبى حنيفة أن الإسفار بها أفضل

(٣) قوله « من طول قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : فقد ورد أنه كان يقرأ فيها بالستين آية إلى المائة كما أخرجه الشيخان

(٤) قوله « لحديث ورد فيه » . أقول : أخرجه أصحاب السنن وصححه غير واحد من حديث رافع بن خديج ، إلا أنه قال البيهق : إنه حديث اختلف فى سنده ومتنه ، والشارح لم يتعرض هنا لما أجيب به عن هذا الحديث من طرف القائلين بالتغليس ، ويأتى له إشارة إلى بعض الأجوبة ، ولهم أجوبة : الأول ما قاله البيهقى . الثانى أنه محمول على تحقق طلوع الفجر بدليل أنه قد ثبت مداومته صلى الله عليه وآله وسلم على التغليس حتى فارق الدنيا . ثالثها أنه محمول على الليالى المقمرة التى يصبح =

= القمر فيها موجوداً ، فانه يخفى فيها الفجر غالباً . ورابعها أنه محمول على الأمر بتطويل القراءة حتى يخرج من الصلاة مسفراً . خامسها أنه وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم ثم كانت صلاته بالغلس حتى مات ، كما أخرجه أبو داود من حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم أسفر بالفجر ، ثم كانت صلاته بعد بالغلس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر . قلت : فيكون الفعل قرينة على صحة الأجوبة ، والتأويل لحديث الإسفار . وسادسها أن أعظم بمعنى عظيم من باب ﴿ وهو اهون عليه ﴾ . وأجاب ابن الهمام فى شرح الهداية عن الثانى بأنه ليس بشيء ، إذ ما لم يتبين لا يحكم بجواز الصلاة فيه ، فضلا عن إصابة الآخر المفاد بقوله فانه أعظم الأجر ، وقد سبقه إلى هذا الشارح كما يأتى فى شرح الحديث الثالث ، وعن الآخر بأن فى بعض رواياته ما ينفيه وهى رواية الطحاوى وفيها « فكلما أسفرتم فهو أعظم للأجر » ، ثم ذكر بإسناده إلى الطحاوى من حديث إبراهيم النخعى أنه اجتمع الصحابة على التنوير [1] قال : وإسناده صحيح . وردّ الرابع بأن الإسفار بالفجر إيقاعها فيه ، فانه الذى يفيده اللفظ ، فانها اسم لمجموعها فيلزم إدخال مجموعها فيه . ثم قال فى الأولى حمل التغليس فى حديث الكتاب على غلس داخل المسجد ، لأن بيتها رضى الله عنها كان فيه وكان سقفه عريشاً ، ونحن نشاهد الآن أنه يظن بقاء الغلس داخل المسجد ، وصحنه قد انتشر فيه ضوء الفجر وهو الإسفار ، وإنما وجب هذا الاعتبار لما وجب من ترجيح رواية الرجال ، فان الحال أكشف لهم فى صلاة الجماعة سيما ابن مسعود وقد قال : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها ، إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها ، مع أنه كان بعد الفجر كما يفيده لفظ البخارى ، والفجر حين بزغ الفجر ، فعلم أن المراد قبل ميقاتها الذى اعتاد الأداء فيه لأنه غلس يومئذ . انتهى . قلت : أما التأويل بأن عائشة رضى الله عنها ظنت شهود النساء بغلس لكونها تحت سقف بيتها فظاهر أكثر ألفاظ الروايات ينافيه لقولها « ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة ما يعرفهن أحد من الغلس » ، واللفظ الآخر فيه كما أسلفناه ، =

---

(١) أى الصلاة بعد تكامل النور

= فانه ظاهر أن عدم معرفتهم لهن بعد الانقلاب فى الأزقة والطرقات ، فلو كان انقلابهن بعد الإسفار لعرفن فيها ، ويبعد أن عائشة عبرت عن ظنها أنه غلس ، ويفرع عليه أن تخبر بأنهن لا يعرفن ، وإن أريد أنها أرادت لا يعرفن فى المسجد من الغلس الذى توهمته لبقائها تحت سقف بيتها فيبعده قولها « ثم ينقلبن إلى بيوتهن لا يعرفهن أحد » فانه ظاهر فى استمرار عدم معرفة إحداهن حتى يدخلن بيوتهن .
وأما قوله لما وجب من ترجيح رواية الرجال وذكر أثر ابن مسعود فيقال عليه : قد ثبتت رواية التغليس من رواية الرجال ، فقد أخرجها الشيخان من رواية جابر بن عبد الله ويأتى فى الحديث الثالث من العمدة ، ثم قد سلف حديث أبى داود عن ابن مسعود وفيه أن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم كانت بالغلس حتى مات بعد وقوع الإسفار منه فى بعض الأحيان ، فالواجب صرف قوله فى حديث الصحيحين « قبل ميقاتها ، إلى أن المراد أنه بالغ فى صلاة الفجر فى جمع فى التغليس الذى كان يعتاد الصلاة فيه ليوافق حديثه الذى عند أبى داود فيجتمع الحديثان ، فقد كان يتراخى صلى الله عليه وآله وسلم قليلا بعد الأذان ريثما يقضى الرجل حاجته ويتوضأ ، أخرجه أبو الشيخ فى الأذان عن سلمان وأبى هريرة ، وابن أحمد بن حنبل[1] فى زوائده عن أبى ذر ، ويدل له ما فى رواية البخارى حيث قال « والفجر حين بزغ الفجر » على أن رواية أسفروا بالفجر لا أكشفية فيها فى أن صلواتهم كانت بالاسفار إذ هو حكاية قول الإخبار عن إيقاعها فى الإسفار ، وحديث عائشة خبر عن إيقاعها ، فلا معارضة بينهما ، ولو حملناه على ما قاله ابن الهمام لأبطلنا حديث أبى داود . وأما ما ذكره من رواية الطحاوى وأن لفظها ينفى تأويل أعظم بعظيم فغير واضح ، إذ التأويل جار فيها ، واجتماع الصحابة الذى رواه النخعى يحمل على ظهور الفجر لا على الإسفار ليوافق ما سلف ، ولفظ التنوير يحتمل ما ذكرناه

---

(١) هو عبد الله بن أحمد ، كان إماماً عالما جليلا كثير الرواية عن الأكابر ، وهو أكبر أولاد أبيه ، وبه كان يكنى . روى عن أبيه وغيره . وروى عنه خلائق . مات سنة ٢٩٠

مع الرجال [١] . وليس فى الحديث ما يدل على كونهن ُعجُزاً [٢] أو شواب . وكره بعضهم [٣] الخروج للشواب

وقولها « متلفعات » بالعين ، ويروى « متلففات » بالفاء . والمعنى متقارب : إلا أن « التلفع » يستعمل مع تغطية الرأس ، قال ابن حبيب [٤] : لا يكون الالتفاع إلا بتغطية الرأس ، واستأنسوا لذلك بقول عَبيد بن الأبرص :

كيف ترجون سقوطى بعد ما لفع الرأسَ بياضٌ وصلع ؟

---

(١) قوله « مع الرجال » أى فى الليل ، قال الحافظ ابن حجر : ويؤخذ منه جوازه بالنهار بالأولى ، لأن الليل مظنة الريبة فيه أكثر من النهار ، ومحل ذلك إن لم يخش عليهن أو بهن فتنة ، ويقال الفتنة بالنهار أكثر لظهور محاسنهن ، ولذا كان نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم لا يخرجن لقضاء حاجتهن إلا ليلا كما أفاده حديث عائشة فى قصة الإفك

(٢) قوله « عجزاً » الصواب بضم المهملة والجيم جمع عجوز ، قال ابن السكيت : ولا يقال عجوزة والعامة تقوله

(٣) قوله « وقد كره بعضهم » : أقول : هو ابن عمر وجماعة من السلف ، ويحسن حمله على خشية الفتنة عليهن ، أو بهن فتنة ، فانها مفسدة تربو على مصلحة حضور الجماعة ، ودفع المفاسد أهم من جلب المصالح

(٤) قوله « قال ابن حبيب » . أقول : فى شرح الموطأ [١] « واستأنس لذلك » أقول : كأنه من كلام الشارح ، ويحتمل أنه من كلام ابن حبيب ، وأتى بهذه العبارة لأنه ليس فيه ناهض لأن غايته أن إطلاق التلفع على ما كان على الرأس ، وأما أنه لا يكون الالتفاع إلا مع تغطية الرأس ففيه بعد ، على أن جعل التلفع تغطية ليس إلا مجازاً ، وإلا فانه انحسار الشعر عنه ، فهو كشف الرأس لا تغطيته

---

(١) بياض بالاصل

واللفاع [1] : ما التفع به . واللحاف : ما التحف به

وقد فسر المصنف « المروط » بكونها أكسية من صوف أو خز . وزاد بعضهم فى صفتها : أن تكون مربعة . وقال بعضهم : إن سَداها من شعر . وقيل : إنه جاء مفسراً فى الحديث على هذا . وقالوا : إن قول امرئ القيس [2] :

على أثَرَينا ذيلَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ

قالوا « المرط » هنا من خز [3]

وفسر « الغلس [4] » بأنه اختلاط ضياء الصبح بظلمة الليل . و « الغلس » والغبش [5] متقاربان . والفرق بينهما : أن الغلس فى آخر الليل . وقد يكون الغبش فى آخره وأوله ، وأما من قال « الغبس » بالغين والباء والسين المهملة ـ فغلط عندهم

---

(١) قوله « واللفاع » . أقول : لفاع ككتاب كما فى القاموس وهو الملحفة أو الكساء أو النطع أو الرداء وكل ما تتلفع به المرأة ، والالتفاع الالتحاف

(٢) قوله « امرئ القيس » أقول : فى معلقته ، والمصراع فى نسخة الشرح « على أثرينا ذيل [1] » وبتثنية الأثر نسبة اليه وإلى حبيبته ، وإفراد ذيل . وفى نسخة المعلقة على إثرنا أذيال بإفراد الأثر وجمع الذيل

(٣) قوله « والمرط هنا » . أقول : فى كلام امرئ القيس « من خز » كأنه لقرينة المقام ، إذ هو فى مدح الحبيبة ولا يليق إلا بلبسها أحسن الثياب ، وفسره ابن النحاس فى شرح المعلقة بأنه ثوب خز معلم ، والمرحل بالراء والحاء مهملتين المرط الذى فيه تصاوير الرجال ، والمرحلات المروط المرحلة . انتهى ، مختصر النهاية

(٤) قوله « وفسر الغلس » . أقول : بالبنـاء للمعلوم ، عطف على وقد فسر المصنف المروط

(٥) قوله « والغبش » . أقول : تعرض له لوقوعه فى رواية أبى هريرة ، وهو

---

(١) هو من قصيدة امرئ القيس الشهيرة بالمعلقة ، وتتمته « على أثرينا ذيل مرط مرحل »

٤٦ — الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال ، « كان النبىُّ ﷺ يُصَلِّى الظُّهرَ بالهاجِرَةِ[1] ، وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ نَقِيَّةٌ ، وَالْمَغرِبَ إذا وَجَبَتْ[2] ، وَالْعِشاءَ أحياناً وأحْياناً : إذا رَآهُمُ اجْتَمَعُوا عَجَّلَ ، وإذا

بالمعجمتين بينهما موحدة تحتية وقيل آخره مهملة ، إلا أنه قال الشارح إنه غلط ، وفى القاموس الغبس والغبسة ظلمة أو بياض فيه كدرة ، وهو يناسب لون الفجر فلا يكون غلطاً ، إلا أن يريد أنه غلط جعله رواية للفظ الحديث فيمكن

(فائدة) قال القاضى عياض : استدل بالحديث بعضهم على جواز صلاة المرأة مخمرة أنفها وفاهـا ، ولا صحة فيه ، لأنه إنما أخبر بتلفعهن عند الانصراف لا فى الصلاة . انتهى . قلت : رواية البخارى التى ذكرناها أولا ورواية مسلم ولفظ العمدة يدل لما ذكر ذلك البعض ، لأنه جعل متلفعات حالا من فاعل شهود الصلاة ، والحال قيد فى عاملها ، أى شهدنها حال كونهن متلفعات ، فهو صريح فى صلاتهن متلفعات ، أى يحضرنها معه على تلك الحال . نعم إحدى الروايات ليست على هذا اللفظ ، إلا أنه قد يقال : من أين أنه يلزم منه تغطية الأنف والفم إلا أن يكون عرف ذلك العصر كذلك

(١) (الحديث الثالث) ، قال « بالهاجرة » : أقول : مأخوذ من الهجر لترك الناس التصرف لشدة الحر وقيلولتهم ، وقوله « والعصر » بالنصب فى اللغة الدهر ، والعصران الليل والنهار ، والغداة والعشى يقال لهما عصران ، ولذا سميت صلاة العصر صلاة العشى . وقوله « نقية » أى صافية لم يشبها صفار ولم تتغير بعد أى فى أول وقتها

(٢) قال « إذا وجبت » . أقول : أى الشمس المذكورة . وقال الفاكهانى : ضمير وجبت للشمس ، وهو من الضمير الذى يفسره سياق الكلام نحو ﴿ حتى توارت ﴾ ، قلت : وهو وهم لا يخفى ، والوجوب السقوط ، أى إذا سقط قرص

رآهم أبطئوا أخَّرَ . وَالصُّبْحَ كانَ النَّبيُّ ﷺ يُصَلِّيها بِغَلَسٍ [1] »

الهاجرة : هى شدة الحر بعد الزوال

الحديث يدل على الفضيلة فى أوقات هذه الصلوات . فأما الظهر : فقوله « يصلى الظهر بالهاجرة » يدل على تقديمها فى أول الوقت ، فانه قد قيل فى الهاجرة والهجير : إنهما شدة الحر وقوته . ويعارضه ظاهر قوله ﷺ فى الحديث الآخر « إذا اشتد الحر فأبردوا [2] » ويمكن [3] الجمع بينهما بأن يكون أطلق اسم « الهاجرة » على الوقت الذى بعد الزوال مطلقاً [4] . فانه قد يكون فيه الهاجرة فى وقت ،

الشمس . وقوله « والمغرب » بالنصب أيضاً ، وهو اسم زمان من غرب ، ويحتمل أنه مصدر ميمى والأول أظهر ، وتسمى صلاة الشاهد لطلوع نجم حينئذ فنسبت اليه

(١) قوله « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصليها بغلس » . أقول : هذا اللفظ فى الصحيحين جاء بالشك ، ففى البخارى كانوا أو كان ، وفى مسلم كانوا أو قال كان ، وقال الكرمانى فى شرح البخارى : الشك من الراوى عن جابر ، ومعناهما متلازمان ، لأن أيهما كان يدخل فيه الآخر ، إن أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالصحابة كانوا معه ، أو أرادهم فهو إمامهم ، إلا أنه لم يأت بخبر « كانوا » فقيل إنه محذوف يدل عليه خبر كان أى يصلونها

(٢) قوله « إذا اشتد الحر فأبردوا » . أقول : تمامه « بالصلاة ، فان شدة الحر من فيح جهنم » رواه الستة ، وانفرد البخارى بحديث سعيد « أبردوا بالظهر ، فان شدة الحر من فيح جهنم » قال القاضى عياض : ذهب قوم من أهل العلم إلى أن حديث الإبراد ناسخ لما جاء بخلافه من صلاة الظهر بالهاجرة

(٣) قوله « ويمكن » أقول : عبر بالإمكان لما يأتى له من بعد هذا التوجيه

(٤) قوله « مطلقاً » . أقول : وان لم يكن فى شدة الحر ، وهو خلاف ما وضعت له حقيقتها ، فأشار إلى أن إطلاقها على ذلك مجاز بقوله « فانه » أى الشأن « قد يكون » أى يؤخذ « فيه » أى الوقت من حيث هو مجرد عن ملاحظة حر فيكون

فيطلق[1] على الوقت مطلقاً بطريق الملازمة ، وإن لم يكن وقت الصلاة فى حر شديد ، وفيه بعد . وقد يقرّب بما نقل عن صاحب العين[2] أن الهجير والهاجرة نصف النهار . فاذا أخذ بظاهر هذا الكلام كان مطلقاً على الوقت

فيه ، وقوله « فى وقت » بدل من الضمير المجرور باعادة الخافض ، وهى عبارة قلقة ، وكان الأحسن حذف « فيه »

(١) قوله فيطلق » . أقول : أى « الهاجرة » فى هذا الحديث « على الوقت مطلقاً » من غير ملاحظة الحر الشديد فيه بطريق ملازمة الجزء للكل ، فان الهاجرة جزء من الوقت بعد الزوال ، ويحتمل ملازمة المظروف لظرفه وتكون الهاجرة مظروفاً للوقت المطلق لحصولها فيه ، أو نحو ذلك من وجوه الملازمة . وقوله « وإن لم يكن وقت الصلاة فى حر شديد » أى على هـــذا الإطلاق ، وحينئذ فيشمل قوله « فى الهاجرة » وقت الإبراد ، ويكون المراد من حديث جابر الإخبار أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى الظهر بعد الزوال لا عقيبه . إلا أنه لا يخفى أنه ظاهر ماسيق له الحديث وما ضم إليه من نظائر صلاة الظهر كالعصر والمغرب والفجر ، ولذا قال الشارح المحقق « وفيه بعد »

(٢) قوله « وقد يقرّب بما نقل عن صاحب العين » . أقول : هو الخليل بن أحمد ، ووجه التقريب أنه قال : الهاجرة اسم لنصف النهار ، فلم يلاحظ فيها الكون فى حر شديد ، إلا أنه قال الجوهرى : الهاجرة نصف النهار عند اشتداد الحر . وفى القاموس : الهاجرة نصف النهار عند زوال الشمس مع الظهر أو من عند زوالها إلى العصر ، لأن الناس يسكنون فى بيوتهم كأنهم قد تهاجروا فى شدة الحر . انتهى . ثم لا يخفى أنه لو ثبت ما قاله صاحب العين لآل معنى حديث جابر إلى إخبار أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يستمر على صلاة فى وقت ليس فيه حر شديد . إذا عرفت هذا فقد تم التوفيق بينه وبين حديث الإبراد ، إلا أنه يشكل على هذا التلفيق وعلى حديث الإبراد حديث خباب عند مسلم « شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الرمضاء فلم يشكنا ، وفيه قال زهير لأبى إسحاق : أفى الظهر ؟ قال نعم .

وفيه وجه آخر (١) : وهو أن الفقهاء اختلفوا فى أن الإبراد رخصة أو سنة . ولأصحاب الشافعى وجهان فى ذلك . فان قلنا : إنه رخصة ، فيكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أبردوا » أمرَ إباحة ، ويكون تعجيله لها فى الهاجرة أخذاً

قلت : أفى تعجيلها ؟ قال : نعم . وفى مسلم أيضاً من حديث أنس « كنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى شدة الحر ، فاذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض بسط ثوبه فيسجد عليه » فانها ظاهرة فى عدم الإبراد . وأجيب عن حديث خباب بأن المراد أنهم طلبوا تأخيراً زائداً على وقت الابراد ، وهو زوال حر الرمضاء ، وذلك قد يستلزم خروج الوقت ، فلذلك لم يجبهم ، أو بأنه منسوخ بحديث الإبراد فانه متأخر عنه كما يدل لتأخره حديث المغيرة « كنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر بالهاجرة ثم قال لنا : أبردوا بالصلاة » ورجاله ثقات ، رواه أحمد وابن ماجه وصححه ابن حبان ، وقال أحمد : هذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وقيل : معنى قول خباب « فلم يشكنا » لم يحوجنا إلى الشكوى بل أذن لنا فى الإبراد حكى (١) عن ثعلب وأقره القاضى عياض ، ويقال كأنه يريد لم يحوجنا إلى زيادة فى الشكوى ، ورد الحافظ ابن حجر بزيادة فى الخبر رواها ابن المنذر بعد قوله فلم يشكنا « وقال : إذا زالت الشمس فصلوا » .

(١) قوله « وفيه وجه آخر » . أقول : الضمير للجمع ، أى وفى الجمع بين حديث الإبراد وحديث الهاجرة وجه آخر يجتمع به شمل الحديثين يتنزل على وجهين للفقهاء فى الأمر بالإبراد وهل هو أمر إباحة ؟ فالإبراد رخصة والتهجير عزيمة ولا تعارض بينهما ، بل فاعل العزيمة آخذ بالأولى ، والتهجير أفضل . ونقضه الفاكهانى بأنه لا يستقيم هذا الجمع لأنه صلى الله عليه وآله وسلم نبه على علة الإبراد بقوله « فان شدة الحر من فيح جهنم » وإذا كانت العلة تقتضى الإبراد ولا بد فكيف يكون ترك الابراد أولى ؟ وقد أشار اليه الحافظ فى الفتح . وجمع آخرون بأن معنى « أبردوا » صلوا أول الوقت أخذاً من برد النهار ، فيؤكد التهجير ولا ينافيه . قال القاضى عياض :

---

(١) بياض بالأصل

بالأشق والأولى ، أو يقول من يرى أن الابراد سنة [1] : إن التهجير لبيان الجواز . وفي هذا بعد . لأن قوله «كان» يشعر بالكثرة والملازمة عرفاً

برد النهار أوله ، حكاه الهروى ، وأبراد النهار طرفاه وهما الإبرادان انتهى . ولا يخفى أن قوله «أوله» لا يقتضى دخول الهاجرة فى مسمى برد النهار ، فليست أول النهار بل وسطه ، وإن أريد به أمر نسبي أجرى فى غير الهاجرة أيضاً ، فلم يتم به جمع لو ثبت ذلك . وكيف يصح هذا التأويل مع حديث مسلم عن أبى ذر وفيه «أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالظهر ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أبرد أبرد - أو قال - انتظر انتظر» وقال «إن شدة الحر من فيح جهنم ، فاذا اشتد الحر فأبردوا عن الصـــلاة» قال أبو ذر حتى رأينا الفيء فى التلال [1] قال القاضى عياض : هى جمع تل وهى الروابى ، وظلها لا يظهر إلا بعد تمكن الفيء واستطالته جداً ، بخلاف الأشياء المنتصبة التى يظهر ظلها سريعاً فى أسفلها لاعتدال أعلاهـــا وأسفلها انتهى . فكيف يصح كلام الهروى ؟

(١) قوله «أو يقول من يرى الابراد سنة» . أقول : هذا الوجه الآخر من وجهى الجمع الذى أشار اليه ، وهو أن من يقول الأمر إرشاد فى قوله أبردوا يقول الابراد سنة فهو الأفضل والتهجير مفضول ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم للمفضول بياناً لجوازه ، ولا يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل المفضول لأنا نقول كونه بياناً للجواز صيره أفضل فى حقه لأنه تشريع للأمة ، إلا أن يقال عليه : لو كان لبيان الجواز لكفى فعله مرة واحدة ، والعبارة فى حديث جابر قد أشعرت بالكثرة والملازمة ، ولهذا استبعده الشارح . هذا ولم يلم الشـارح بوجه فى الجمع بين حديث التهجير والابراد [2] يبرد به الصدر فالأحسن ما سلف من نسخ التهجير كما قاله أحمد ودل له حديث المغيرة وأنه كان أول الأمر صلاته بالهاجرة ثم نسخه بالابراد ،

---

(١) أى حتى رأينا الظل فى التلال

(٢) كذا ولم يتضح المعنى

وقوله « والعصر والشمس نقية » يدل على تعجيلها أيضاً ، خلافاً لمن قال : إن أول وقتها ما بعد القامتين[1]

وهو خاص بأيام شدة الحر . وقد يقال : إن الصحابى إذا عبر بعبارة تدل على أن هجيراه وعادته كان التهجير بالصلاة فمراده الأغلب ذلك ، إذ أيام شدة الحر قليلة بالنسبة إلى خلافها فى المدينة ، وهذا وجه من الجمع غير ما سلف . هذا واختلف فى غاية الابراد فقيل : حتى يصير الظل ذراعاً بعد ظل الزوال ، وقيل ربع قامة ، وقيل ثلثها ، وقيل نصفها ، وقيل غير ذلك . ووقع فى البخارى « حتى يساوى الظل التلول » وظاهره أنه آخرها حين صار ظل كل شىء مثله ، وتؤول بأن المراد ساواه فى الظهور لا فى المقدار

(١) قوله « ما بعد القامتين » . أقول : إشارة إلى ما ذهب اليه أبو حنيفة من أن أول وقت العصر صيرورة الظل مثلين مع فىء الزوال ، وقال صاحباه : إذا صار ظل كل شىء مثله . قال القاضى عياض بعد سياقه لأحاديث مسلم فى صلاة العصر الذى يأتى أحدها فى العمدة : فى هذه الأحاديث كلها تبكير لصلاة العصر ، وهى حجة الجماعة فى أن أول وقتها القامة ، وأن صلاتها لأول وقتها أفضل ، ورد لمن خالفهم ، إذ لو كان القامتان كما قال أبو حنيفة ما اتفق أن يجدوا بنى عمر بن عوف يصلون إلا فى الاصفرار . قلت : لأن فى مسلم من حديث أنس « كنا نصلى العصر ثم يخرج إنسان إلى بنى عمرو بن عوف فيجدهم يصلون العصر » ثم قال : ولما يصلوا إلى قبا[1] والعوالى إلا بعد سقوط الشمس ونزولها [2] قلت : يشير إلى حديث أنس أيضاً عند مسلم « نصلى العصر فيذهب الذاهب إلى العوالى فيأتيها والشمس مرتفعة حية » وأما رواية « ثم يذهب الذاهب إلى قبا فيأتيهم والشمس مرتفعة حية » فقد قال ابن عبد البر : إنه لم يختلف على مالك أنه قال « إلى قباء » ولم يتابعه أحد من أصحاب الزهرى ، بل كلهم يقولون « إلى العوالى » وهو الصواب عند أهل الحديث ، فقول مالك وهم لاشك فيه . ثم قال : ولما صح ما جاء فى الحديث من نحر الجزور وقسمتها =

---

(١) قباء يقصر ويمد

(٢) بياض بالأصل

= والفراغ منها وطبخها وأكلها نضيجاً قبل الغروب ، والجزور لايكون إلا من الإبل .
قلت : يريد ما أخرجه مسلم من حديث أنس أيضاً ، ومعلوم أن هذه الأفعال لا تتم لو كانت الصلاة بعد القامتين . وساق ابن الهمام حديث رافع بن خديج عن الدارقطني من طريق عبد الواحد بن نافع مستدلا لأبى حنيفة ، وفيه أنه دخل مسجد المدينة فأذن مؤذن العصر وشيخ جالس ، فلامه وقال : إن أبى أخبرنى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بتأخير هذه الصلاة ، فسألت عنه فقالوا : هذا عبد الله بن رافع بن خديج ، وقد ضعف بعبد الواحد ، وقال البخارى فى تاريخه : لا يتابع عليه .
قال البخارى : والصحيح عن رافع غيره ، ثم أخرج عن رافع « كنا نصلى مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم صلاة العصر ثم ننحر الجزور ونقسم عشر قسم ثم نطبخ فنأكل لحماً نضيجاً قبل أن تغيب الشمس » وقال ابن الهمام : وعندى لا تعارض بين هذين ، فانه إذا صلى العصر قبل أن تغير الشمس (1) أمكن فى الباقى إلى الغروب مثل هذا ، ومن شاهد المهرة من الطباخين فى الأسفار مع الرؤساء لم يستبعد ذلك انتهى .
ولا يخفى أنه أوهى من بيت العنكبوت ، فانه ليس فى حديث عبد الواحد لو صح أن المؤذن أذن بعد صيرورة الظل مثلا حتى تكون الملامة عليه بعدم تأخيره إلى بعد المثلين ، بل الحديث الصحيح الذى ذكره البخارى عن رافع يوجب تأويل هـذا لو ثبت أن المؤذن أذن قبل دخول وقت العصر ، فلامه على ذلك ليوافق حديثه الصحيح وحديث أنس ، على أنه لو كان حديث عبد الواحد هذا بلفظ أنه أذن قبل المثلين بعد دخول المثل لما قدم على أحاديث الصحيحين الدالة على خلافه فانها ملامة تابعى ، وقوله إن أباه أخبره أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بتأخير صلاة العصر يتعين حمله على التأخير إلى المثل ليوافق غيره ، وغايته أن فهم عبد الله للتأخير إلى المثلين لا يقاوم ما هو أولى منه ، ثم هو بعد هذا حديث ضعيف ، والتأويل الذى أبداه ابن الهمام فى نهاية من البعد ، وقياس العرب العرباء على مهرة طباخين للرؤساء قياس فاسد ، فما كان للأعراب آلات هؤلاء فى الجزارة ولا فى آنية الطبخ التى تسرع بالنضج من النحاس ونحوه . على أنه لو سلم ذلك فغالب مايذبحه الرؤساء الغنم وهى أسهل ذبحاً وأسرع =

---

(1) أى يتغير لونها بصفرة

وقوله « والمغرب إذا وجبت » أى الشمس . الوجوب : السقوط . ويستدل به على أن سقوط قرصها يدخل به الوقت [1] . والأماكن تختلف ، فما كان منها فيه حائل بين الرائى وبين قرص الشمس لم يكتف بغيبوبة القرص عن الأعين ، ويستدل على غروبها بطلوع الليل [2] من المشرق . قال صلى الله عليه وآله وسلم « إذا غربت الشمس من ههنا ، وطلع الليل من ههنا ، فقد أفطر الصائم » أو كما قال . فان لم يكن ثَمّ حائل فقد قال بعض أصحاب مالك [3] : إن الوقت يدخل بغيبوبة الشمس وإشعاعها المستولى عليها . وقد استمر العمل بصلاة المغرب عقيب الغروب

= نضجا ، فأبو حنيفة ليس معه فى هذا القول دليل ناهض ، وقد أطبق عليه أتباعه عملا فيؤخرون العصر فى الحرم المكى إلى قبيل الاصفرار ، وليس فيه مع أبى حنيفة إلا الرأى كما أشار ابن الهمام بأنها تؤخر ليتسع الوقت للنافلة

(١) قوله « يدخل به الوقت » . أقول : كما تضافرت عليه الأحاديث ، وأما حديث أبى بصرة يرفعه فى أثناء حديث وفيه « ولا صلاة بعدها » أى العصر حتى يرى الشاهد ، والشاهد النجم ، فانه قد ضعف . قال الحافظ : واستدل بهذه الأحاديث على ضعف حديث أبى بصرة بالموحدة ثم المهملة

(٢) قوله « ويستدل على غروبها بطلوع الليل » أقول : أى يكون ظهور ظلمة الليل من المشرق دليلا على غروب الشمس كما دل له حديث « إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم » رواه الشيخان وأبو داود والترمذى من حديث ابن عمر ، هــــذا لفظه ولم أجد بلفظ الشرح ، وكأنه لذا قال الشارح « أو كما قال » ، وفى هذا دليل لمن حال بين رؤيته ورؤية تواريها حائل

(٣) قوله « فقد قال بعض أصحاب مالك » . أقول : هذا هو الطرف الأول الذى فسر به قول الراوى إذا وجبت الشمس ، وهو كلام الجماهير ، فلا أدرى لم نسب هذا لبعض أصحاب مالك وجعله مغايراً للأول فينظر ، وقوله « وشعاعها » عطف تفسيرى على غيبوبة الشمس إذ هو ذهاب شعاعها

وأخذ منه أن وقتها واحد (١) . والصحيح عنــدى (٢) أن الوقت مستمر إلى غيبوبة الشفق

---

(١) « وأخذ منه أن وقتها واحد » . أقول : كأنه يشير إلى ما ذهب اليه الشافعية من أن وقتها ليس إلا عقيب الغروب ، وقال النووى فى شرح مسلم : هذا الحديث وما بعده من الأحاديث صرائح فى أن وقت المغرب ممتد إلى غروب الشفق ، وهو أحد القولين فى مذهبنا وهو ضعيف عند نقلة مذهبنا ، والصحيح أنه ليس لها إلا وقت واحد وهو عقيب غروب الشمس بقدر ما يتطهر ويستر عورته ويؤذن ويقيم ، فان أخر الدخول فى الصلاة عن هذا الوقت أثم وصارت قضاء . ثم قال : وذهب المحققون من أصحابنا إلى ترجيح القول بجواز تأخيرها ما لم يغب الشفق ، وأنه يجوز ابتداؤها فى كل وقت من ذلك ولا يأثم بتأخيرها عن أول الوقت ، هذا هو الصحيح والصواب الذى لا يجوز غيره . انتهى

(٢) قوله « والصحيح عندى » . أقول : وذلك لأحاديث مسلم التى أشار اليها النووى ، وهى بألفاظ صريحة فى المدعى منها « ووقت المغرب مالم يغب الشفق » ، ومنها « فاذا صليتم المغرب فانه وقت ما لم يسقط الشفق » ، ومنها صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بياناً لمن سأله عن الأوقات ففيه « وصلى ـ أى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ـ المغرب عند سقوط الشفق » ، وفى لفظ « قبل أن يقع الشفق » . نعم استدل من قال انه ليس لها إلا وقت واحد بأحاديث جبريل فان فيها أنه صلى بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم المغرب فى وقت واحد فى اليومين معاً مع مخالفته فى اليوم الثانى لأوقات غيرها من الصلوات ، ما ذاك إلا لأنه ليس لها إلا وقت واحد وما نزل إلا لبيان الأوقات ، فلو كان لها وقت آخر لبينه كما بين وقتى الصلوات . وأجيب بأن حديث جبريل فى أول الأمر بمكة ، وهذه الأحاديث الدالة على امتداد وقت المغرب متأخرة وقعت فى المدينة فوجب اعتمادها ، وبأن حديث جبريل لا يقاوم هذه الأحاديث فانها أصح منه إسناداً ، وأما قول الشارح : إنه قد استمر العمل بصلاة المغرب عقيب الغروب ، ففيه بعد لا يخفى

وأما العشاء : فاختلف الفقهاء فيها . فقال قوم : تقديمها أفضل [1] . وهو ظاهر مذهب الشافعي . وقال قوم : تأخيرها أفضل ، لأحاديث سترد فى الكتاب . وقال قوم : إن اجتمعت الجماعة فالتقديم أفضل ، وإن تأخرت فالتأخير أفضل . وهو قول عند المالكية ، ومستندهم هذا الحديث [2]. وقال قوم : إنه يختلف باختلاف الأوقات ، ففى الشتاء وفى رمضان تؤخر [3] ، وفى غيرهما تقدم . وإنما أخرت فى الشتاء لطول الليل ، وكراهة الحديث بعدها [4]

---

(١) « قوله « وقال قوم تقديمها أفضل » . أقول : قال النووى إنه قول للسلف مشهور ، وإنه أحد القولين لمالك والشافعى ، واستدلوا بأن العادة الغالبة منه صلى الله عليه وآله وسلم كان تقديمها ، وإنما أخرها فى أوقات يسيرة لبيان الجواز أو لشغل أو لعذر ، قالوا ، فى الأحاديث إشارة إلى هذا

(٢) قوله « هذا الحديث » . أقول : حيث قال « إذا رآهم اجتمعوا عجل وإذا رآهم أبطأوا أخر » ، وهو واضح فى البرهان لهذه الدعوى ، ويؤخذ منه أن أجزاء وقتها فى الفضيلة على سواء ، وإنما التقديم والتأخير لأجل الجماعة

(٣) قوله « ففى الشتاء وفى رمضان تؤخر » . أقول : هذا القول لا ينتهض عليه حديث ، وإنما دليله الرأى الذى أشير اليه

(٤) قوله « وكراهة الحديث بعدها » . أقول : هو إشارة إلى حديث الشيخين الآتى قريباً وفيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم « كان يكره النوم قبلها » أى صلاة العشاء « والحديث بعدها » قيل : والحكمة فى الكراهة لذلك لئلا يكون سبباً لترك قيام الليل أو للاستغراق فى الحديث ثم يستغرق فى النوم كما يأتى للشارح ، وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس على ذلك ويقول : أسهراً أول الليل ونوماً آخره ؟ هذا ولا يخفى أن كراهة الحديث بعدها ليس مختصاً بليل الشتاء فلا يتم دليلا على هذا التفصيل ، وكأن قائله رأى أنه لطول ليل الشتاء يطول السهر فلو قدمها لسهر بعدها ولازمه غالباً الحديث فيقع فيما يكره ، وهو رأى من قائله

وهذا الحديث يتعلق بمسألة تكلموا فيها ، وهو أن صلاة الجماعة أفضل من الصلاة فى أول الوقت ، أو بالعكس [1] ؟ حتى إنه إذا تعارض فى حق شخص أمران : أحدهما أن يقدم الصلاة فى أول الوقت منفرداً ، أو يؤخر الصلاة فى الجماعة ، أيهما أفضل ؟ والأقرب عندى أن التأخير لصلاة الجماعة أفضل . وهذا الحديث يدل عليه ، لقوله « وإذا أبطئوا أخر » فأخر لأجل الجماعة مع إمكان التقديم ، ولأن التشديد فى ترك الجماعة والترغيب فى فعلها موجود فى الأحاديث الصحيحة وفضيلة الصلاة فى

---

(١) قوله « وهو أن صلاة الجماعة أفضل فى أول الوقت أو العكس » . أقول : لما دل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يعجل مع الاجتماع ويؤخر مع الإبطاء ، فالحديث دليل لما اختاره الشارح المحقق ، وقد بين وجهه وشواهده ، إلا أنه قد يقال : إن صلاة العشاء اختصت بأن آخر وقتها أفضل من أوله كما يدل له حديث « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، ولأخرت بهم العشاء إلى ثلث الليل » أخرجه أحمد والترمذى والضياء من حديث زيد بن خالد الجهنى ، وفى لفظ لمسلم « لولا أن أشق على أمتى لصليت بهم هذه الساعة » وقد بيناها فى قوله « إنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج حين ذهب ثلث الليل أو بعده » وظاهره أنه إنما أخرها طلباً لأفضل وقتها ، وأخبرهم أنه لولا المشقة عليهم لأخرها إلى ذلك الوقت لأنه الأفضل ، ولا وجه لتأخيره إلا ذلك ، وحينئذ فلا يتم إلحاق سائر الصلوات بها فى أن تأخيرها لأجل الجماعة أفضل من أدائها فرادى أول وقتها ، للفرق بينها وبين غيرها فى اختصاصها بفضل آخر وقتها فلا يلحق بها سائر الصلوات فى أن الأفضل فعلها جماعة ولو فى آخر وقتها . نعم تتم هذه الدعوى بالدليل الذى اتى به بعد هذا وهو قوله « ولأن التشديد فى ترك الجماعة والترغيب فى فعلها موجود فى الأحاديث الصحيحة » فانها أحاديث عامة فى الصلوات كلها فى الصحيح ، فمن الأول حديث همته صلى الله عليه وآله وسلم بتحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة ونحوه ، حتى ذهب من ذهب إلى وجوبها على الأعيان ، ومن الثانى حديث « صلاة الرجل فى جماعة تفضل صلاته وحده خمسا ـ او سبعا ـ وعشرين درجة »

أول الوقت وردت على جهة الترغيب [١] فى الفضيلة ، وأما جانب التشديد فى التأخير عن أول الوقت فلم يرد كما فى صلاة الجماعة . وهذا دليل على الرجحان لصلاة الجماعة [٢]

نعم إذا صح لفظ [٣] يدل دلالة ظاهرة على أن الصلاة فى أول وقتها أفضل الأعمال كان متمسكا لمن يرى خلاف هذا المذهب . وقد قدمنا فى الحديث الماضى أنه ليس فيه دليل على الصلاة فى أول الوقت ، فان قوله « على وقتها » لا يشعر بذلك . والحديث الذى فيه « الصلاة لوقتها » ليس فيه دلالة قوية الظهور فى أول الوقت

وقد تقدم تفسير « الغلس » وأن الحديث دليل على أن التغليس بالصبح أفضل . والحديث المعارض له ـ وهو قوله « أسفروا بالفجر ، فانه أعظم للاجر » ـ قيل فيه : إن المراد بالاسفار تبين طلوع الفجر ووضوحه للرائى يقيناً

وفى هذا التأويل نظر . فانه قبل التبين والتيقن فى حالة الشك لا تجوز الصلاة ، فلا أجر فيها . والحديث يقتضى بلفظة « أفعل » فيه أن ثَمَّ أجرين ، أحدهما أكمل من الآخر . فان صيغة « أفعل » تقتضى المشاركة فى الأصل ، مع الرجحان لأحد الطرفين حقيقة . وقد ترد من غير اشتراك فى الأصل قليلا على وجه المجاز .

---

(١) قوله « وفضيلة الصلاة أول الوقت ورد فيها على جهة الترغيب » . أقول كحديث « أول الوقت رضوان الله ، وآخره عفو الله » أخرجه الدارقطنى عن جرير ، وأخرج مثله بزيادة من حديث أبى محذورة ، إلا أن فى قوله « عفو الله » إشارة إلى أنه قد حصل بالتأخير إساءة تحتاج إلى العفو ، وقد حصل ، ولا يقاوم الترهيب فى ترك الجماعة

(٢) قوله « وهذا دليل على الرجحان لصلاة الجماعة » . أقول : أى على أن الاتيان بالصلاة جماعة ـ ولو فى آخر الوقت ـ أرجح فى الفضيلة من الاتيان بها فرادى فى أوله . ووجهه واضح

(٣) قوله « إذا صح لفظ » . أقول : يشير إلى أن أحاديث « لأول وقتها » لم تصح بهذا اللفظ ، وإن وردت فمن طرق فيها مقال ، وقد أسلفنا ذلك ، ولو صحت

فيمكن أن يحمل عليه [١] ويرجح ، وإن كان تأويلا بالعمل [٢] من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من الخلفاء

٤٧ — الحديث الرابع : عن أبي المِنْهال [٣] سَيَّارِ بن سَلامةَ قال « دَخَلْتُ

لكانت دليلا على أن فعلها فرادى أول وقتها أفضل من فعلها جماعة فى غيره ، لكن الصريح ليس بصحيح صريح كما أفاده كلامه ، إلا أنه قد أخرج الدارقطنى فى سننه من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إن أحدكم ليصلى الصلاة لوقتها وقد ترك من الوقت ماهو خير له من أهله وماله » وأخرج ابن عبد البر عن ابن عمر مثله مرفوعاً ، وأخرج عنه سعيد بن منصور مرفوعاً ، ومثله عن مالك . قال ابن عبد البر : وثبت فى الصحيح الأمر بالصلاة لوقتها حيث يؤخرها الأمراء عن وقتها ، فان تم قول المهلب إن الأمراء إنما أخروها عن وقتها المستحب فالحديث ناهض على فضيلة أول الوقت على الجماعة لأنه أمرهم أن يصلوها لوقتها ، وهو أعم من أن تكون جماعة أو فرادى ، أو تكون مع الأمراء نافلة مع أن صلاة الأمراء جماعة ، إلا أنه قد تعقب الحافظ ابن حجر كلام المهلب ومن تبعه بأن الحجاج وأميره وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها ، وذكر أدلة ذلك ، وحينئذ فلا يتم الاستدلال بالحديث على أفضلية أول الوقت على الجماعة

(١) قوله « فيمكن أن يحمل عليه » . أقول : تقدم الكلام مستوفى فى ذلك

(٢) « بالعمل » أقول : إشارة إلى قاعدة فى ترجيح التأويل بخلاف ظاهر المؤول ، وهو عمل السلف ، سيما الشارع على خلاف ما أفاده ظاهر اللفظ فيكون المرجوح راجحاً

(٣) الحديث الرابع قال « عن أبي المنهال » أقول : بكسر الميم وسكون النون ، اسمه سيار بفتح السين المهملة وتشديد المثناة وآخره راء « ابن سلامة » بتخفيف اللام ، وهو الرياحى بكسر الراء وفتح المثناة من تحت وبالحاء المهملة ، بصرى تميمى من مشاهير التابعين ، سمع أبا سلمة أباه وأبا برزة وغيرهما ، قال يحي بن معين : ثقة ، وقال

أنا وأبى [1] عَلَى أبى بَرْزَةَ الأَسْلَمِىّ [2] ، فقال له أ بى : كيفَ كان النبىُّ ﷺ يُصلِّى المكتُوبَةَ ؟ فقالَ : كانَ يُصلِّى الهجيرَ ـ التى تدعُونَها الأولى ـ حين تَدحَضُ الشمس ، ويُصلّى العَصرَ ثمّ يَرجِعُ أحدُنا إلى رَحْلِهِ فى أقصى المدينةِ والشمسُ حَيَّةٌ . ونَسِيتُ ما قال فى المغربِ . وكان يَستَحِبُّ أن يؤَخِّرَ مِنَ العِشاءِ التى تَدعُونَها العَتَمَةَ . وكان يَكرَهُ النومَ قَبلَها ، والحديثَ بعدَها . وكان يَنفَتِلُ من صلاةِ الغَداةِ حينَ يَعرِفُ الرَّجُلُ جَلِيسَهُ . وكان يقرأُ بالستينَ إلى المِائة »

« أبو برزة الأسلمى » اختلف فى اسمه واسم أبيه . والأشهر الأصح نضلة بن عبيد [3] ، أو نضلة بن عبد الله ، ويقال : نضلة بن عائذ ـ بالذال المعجمة ـ مات سنة أربع وستين . وقيل : مات بعد ولاية ابن زياد ، قبل موت معاوية ، سنة ستين . وكانت وفاته بالبصرة

وقد تقدم أن لفظة « كان » تشعر عرفاً بالدوام والتكرار ، كما يقال : كان فلان يكرم الضيوف . وكان فلان يقاتل العدو ، إذا كان ذلك دأبه وعادته

أبو حاتم : صدوق ، قال ابن حنبل : مات سنة تسع وعشرين ومائة

(١) قوله « دخلت أنا وأبى » . أقول : زاد الاسماعيلى « زمن خرج ابن زياد على البصرة » قال الحافظ قلت : وكان ذلك فى سنة أربع وستين ، قال الحافظ : وسلامة والد سيار لم أجد من ترجمه . انتهى

(٢) قوله « أبى برزة » . أقول : بفتح الموحدة وسكون الراء بعدها زاى الأسلمى ، انفرد بهذه الكنية فى الصحابة

(٣) قوله « نضلة » . أقول : بفتح النون وسكون الضاد المعجمة ، وعبيد مصغر عبد . أسلم أبو برزة قديماً ، وحضر فتح مكة ، وقيل إنه قتل ابن خطل ، ونزل البصرة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم غزا خراسان ، ومات بمرو على

والألف واللام فى « المكتوبة » للاستغراق . ولهذا أجاب [1] بذكر الصلوات كلها . لأنه فهم من السائل العموم

وقوله « كان يصلى الهجير » فيه حذف مضاف ، تقديره : كان يصلى صـــلاة الهجير . وقد قدمنا قبل أن « الهجير والهاجرة » شدة الحر وقوته

وإنما قيل لصلاة الظهر « الأولى » لأنها أول صلاة أقامها جبريل للنبى ﷺ . على ما جاء فى حديث إمامة جبريل [2] عليه السلام

وقوله « حين تدحض الشمس » بفتح التاء والحاء [3] . والمراد به ههنا زوالها . واللفظة من حيث الوضع أعم من هذا . وظاهر اللفظ يقتضى وقوع صلاته ﷺ عند الزوال . ولا بد من تأويله [4]

الأشهر ، وقيل إنه رجع البصرة ومات بها ، وقيل مات بمفازة بين سجستان وهراة ، حكى هذا الخلاف الحاكم فى تاريخ نيسابور ، ذكره البرماوى ، وجزم الشارح المحقق أنه مات بالبصرة

(١) قوله « ولهذا أجاب » . أقول : أى أبو برزة ، فان جوابه عن الأوقات كلها دليل فهمه العموم من كلام السائل ، وتقرير السائل له دليل إرادته لذلك

(٢) قوله « كما جاء فى حديث إمامة جبريل » . أقول : هو حديث أخرجه أحمد والنسائى من حديث جابر بن عبد الله ، ونحوه للترمذى من حديث ابن عباس ، وأخرجه ابن إسحق ، وفيه أنه صلى به الظهر حين زالت الشمس ، فكانت أول صلاة أمه فيها ، فانه أمه بياناً للأوقات كلها ، وكان ذلك فى صبح ليلة الأسراء كما فى سياقه عند ابن إسحق

(٣) قوله « بفتح التاء والحاء » . أقول فى القاموس : دحض برجله كمنع فحص بها ، وعن الأمر بحث ، ورجله زلقت ، والشمس زالت ، والحجة دحوضاً بطلت . وبه يظهر لك قول الشارح : واللفظة من حيث الوضع أعم من هذا

(٤) قوله « ولا بد من تأويله » أقول : لأنه قد علم من ضرورية شرعية الأوقات

وقد اختلف أصحاب الشافعى فيما تحصل به فضيلة أول الوقت . فقال بعضهم : إنما تحصل بأن يقع أول الصلاة مع أول الوقت ، بحيث تكون شروط الصلاة متقدمة على دخول الوقت ، وتكون الصلاة واقعة فى أوله . وقد يتمسك هذا القائل بظاهر هذا الحديث . فانه قال « يصلى حين تزول » فظاهره وقوع أول الصلاة فى أول جزء من الوقت عند الزوال . لأن قوله « يصلى » يجب حمله على « يبتدئ الصلاة » فانه لا يمكن إيقاع جميع الصلاة (١) حين تدحض الشمس . ومنهم من قال : تمتد فضيلة أول الوقت إلى نصف وقت الاختيار . فان النصف السابق من الشيء ينطلق عليه أول الوقت بالنسبة إلى المتأخر

ومنهم من قال ـ وهو الأعدل ـ إنه اذا اشتغل بأسباب الصلاة عقيب دخول أول الوقت ، وسعى إلى المسجد ، وانتظر الجماعة ـ وبالجملة لم يشتغل بعد دخول الوقت إلا بما يتعلق بالصلاة ـ فهو مدرك لفضيلة أول الوقت . ويشهد لهذا فعل السلف

أنه لا وقت للظهر إلا من بعد الزوال ، وقد ألم الشارح بالتأويل ، وقال الحافظ ابن حجر : الذى يظهر أن المراد بالحديث التقريب لتحصل الفضيلة لمن يتشاغل عند دخول الوقت بغير أسباب الصلاة

(١) قوله « فانه لا يمكن إيقاع جميع الصلاة » . أقول : لأنه وقت يسير لا يتسع لذلك . هذا وهذا التعجيل لا يخالف الأمر بالإبراد ، لاحتمال أن يكون هذا فى زمن البرد كما يفيده حديث أنس عند البخارى أنه صلى الله عليه وآله وسلم « كان إذا اشتد البرد بكر بالصلاة ، وإذا اشتد الحر أبرد بها » . أو أن هذا قبل الأمر بالإبراد ، وهذا لا يتم ، لأن أبا برزة أخبر بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو بعد شرعية الإبراد قطعاً ، وكونه يخبرهم عن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم قبل شرعية الإبراد بعيد جداً . أو لبيان الجواز ، وهذا الأخير غير قويم لأنه يكفى فى بيانه مرة واحدة ، وحديث أبى برزة دال على التكرار كما أشار اليه الشارح ، فالأحسن أنه أخبر عن غالب أحواله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صلاته فى غير شدة الحر ، إذ زمن الحر فى المدينة أيام يسيرة

والخلف . ولم ينقل عن أحد منهم أنه كان يشدد فى هذا ، حتى يوقع أول تكبيرة فى أول جزء من الوقت

وقوله « والشمس حية » مجاز عن نقاء بياضها [١] ، وعدم مخالطة الصفرة لها . وفيه دليل على ما قدمناه من الحديث السابق من تقديمها

وقوله « وكان يستحب أن يؤخر من العشاء » يدل على استحباب التأخير قليلا ، لما تدل عليه لفظة « من » منَ التبعيض [٢] الذى حقيقته راجعة إلى الوقت أو الفعل المتعلق بالوقت

وقوله « التى تدعونها العتمة » اختيار لتسميتها بالعشاء ، كما فى لفظ الكتاب العزيز [٣] . وقد ورد فى تسميتها بالعتمة ما يقتضى الكراهة [٤] ، وورد أيضاً فى الصحيح

---

(١) قوله « مجاز عن نقاء بياضها » . أقول : قال ابن المنير ـ بتشديد الياء مكسورة ، وهو غير ابن المنير بالتخفيف أحد رواة البخارى ـ : المراد بحيويتها قوة أثرها حرارة ولوناً وشعاعاً وإنارة ، وذلك لا يكون بعد مصير الظل مثل الشيء . انتهى . ومنه يعرف قول الشارح : وفيه دليل على ما قدمناه ، يريد من قوله فى شرح قوله « والشمس نقية » أنه يدل لمن قال أول وقتها ما بين القامتين

(٢) قوله « يدل عليه لفظ « من » من التبعيض » أقول : نقل كلام الشارح الحافظ فى الفتح ثم قال : وتعقب بأنه بعض مطلق لا يدل على قلة ولا كثرة انتهى . قلت : فى شرح الجامى على الكافية ما يشعر بأن دخول من التبعيضية على شيء يدل على أن المذكور بعدها أقل من البعض المقابل له ، فان تم فلا إطلاق

(٣) قوله « كما فى لفظ الكتاب العزيز » . أقول : فى آية النور ﴿ ومن بعد صلاة العشاء ﴾

(٤) قوله « ما يقتضى الكراهة » ، أقول : أخرج مسلم من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ « لا يغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم فانها فى كتاب الله العشاء » وأخرجه غيره ، وزاد الشافعى فى روايته : وكان ابن عمر إذا سمعهم يقولون العتمة

تسميتها بالعتمة (١) . ولعله لبيان الجواز ، أو لعل المكروه أن يغلب عليها اسم « العتمة » بحيث يكون اسم « العشاء » لها مهجوراً ، أو كالمهجور

« وكراهية النوم قبلها » لأنه قد يكون سبباً لنسيانها ، أو لتأخيرها إلى خروج وقتها المختار . « وكراهة الحديث بعدها » إما لأنه قد يؤدى إلى سهر يفضى إلى النوم عن الصبح ، أو إلى إيقاعها فى غير وقتها المستحب . أو لأن الحديث قد يقع فيه من اللغط واللغو ما لا ينبغى ختم اليقظة به ، أو لغير ذلك . والله أعلم

والحديث ههنا (٢) قد يختص بما لا يتعلق بمصلحة الدين (٣) ، أو إصلاح المسلمين

صاح وغضب . وفيه ثلاثة أقوال : الكراهة والجواز المطلق وكونه خلاف الأولى ، ذكره الحافظ فى الفتح ، ورجح الآخر ، وسيأتى فى شرح الحديث السادس

(١) قوله « وورد أيضاً فى الصحيح تسميتها بالعتمة » . أقول : أى كما ورد فيه النهى ورد فيه تسميتها بالعتمة أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة مرفوعاً بلفظ « لو تعلمون ما فى العتمة والفجر » الحديث . ولما تعارض الحديثان احتيج إلى الجمع بينهما ، فأشار المحقق إلى وجهين من الجمع : الأول أن الاطلاق لبيان الجواز ، وأن النهى للتنزيه لا للتحريم . والثانى أنه نهى عن غلبة ذلك الاسم عليها فيجوز إطلاقه نادراً . ويدل للآخر لفظ « لا يغلبنكم » الحديث قيل : معناه لا تطلقوا هذا اللفظ على ما هو عليه متداول بينهم فيغلب مصطلحهم على الاسم الذى شرعه لكم ربكم . وزاد النووى وجهاً وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم خاطب بالعتمة من لا يعرف العشاء لكونه أشهر عندهم من العشاء ، فهو لقصد التعريف لا لقصد التسمية

(٢) قوله « والحديث ههنا » . أقول فى قوله فى الحديث والحديث بعدها ، لأن المراد به مجموع حديث أبى برزة ، على أنه يصح أن يراد على ضرب من التوجيه

(٣) قوله « قد يختص » أقول : أى كراهته « بما لا يتعلق بما هو مصلحة للدين » فانه لا كراهة فى التحدث بعدها ، ثم هذه الكراهة خاصة فى السمر بالأمر المباح ، وأما الحرام فهو حرام فى الأوقات كلها

من الأمور الدنيوية . فقد صح أن النبي ﷺ حدث أصحابه بعد العشاء ، وترجم عليه البخارى « باب السمر بالعلم [١] » . ويستثنى منه أيضاً ما تدعو الحاجة إلى الحديث فيه من الأشغال التى تتعلق بها مصلحة الإنسان

وقوله « وكان ينفتل الخ » دليل على التغليس بصلاة الفجر ، فان ابتداء معرفة الإنسان لجليسه يكون مع بقاء الغبش

وقوله « وكان يقرأ بالستين إلى المائة » أى بالستين من الآيات إلى المائة منها . وفى ذلك مبالغة فى التقدم فى أول الوقت ، لا سيما مع ترتيل قراءة رسول الله ﷺ [٢]

٤٨ — الحديث الخامس : عن علىّ رضى الله عنه أن النبىَّ ﷺ قال يومَ الخندَق « مَلأَ اللهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهمْ ناراً ، كما شَغَلُونا عنِ الصلاةِ الوُسْطَى [٣] حتى غابَتِ الشمسُ »

---

(١) قوله « وترجم البخارى : باب السمر بالعلم » أقول : ذكره فى كتاب العلم وترجم فى الأوقات — وهو أمسّ بما نحن فيه — بقوله « باب السمر فى الفقه والخير » ، وترجم فيها « بباب السمر مع الأهل والضيف » ولعله مراد الشارح المحقق بقوله : ويستثنى منه أيضاً ما تدعو الحاجة إلى الحديث فيه

(٢) قوله « مع ترتيل قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : فقد ثبت فى الصحيح أنها كانت قراءته مداً يقف عند رأس كل آية ، ومع ذلك كان يطيل الركوع والسجود والاعتدال على حسب ما يقتضيه طول قيامه ، ولذا ورد أنها كانت صلاته على سواء ، وفيه دلالة واضحة على التغليس بصلاة الفجر

(٣) (الحديث الخامس) قال « كما شغلونا عن الصلاة الوسطى » . أقول : قال القاضى عياض : ظاهره أنه نسيها لشغله بالعدو . قلت : وتعقب بأنه يبعد أن يقع ذلك — أى النسيان — من الجميع . قال القاضى : أو يكون أخرها بذلك قصداً وأن صلاة الخوف ناسخة لهذا . قال الحافظ : هذا أقرب ، لا سيما وقد وقع عند أحمد

وفى لفظ لمسلم « شَغَلُونا عن الصلاةِ الوُسْطَى ـ صلاةِ العَصْرِ ـ ثمَّ صَلاَّها بَيْنَ المغرِبِ والعشاءِ »

وله عن عبدِ الله بن مَسعود قال « حَبَسَ المُشرِكُونَ رسولَ اللهِ ﷺ عن صلاةِ العصرِ حتى احْمَرَّتِ الشمسُ أوِ اصْفَرَّتْ ، فقال رسولُ الله ﷺ : شَغَلُونا عن الصلاةِ الوُسْطَى ـ صلاةِ العصرِ ـ مَلأَ اللهُ أَجْوَافَهُمْ ناراً ، أَوْ حَشا اللهُ أَجْوافَهُمْ وقُبُورَهُمْ ناراً »

والنسائى من حديث أبى سعيد أن ذلك كان قبل أن ينزل الله فى صلاة الخوف ﴿ فرجالا أو ركباناً ﴾ . ثم قال القاضى : وفى الموطأ أنه نسى ذكرها بالتحرز عن العدو والشغل به ، وظاهره أن صلاة الخوف لم تكن شرعت بعد ، وإنما أمر بها وشرعت فى غزوة ذات الرقاع . وذهب مكحول والشاميون إلى تأخير صلاة الخوف ـ إذا لم يتمكن من أدائها معه ـ إلى وقت الأمن على ظاهر هذا الحديث ، والجمهور على خلافه ، وأنها تصلى الخوف حسبما يمكن ولا تؤخر . انتهى . وفيه دليل على أن التى شغلوا عنها هى العصر لا غير ، وبه جزم ابن العربى ، ولكنه وقع فى الموطأ أن الذى فاتهم الظهر والعصر ، وفى حديث أبى سعيد الذى سلفت الإشارة اليه زاد اليهما المغرب وأنهم صلوها بعد هوىّ من الليل ، وعند الترمذى والنسائى من حديث ابن مسعود الثلاث وضم اليهن العشاء فقال : شغلوه صلى الله عليه وآله وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق . وجمع بين هذه الروايات بأن الخندق كانت وقعته أياماً ، فكان ذلك فى أوقات مختلفة فى تلك الأيام . وقرب هذا الجمع الحافظ ابن حجر بأنه ليس فى رواية أبى سعيد وابن مسعود تعرض لقصة عمر ، بل فيهما أن قضاءه لتلك الصلوات بعد خروج وقت المغرب ، ورواية فوات العصر وحدها فيها أن قضاءها كان عقيب غروب الشمس (١) حتى احمرت الشمس أو اصفرت . أقول :

---

(١) بياض بالأصل

فيه بحثان ، أحدهما : أن العلماء اختلفوا فى تعيين الصلاة الوسطى ، فذهب أبو حنيفة وأحمد [1] إلى أنها العصر ، ودليلهما هذا الحديث مع غيره [2] وهو قوى فى المقصود [3] ، وهذا المذهب هو الصحيح فى المسألة ، وميل مالك والشافعى إلى اختيار صلاة الصبح [4] . والذين اختاروا ذلك اختلفوا فى طريق الجواب عن هذا

شك من الراوى . وفى حديث على « حتى غابت الشمس » والجمع بينهما أن وقت الذكر للصلاة كان فى أى الوقتين ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان بعد غيبوبة الشمس فقال ذلك مرتين عند ذكر فواتها وعند أدائها تأسفاً على فوات وقتها

(١) قوله « فذهب أحمد وأبو حنيفة » . أقول : قال القاضى عياض وهو مذهب على بن طالب . قلت : وعدة من الصحابة وأمة من التابعين وادعى فيها الاجماع

(٢) قوله « مع غيره » . أقول : منها ما أخرجه البزار بسند صحيح عن حذيفة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم . . وذكر مثل حديث على رضى الله عنه . ومنها ما أخرجه ابن مندة عن ابن [1] مرفوعاً وفيه صلاة الوسطى فى جماعة وهى العصر . وما أخرجه أحمد وابن جرير والطبرانى من حديث سمرة وفيه أنه سمى لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة الوسطى صلاة العصر . ومنها ما أخرجه ابن أبى شيبة وأحمد وغيرهما عن سمرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لهم « صلاة الوسطى صلاة العصر » وما أخرجه الطبرانى عنه أيضاً بمثله . وما أخرجه ابن جرير والبيهقى من حديث أبى هريرة مرفوعاً « الصلاة الوسطى صلاة العصر » وفى الباب عدة أحاديث مرفوعة وموقوفة فى كونها صلاة العصر

(٣) قوله « وهو قوى » . أقول : أى هذا الحديث وحده قوى فى افادة ذلك لأنه نص فى المقصود

(٤) قوله « إلى اختيار الصبح » أقول : لم يشر إلى شىء من أدلة هؤلاء غير حديث عائشة وحفصة ، ولهم أحاديث مرفوعة عن عدة من الصحابة على وابن عمر وابن

---

(١) كذا ، ولعله ابن عباس

الحديث . فمنهم من سلك فيه مسلك المعارضة [١] . وعورض بالحديث الذى رواه مالك من حديث أبى يونس [٢] مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال « أمرتنى عائشة أن أكتب لها مصحفاً ، ثم قالت : إذا بلغت هذه الآية فآذنى ﴿ ٢ : ٢٣٨ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ فلما بلغتها آذنتها . فأملت على : حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، صلاة العصر ، وقوموا لله قانتين . ثم قالت : سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وروى مالك أيضاً [٣] عن زيد بن أسلم عن عمرو بن رافع

عباس وجابر بن عبد الله وأبى أمامة من التابعين ، ولم يسق فى الدر المنثور رواية فى ذلك مرفوعة مع توسعه فى النقل

(١) قوله « مسلك المعارضة » . أقول : عد الشارح المحقق خمسة مسالك سلكها من اختار أن الصلاة الوسطى الصبح سنمر بها مسلكا مسلكا : فالأول المعارضة لحديث العمدة بحديث عائشة ، وكأنهم يريدون إذا تعارضا رجع إلى الترجيح وإلا اطرحا ، وليس فيما ساقه عنهم الشارح مرجح لحديث عائشة على حديث على ، وكأنهم يرجحونه بالمسالك الآتية وإن كانت عبارة الشارح لا تساعد عليه

(٢) قوله « الذى رواه مالك » . أقول : وأخرج أحمد وعبد بن حميد ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن جرير وابن أبى داود [١] وابن الأنبارى فى المصاحف والبيهقى فى سننه

(٣) قوله « وروى مالك أيضاً » أقول وأخرجه أبو عبيد وعبد بن حميد وأبو يعلى وابن جرير وابن الأنبارى فى المصاحف والبيهقى فى السنن ، وتمامه : قالت « أشهد أنى سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وكان يحسن من الشارح ذكره لئلا يظن أنه موقوف ، ولعله اكتفى بأمرها بكتبه فى المصحف ولا يكتب فيه إلا القرآن ، وقد عارض رواية حفصة ما أخرجه ابن الأنبارى من طريق سليمان بن إبراهيم عن

---

(١) ابن أبى داود هو أبو بكر عبد الله بن أبى داود سليمان بن الأشعث ، والده صاحب السنن ، وكان كبار المحدثين يقدمونه على أبيه فى الحفظ والاتقان . له كتاب المصاحف وغيره . مات سنة ٣١٦

قال « كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المؤمنين ، فقالت : إذا بلغت هذه الآية فآذنى ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ فلما بلغتها آذنتها . فأملت على : حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، وصلاة العصر ، وقوموا لله قانتين »

ووجه الاحتجاج منه أنه عطف « صلاة العصر » على « الصلاة الوسطى » والمعطوف والمعطوف عليه متغايران (١) . ويقع الكلام فى هذا من وجهين (٢) :

أحدهما : أنه يتعلق بمسألة أصولية ، وهو أن ما روى من القرآن بطريق الآحاد - إذا لم يثبت كونه قرآناً (٣) - فهل يتنزل منزلة الأخبار فى العمل به ؟ فيه خلاف بين

الحسن وابن سيرين وابن شهاب الزهرى وفيه قصة ، وفيه أنها قالت حفصة « اكتبوا الصلاة الوسطى وهى صلاة العصر » وإذا عرفت تعارض الروايات عن أمى المؤمنين فلا بد من أحد مسلكين : إما ترجيح رواية الصحيحين على كل معارض ، أو حمل رواية العطف عليها على العطف التفسيرى ، وأن قولها وصلاة العصر تفسير للوسطى ، وبه يجتمع شمل الروايات . والتفسيرى وإن كان قليلا لكن ترجحه رواية على رضى الله عنه ، ولأن الجمع أولى من اطراح الروايات

(١) قوله « والمعطوف والمعطوف عليه متغايران » . أقول : يقال قد عارض رواية العطف فى حديث عائشة ما أخرجه ابن جرير عن عروة قال : كان فى مصحف عائشة « حافظوا على الصلوات وصلاة الوسطى وهى العصر » ، ومثله أخرج ابن أبى داود من حديث أبى قبيصة بن ذؤيب ، ومثله أخرج سعيد بن منصور وأبو عبيد عن زيادة ابن أبى مريم وفيه أن عائشة أمرت أن يكتب لها المصحف ، وأمرت أن يكتب فيه صلاة الوسطى صلاة العصر ، هذا ما عارض رواية عائشة

(٢) قوله « وهذا يقع الكلام فيه من وجهين » أى يقع الكلام فى بيان الاستدلال به ودفعه فى الوجه الأول وتقرير صحة الاستدلال به وفى غضونه بيان كيفية الاستدلال . والوجه الثانى فى تأويل الاستدلال على فرض تنزيله منزلة الاخبار فى العمل به

(٣) قوله « إذا لم يثبت كونه قرآناً » . أقول : يشير إلى أن فى شرطية تواتر

الأصوليين . والمنقول عن أبي حنيفة أنه يتنزل منزلة الأخبار فى العمل به . ولهذا أوجب التتابع فى صوم الكفارة ، للقراءة الشاذة « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » والذى اختاره غيره خلاف ذلك ، وقالوا : لا سبيل إلى إثبات كونه قرآناً بطريق الآحاد ، ولا إلى إثبات كونه خبراً ، لأنه لم يرو على أنه خبر (١)

الثانى (٢) : احتمال اللفظ للتأويل ، وأن يكون ذلك كالعطف فى قول الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام ، وليث الكتيبة فى المزدحم

أفراد الآيات خلافاً ، فالجمهور على أنه لا بد من التواتر ولا تواتر هنا لهذه القراءة فلا يثبت كونه قرآناً ، وقد أبان المحقق المقبلى - فى حواشيه على مختصر ابن الحاجب فى الأصول وفى غيره من أبحاثه - بطلان هذا الذى قاله الجماهير وأن بالأحاديث يثبت القرآن ، واستدل بما يقوى به مدعاه عند الناظر ، فبقى هل تكون خبراً آحادياً ؟ فيه خلاف كما أشار اليه

(١) قوله « لأنه لم يرو على أنه خبر » . أقول : مثل هذا فى مختصر المنتهى ، وشرحه للعضد . أى بل رواه الراوى على أنه قرآن ، قال ابن الحاجب : والخبر المقطوع بخطابه لا يعمل به ، قال العضد : إذا نقل قرآناً وليس بقرآن فارتفعت الثقة به أى بالمنقول . قال عليه السعد : فيه بحث ، لأن غايته أن يكون كونه قرآناً خطأ ، وهو لا يوجب أن يكون كونه خبراً خطأ ، لجواز أن يكون خبراً لم ينقل خبراً ، ولا نسلم أن هذا يوجب القطع بخطئه انتهى . فعلى التقدير الأول أنها قرآن عند المحققين ، وعلى الثانى أنها خبر ، فالعمل به متعين ، فلا بد من النظر فى توجيه ما يجمع بين هذه القراءة وبين حديث على رضى الله عنه . هذا وقول العضد كابن الحاجب « فارتفعت الثقه به » مشكل ، فانها قراءة ابن مسعود ولغيره من الصحابة عدة قراءات انفردوا بها فيكونون غير ثقات

(٢) قوله « الثانى » . أقول : أى من وجهى الكلام فى هذه القراءة المروية عن أمى المؤمنين ، وهو أنه على صحة كونها قرآناً أو خبراً فهى محتملة للتأويل بأن العطف لا يقتضى المغايرة ، بل يجوز أنه عطف الشىء على نفسه من باب التفسير له ،

فقد وجد العطف ههنا مع اتحاد الشخص . وعطف الصفات بعضها على بعض موجود فى كلام العرب

وربما سلك بعض من رجح [1] أن الصلاة الوسطى صلاة الصبح طريقة أخرى ، وهو ما تقتضيه قرينة قوله تعالى ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ من كونها « الصبح » الذى فيه القنوت . وهذا ضعيف من وجهين :

وذلك واقع فى اللغة كما فى عطف ابن الهمام « وليث الكتيبة » على « الملك القرم[1] » ، فوصف الصلاة بأنها وسطى وأنها صلاة العصر ، وحينئذ فيوافق حديث الصحيحين عن على رضى الله عنه وغيره من الأدلة التى سقناها ، ولا يقال هذا العطف خلاف الظاهر لأنا نقول : الجمع بين القراءة المروية والحديث الصحيح صيره ظاهراً . ثم لا يخفى أنه لو سلم لهم أن العطف يقتضى التغاير وأن الوسطى غير العصر فمن أين أنها الفجر ؟ لم لا تكون الظهر ؟ فقد أخرج عبد بن حميد من حديث مكحول أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة الوسطى [فقال] هى التى تأتيك بعد صلاة الفجر . و [أخرجه] أحمد وابن منيع والنسائى وابن جرير والشاشى والضياء وفيه : ان زيد بن ثابت قال : هى الظهر . ومثله عن أسامة بن زيد ، وروى عن زيد ابن ثابت من طرق كثيرة ، ومثله عن عائشة أخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر ، وأخرجه ابن المنذر عن على بن أبى طالب وابن جرير عن أبى سعيد

(١) قوله « وربما سلك بعض من رجح » أقول : هذا ترجيح الاستدلال على أن الوسطى هى الفجر بما ذكر على الدليل الأول ، وكأن السالك لهذه الطريق رأى عدم تمام الدليل الأول بما ذكر فعدل إلى هذا وهو أن قوله تعالى ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ يدل على أنه أريد بالوسطى ذات القنوت وهو الدعاء المعروف الذى تختص به صلاة الفجر . وأخرج مالك فى الموطأ بلاغاً عن على وابن عباس أنهما كانا يقولان

---

(١) أى فى بيت امرئ القيس :

على الملك القرم وابن الهما م وليث الكتيبة فى المحتضر

أحدهما : أن « القنوت » لفظ مشترك يطلق على القيام [1] ، وعلى السكوت ، وعلى الدعاء ، وعلى كثرة العبادة . فلا يتعين حمله على القنوت الذى فى صلاة الصبح [2]

« الوسطى هى صلاة الصبح » ، وأخرجه عنهما البيهقى فى سننه ، وأخرج عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى المصنف وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وغيرهم عن أبى رجاء العطاردى قال : صليت خلف ابن عباس الفجر فقنت فيها ورفع يديه ثم قال : هذه الصلاة الوسطى التى أمرنا الله تعالى أن نقوم فيها قانتين . ومثله عن ابن عمر وعن جابر وعن أبى أمامة

(١) قوله « أحدهما أن القنوت لفظ مشترك يطلق على القيام » . أقول : ومنه فى القرآن ﴿ وله من فى السموات والأرض كل له قانتون ـ أم من هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً ـ وصدقت بكلمات ربها وكتابه [1] وكانت من القانتين ﴾ وفى الحديث « أفضل الصلاة طول القنوت » ، وفسر بالقيام

(٢) قوله « فلا يتعين حمله على القنوت الذى فى صلاة الفجر » . أقول : لأنه حمل للمشترك على أحد معانيه بلا دليل ، فيكون تحكما . والمراد بالقنوت فى صلاة الفجر هو الدعاء بعد الركوع من آخر ركعة ، على أنه لا يختص بالفجر ، بل قد روى البخارى من حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقنت فى الفجر والمغرب ، ورواه مسلم عن البراء ، وقد ورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قنت فى الصلوات الخمس : فأخرج ابن أبى شيبة ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى والدارقطنى والبيهقى عن البراء بن عازب : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلى صلاة مكتوبة إلا قنت فيها . وأخرج البخارى ومسلم وغيرهما عن أبى سلمة أنه سمع أبا هريرة يقول : والله لا قرس لكم [2] صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقنت فى الركعة الأخرى من صلاة الظهر وصلاة المغرب وصلاة العشاء وصلاة الصبح وغيره ، على أن المراد بالقنوت فى الآيات المذكورة

---

(١) هى قراءة . والمشهورة ﴿ وكتبه ﴾

(٢) كذا . ولعله لأقربن لكم صلاة الخ

الثانى : أنه قد يعطف حكم على حكم ، وإن لم يجتمعا معاً فى محل واحد [1] مختصين به ، فالقرينة ضعيفة

وربما سلكوا طريقاً أخرى [2] ، وهو إيراد الأحاديث التى تدل على تأكيد أمر صلاة الفجر ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم «لو يعلمون ما فى العَتَمة والصبح

قد عينته الروايات الصحيحة ، وقد أخرج وكيع وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن خزيمة والطحاوى وابن المنذر وابن أبى حاتم والطبرانى والبيهقى عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة ، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه فى الصلاة ، حتى نزلت ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . ومثله عن ابن عباس وابن مسعود . فقد تعين المراد فلا يحمل على غيره

(١) قوله «وإن لم يجتمعا معاً فى موضع واحد» . أقول : على تسليم أنه أريد بالقنوت الدعاء فمن أين أنه أريد به فى الفجر ؟ فانه عطف حكم – وهو هنا القيام لله قانتين – على حكم وهو المحافظة على الصلاة الوسطى لا يلزم على أن يتحد موضعهما ، فقرينة العطف قرينة ضعيفة . على أن لك أن تقول : وقوموا الخ معطوف على حافظوا على الصلوات ، فانه أحد وجهى العطف اللاحق على سابقته ، إما أن يعطف على الأول لأصالته أو على الثانى لقربه ، فان سلمنا ما ادعوه من أن القنوت هذا الدعاء واتحاد موضع المتعاطفين لزم أنه أمر بالقنوت فى كل صلاة ، فلا يتم لهم الدليل ، وما دعواهم بعطفه على القريب بأولى من دعوى عطفه على البعيد

(٢) قوله «وربما سلكوا فيه» . أقول : أى فى الدليل على أن الوسطى هى الفجر «طريقاً» من الاستدلال غير ما سلف كأنهم أرادوا غير ما سلف من الأحاديث الدالة على تأكيد شأن أمر صلاة الفجر ، كحديث الشيخين وغيرهما عن أبى هريرة مرفوعاً «لو يعلمون ما فيهما» أى فى العتمة والصبح . قلت ولا يخفى أنه يدل على مساواة العشاء للفجر ولا يتم به الاستدلال

لأتوهما ولو حبواً ، ولكونهم كانوا يعلمون [1] نفاق المنافقين بتأخرهم عن صلاة العشاء والصبح . وهذا معارض بالتأكيدات الواردة فى « صلاة العصر » كقوله ﷺ « من صلى البردين دخل الجنة [2] » وكقوله « فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها [3] » وقد حمل قوله عز وجل ﴿ ٥٠ : ٣٩ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ﴾ على صلاة الصبح والعصر . بل نزيد فنقول : قد ثبت من التشديد فى ترك صلاة العصر ما لا نعلمه ورد فى صلاة الصبح . وهو قوله ﷺ « من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله »

---

(١) « ولكونهم كانوا يعلمون » . أقول : أى الصحابة ، كما أخرج البزار والطبرانى وابن خزيمة فى صحيحه عن ابن عمر : كنا إذا فقدنا الرجل فى العشاء والفجر أسأنا به الظن . وقوله « كنا » ظاهر فى جماعة من الصحابة ، ولا يخفى أن فى الاستدلال بهذا ما فى الماضى

(٢) قوله « من صلى البردين » . أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث أبى موسى ، والبردين [1] الفجر والعصر ، لأنهما يوقعان فى طرفى النهار ، ولا يخفى أن الاستدلال به على التأكيد فى صلاة العصر على صلاة الفجر لا يتم كما عرفت

(٣) قوله « وكقوله وإن استطعتم الخ » أقول : هو حديث أخرجه البخارى وغيره ، وهو ظاهر فى مساواة صلاة الفجر لصلاة العصر ، فلا يتم ما أراده المحقق من أنه قد عارض تأكيدات صلاة الفجر التأكيدات فى صلاة العصر ، إلا أن يريد أنها قد ساوتها فى ذلك فحسن ، لكنه خلاف ما يدور حوله من إقامة الدليل على أرجحية كون الوسطى صلاة العصر ، إلا أن يقال يريد أنها تكافأت أدلة التأكيدات فيهما وزادت صلاة العصر بالنص على تعينها الثابت من حديث على رضى الله عنه ، ولما يأتى فى قوله « ونزيد » أى ونزيد أدلة على تميز صلاة العصر بالفضيلة على صلاة الفجر ، والزيادة فى الفضيلة ترجح أنها الصلاة الوسطى ، وإن تساويا فى التأكيدات الماضية فقد زادت صلاة العصر بما أخرجه أحمد والبخارى والنسائى من حديث

---

(١) ساقها على الحكاية

وربما سلك من رجّح الصبح طريق المعنى ، وهو أن تخصيص الصلاة الوسطى بالأمر بالمحافظة لأجل المشقة فى ذلك . وأشق الصلوات صلاة الصبح لأنها تأتى فى حال النوم والغفلة . وقد قيل : إن ألذّ النوم إغفاءة الفجر . فناسب أن تكون هى المحثوث على المحافظة عليها . وهذا قد يعارض فى صلاة العصر بمشقة أخرى ، وهى أنها وقت اشتغال الناس بالمعاش والتكسب ، ولو لم يعارض بذلك لكان المعنى الذى ذكره فى صلاة الصبح ساقط الاعتبار ، مع النص على أنها العصر . وللفضائل والمصالح مراتب لا يحيط بها البشر . فالواجب اتباع النص فيها

بريدة « من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله » ولم يرد مثل ذلك فى صلاة الفجر كما قال الشارح ، إلا أن يقال ما أريد بترك العصر فى الحديث هل تركها عمداً ؟ فلا فرق بينها وبين غيرها ، وبه استدل الحنابلة فى أن تارك الصلاة عمداً يكفر فى كل صلاة ؛ واستدل به الخوارج القائلون بتكفير أهل المعاصى ، وعلى التقديرين لا يتم ما أراده الشارح ، وكأنه استدل به بناء على ما تأول به الجمهور ، وقد افترقوا فى تأويله : فمنهم من أول الترك بأنه أريد من تركها جاحداً لوجوبها أو معترفاً لكن مستهزئاً بمن أقامها . وتعقب بأن الذى فهمه الصحابى إنما هو التفريط ، وفهمه أولى من فهم غيره ، ذكره الحافظ ابن حجر . قلت : أحسن من هذا التعقيب بأن يقال : من ترك أى صلاة كذلك حبط عمله ، فلا خصوصية للعصر ، وقيل : من تركها متكاسلا ، إلا أنه خرج الوعيد مخرج الزجر الشديد ، وظاهره غير مراد . ونقل الحافظ ابن حجر أقوالا مدخولة وقال : وأقرب التأويلات قول من قال إن ذلك خرج مخرج الزجر الشديد ، وظاهره غير مراد . ونقل الحافظ ابن حجر (1) أقول فرجح كون الوسطى الصبح بالمشقة التى فيها إذ هى فى حالة لذة النوم ، وفيه شيئان : الأول أنه قد سبق أن فضيلة العمل لا تلازم المشقة ، فان كلمة الشهادة أفضل الأعمال وهى أخف الأقوال . الثانى أن لفظ النوم يختص بتأويل وقت الفجر ، والكلام أنها الوسطى عند القائل ولو أوقعت فى أثنائه ، فالحق ما أشار اليه الشارح بأنه لا اعتبار بما ذكر مع النص

---

(١) بياض بالأصل

وربما سلك المخالف لهذا المذهب مسلك النظر فى كونها « وسطى » من حيث العدد [١] . وهذا عليه أمران . أحدهما : أن « الوسطى » لا يتعين أن تكون من حيث الفضل [٢] ، كما يشير إليه قوله تعالى ﴿ ٢ : ١٤٣ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ﴾

---

(١) قوله « فى كونها وسطى من حيث العدد » . أقول : قال القاضى عياض إن نظرنا إلى العدد أدى إلى مذهب قبيصة بن ذؤيب أنها المغرب ، لأن أكثر أعداد الصلوات أربع وأقلها اثنتان وأوسطها ثلاث ، وإن راعينا الأوسط من الأزمان كان الأبين أن الصحيح أحد القولين إما الصبح وإما العصر ، لأنا إن قلنا : ما بين الفجر إلى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ، كانت هى الوسطى ، لأن الظهر والعصر من النهار والمغرب والعشاء من الليل مطلقاً وبقى وقت الصبح مشتركا ، فهى وسط بين الوقتين ، وعلى القول بأن ذلك الوقت من النهار يكون الأظهر أن الوسطى هى العصر لأن الفجر والظهر سابقان العصر ، والمغرب والعشاء متأخران عن العصر ، فهى إذاً وسطى بينهما ، وقد أشار الشارح إلى رد اعتبارها نظراً إلى العدد

(٢) قوله « بل من حيث الفضل » . أقول : فان الوسط جاء بمعنى الفضل كما فى الآية ، فقوله كما يشير إليه أى إلى ثبوت هذا المعنى فى نفسه لا إلى أن المراد من الآية ما هنا ، إلا أن يقال لا يعرف كونها فضلى حتى يعرف أنها الوسطى وهو دور ، قال السهيلى : الوسط من أوصاف المدح ، والتفضيل فى موضعين فى النسب والشهادة ، أما النسب فلأن أوسط القبيلة أعرفها وأولاها با [١] وأبعدها عن الأطراف ، وكان الوسط من هذا مدحاً ، وأما الشهادة فنحو قوله سبحانه ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ﴾ وكان هذا مدحاً فى الشهادة لأن غاية العدالة فى الشاهد أن يكون وسطاً لا يميل مع أحد بل يصمم على الحق . وظن كثير من الناس أن معنى الأوسط الأفضل على الإطلاق وقالوا : معنى الصلاة الوسطى الفضلى ، وليس كذلك ، بل هو فى جميع الأوصاف لا مدح ولا ذم كما يقتضيه لفظ التوسط . ثم قال : وإذا ثبت هذا فلا يجوز أن يقال فى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو أوسط الناس أى أفضلهم ،

---

(١) بياض بالأصل

أى عدلا . الثانى : أنه إذا كان من حيث العدد ، فلا بد من أن يتعين ابتداء فى العدد يقع بسببه معرفة الوسط . وهذا يقع فيه التعارض . فمن يذهب إلى أنها « الصبح » يقول : سبقها المغرب والعشاء ليلا ، وبعدها الظهر والعصر نهاراً ، فكانت هى الوسطى . ومن يقول « هى المغرب [1] » يقول : سبق الظهر والعصر وتأخر العشاء والصبح ، فكانت المغرب هى وسطى . ويترجح هذا بأن صلاة الظهر قد سميت الأولى

وعلى كل حال فأقوى ما ذكرناه حديث العطف الذى صدرنا به ، ومع ذلك فدلالته قاصرة عن هذا النص الذى استدل به على أنها « العصر » ، والاعتقاد المستفاد من هذا الحديث أقوى من الاعتقاد المستفاد من حديث العطف ، والواجب على الناظر المحقق أن يزن الظنون ، ويعمل بالأرجح منها

البحث الثانى قوله « ثم صلاها بين المغرب والعشاء » يحتمل أمرين [2].

أحدهما : أن يكون التقدير فصلاها بين وقت المغرب ووقت العشاء

والثانى أن يكون التقدير فصلاها بين صلاة المغرب وصلاة العشاء . وعلى هذا

ولا يوصف بأنه وسط فى العلم ولا فى الجود ولا فى غير ذلك . انتهى

(١) قوله « ومن يقول هى المغرب » . أقول : قد ذهب إلى أن الوسطى هى المغرب قبيصة بن ذؤيب كما أشار اليه الشارح ، أخرجه عنه ابن جرير قال : الصلاة الوسطى صلاة المغرب ، ألا ترى إلى أنها ليست بأقلها ولا أكثرها ولا تقصر فى السفر ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يؤخرها عن وقتها ولم يعجلها . وأخرج مثله ابن أبى حاتم فى سنة حسنة عن ابن عباس . واعلم أنها قد بلغت الأقوال فيها أربعة عشر قولا سردها القسطلانى فى المواهب بادلتها ، وفى القاموس سرد فيها ثمانية عشر قولا

(٢) « يحتمل أمرين » . أقول : دار الاحتمال على احتمال لفظ المغرب والعشاء هل يراد بهما الوقت أو الصلاتان لإطلاقهما على كل منهما

التقدير يكون الحديث دالا على أن ترتيب الفوائت [1] غير واجب . لأنه يكون صلاها ـ أعنى العصر الفائتة ـ بعد صلاة المغرب الحاضرة . وذلك لا يراه من يوجب الترتيب ، إلا أن هذا الاستدلال يتوقف على دليل يرجح هذا التقدير ، أعنى قولنا بين صلاة المغرب وصلاة العشاء على التقدير الأول ـ أعنى قولنا : بين وقت المغرب ووقت العشاء ـ فإن وجد دليل على هذا الترجيح تم الاستدلال ، وإلا وقع الاحتمال . وفى هذا الترجيح [2] الذى أشرنا إليه مجال للنظر على حسب قواعد علم العربية والبيان [3]. وقد ورد التصريح بما يقتضى الترجيح للتقدير الأول ، وهو أن النبى ﷺ بدأ بالعصر وصلى بعدها المغرب ، وهو حديث صحيح [4] . فلا يلتفت إلى غيره من الاحتمالات والترجيحات . والله أعلم

---

(١) قوله « على أن ترتيب الفوائت » . أقول : أى تقديمها على فريضة الوقت الذى يؤدى الفائتة فيه ، وأما الفوائت نفسها فلا دلالة على الترتيب بينها ولا على عدمه من هذا الحديث وعبارة الشارح

(٢) قوله « وفى هذا الترجيح » . أقول : الصواب التقدير كما لا يخفى

(٣) قوله « مجال للنظر على حسب قواعد علم العربية والبيان » . أقول : وهو أن هذا التقدير يتم على تقدير المضاف ، وتقديره لا يصلح فى كل مقام ، بل فى مقام يقوم عليه الدليل ، وهنا لا دليل يرجحه ، وقد يردد اللفظ بين التقدير وعدمه ، على أن تقدير الوقت يرد عليه أنه لا بينة متحققة بين وقتى المغرب والعشاء بل آخر جزء من وقت المغرب أول جزء من وقت العشاء ، فليس بينهما وقت يشار اليه يتحقق فيه إيقاع الفائتة ، وإن جعلت إضافة « بين » بيانية أى بين هو وقت المغرب والعشاء فليس وقتاً للفريضتين بل لأحدهما وهو المغرب ، فيتعين الوجه الآخر وهو تقدير صلاة المغرب

(٤) قوله « وهو حديث صحيح » . أقول : هو حديث جابر بن عبد الله فى صحيح البخارى بلفظ « فنزل النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلى بطحان وأنا معه ، فتوضأ ثم صلى العصر بعد ما غربت الشمس ، ثم صلى بعدها المغرب »

وحديث ابن مسعود الآتى عقيب هذا الحديث [١] يدل على أن الصلاة الوسطى صلاة العصر أيضاً ، كما فى الحديث

وقوله فيه « حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس ، أو اصفرت [٢] » وقت الاصفرار وقت الكراهة . ويكون وقت الاختيار خارجاً . ولا تؤخر الصلاة عن وقت الاختيار ، فقد ورد أن ذلك كان قبل نزول قوله تعالى ﴿ ٢ : ٢٣٩ فإن خفتم فرجالا أو ركباناً ﴾ والمراد بذلك أنه لو كانت الآية نزلت لأقيمت الصلاة فى حالة الخوف على ما اقتضته الآية

وقوله « حتى اصفرت الشمس » قد يتوهم منه مخالفة لما فى الحديث الأول ، من صلاتها بين المغرب والعشاء . وليس كذلك ، بل الحبس انتهى إلى الوقت ، ولم تقع الصلاة إلا بعد المغرب ، كما فى الحديث الأول . وقد يكون ذلك الاشتغال بأسباب الصلاة أو غيرها [٣] ، فما فعله رسول الله ﷺ مقتض لجواز التأخير إلى ما بعد الغروب

وفى الحديث دليل على جواز الدعاء على الكفار بمثل هذا . ولعل قائلا يقول : فيه متمسك لعدم رواية الحديث بالمعنى . فان ابن مسعود تردد بين قوله « ملأ الله » أو « حشا الله » ، ولم يقتصر على أحد اللفظين ، مع تقاربهما فى المعنى [٤]

---

(١) قوله « عقيب هذا الحديث » . أقول : أى الآتى تفسير بعض الألفاظ منه عقيب هذا ، وإلا فقد تقدم سرد لفظه

(٢) قوله « حتى اصفرت » . أقول تقدم الكلام عليه

(٣) قوله « أو غيرها » . أقول أى غير أسباب الصلاة ، وفيه تأمل ، لأن رواية جابر صريحة أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يشتغل إلا بالوضوء ، والنزول إلى بطحان من جملة الاشتغال بأسبابها ، وهو الموافق لحديث « فوقتها حين يذكرها »

(٤) قوله « مع تقاربهما فى المعنى » . أقول كان الأولى « مع اتحادهما فى المعنى » ليتم الجواب بأن من شرط الرواية بالمعنى ترادف اللفظين

وجوابه : أن بينهما تفاوتاً . فإن قوله « حشا الله » يقتضى من التراكم وكثرة أجزاء المحشو ما لا يقتضيه « ملأ » . وقد قيل : إن شرط الرواية بالمعنى (١) أن يكون اللفظان مترادفين ، لا ينقص أحدهما عن الآخر . على أنه وإن جوزنا الرواية بالمعنى ، فلا شك أن رواية اللفظ أولى . فقد يكون ابن مسعود تحرى لطلب الأفضل

*

٤٩ — الحديث السادس : عن عبد الله بنِ عباس رضى الله عنهما قال « أَعْتَمَ النبيُّ ﷺ بِالْعِشاءِ ، فَخَرَجَ عُمَرُ فقال : الصَّلاةَ يا رسولَ الله ، رَقَدَ النِّساءُ وَالصِّبْيانُ . فَخَرَجَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ يقول : لَوْلا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِى - أَوْ عَلَى النَّاسِ - لَأَمَرْتُهُمْ بِهٰذِهِ الصَّلاةِ هٰذِهِ السَّاعَةَ (٢) »

« عبد الله بن عباس » ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو العباس ، ربانى هذه الأمة ، ابن عم رسول الله ﷺ . أحد أكابر الصحابة وعلمائهم . كان يقال له « البحر » لسعة علمه . مات بالطائف سنة ثمان وستين فى أيام ابن الزبير . وولد قبل الهجرة بثلاث سنين (٣) فى قول الواقدى . وفى الحديث مباحث :

---

(١) قوله « وقــد قيل : إن شرط الرواية بالمعنى » . أقول : كأنه قد قيل بأنه لا يشترط ذلك بل إذا كان أكثر المعنى قد أفيد وإن لم يترادف اللفظـان جازت الرواية ، فان كان كذلك فلا يتم الجواب الذى ذكره إلا بعد تحقق كون المستدل برواية هذا الحديث قائلا إنه لا بد فى الرواية بالمعنى من المترادف ، لا إذا كان قائلا بأنه يكفى التقارب فيتم له الدليل

(٢) الحديث السادس . أقول : هذه الألفاظ فى هذا الحديث لم يتفقا عليها ، بل الحديث فى الصحيح بألفاظ مختلفة ، ولفظ العمدة بهذا السياق ليس لهما ولا لأحدهما ، بل هو مجموع من مجموع ما فيهما

(٣) قوله « وولد قبل الهجرة بثلاث سنين » . أقول : عام الشعب وفى الشعب ،

الأول : يقال عتم الليل[1] يعتم ـ بكسر التاء ـ إذ أظلم ، والعتَمة : الظلمة . وقيل : إنها اسم لثلث الليل الأول [2] بعد غروب الشفق ، نقل ذلك عن الخليل . وقوله « أعتم » أى دخل فى العتمة ، كما يقال : أصبح ، وأمسى ، وأظهر . قال الله تعالى ﴿ ٣٠ : ١٧ حين تُمسون وحين تصبحون ـ إلى قوله ـ وعشياً وحين تظهرون [3] ﴾

فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ابن ثلاث عشرة سنة على هذا ، وقيل ابن عشر وهو ضعيف ، وقيل ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل وغيره . وثبت فى الصحيحين عن ابن عباس أنه قال : مررت فى حجة الوداع على أتان بين يدى الصف والنبى صلى الله عليه وآله وسلم يصلى بمنى ، وأنا غلام قد ناهزت الاحتلام . وتوفى بالطائف سنة ثمان وستين ، وقيل سنة تسع ، وقيل سنة سبعين ، وحكى ابن الأثير قولا أنه سنة ثلاث وسبعين وضعفه ، وصلى عليه محمد بن الحنفية وقال : اليوم مات ربانى هذه الأمة . وهو أحد العبادلة الأربعة [1] ، وممن أكثر الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وثبت فى الصحيحين أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ضم ابن عباس إلى صدره وقال « اللهم علمه الكتاب » وفى رواية للبخارى « والحكمة » وفى رواية لمسلم « اللهم فقهه »

(١) قوله « يقال عتم » . أقول : هكذا فى نسخ الشرح ، وهو صحيح ، وان كان فى الحديث من المزيد

(٢) قوله « وقيل إنها اسم لثلث الليل » . أقول : فى القاموس العتمة محركة ثلث الليل بعد غيبوبة الشفق ، أو وقت صلاة العشاء الآخرة

(٣) قوله ﴿ وعشياً وحين تظهرون ﴾ . أقول : قوله ﴿ وعشياً ﴾ عطف على ﴿ حين تمسون ﴾ وقد يقال : ما الحكمة فى مخالفة الأسلوب فى ألفاظ الآية ؟ فيقال : قد نبه على هذا أبو السعود وغير الأسلوب لما أنه لم يجىء منه الفعل بمعنى الدخول فى

---

(١) وهم عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن الزبير . وليس منهم عبد الله بن مسعود لأنه مات قبل هذه التسمية

الثانى : اختلف الناس فى كراهية تسمية « العشاء » بالعتمة ، فمنهم من أجازه ، واستدل بهذا الحديث . وفى الاستدلال به نظر . فان قوله « أعتم » أى دخل فى وقت

العشاء كالمساء والصباح والظهيرة ، ولعل السر فى ذلك أنه ليس من الأوقات التى تختلف فيها أحوال الناس وتتغير تغيراً ظاهراً ، مصححاً لوصفهم بالخروج عما قبلها والدخول فيها كالأوقات المذكورة فان كلا منها وقت تتغير فيه الأحوال تغيراً ظاهراً ، أما فى المساء والصباح فظاهر ، وأما فى الظهيرة فلأنها وقت يعتاد فيه تجرد الناس من الثياب للقيلولة كما فى سورة النور انتهى . قلت : ولا يخفى عليك ما فيه من الركاكة ، والأحسن أن يقال : النكتة فى التغيير بالاسم فى قوله ﴿ عشياً ﴾ هو الإشارة إلى طلب التسبيح فى وقت العشى جميعه لأن الأصل فى اطلاق الاسم على مسماه شموله لأجزائه كلها ، ويرشد اليه ما ورد من الحث على ذكر الله طرفى النهار من الأحاديث ، بخلاف الفعل يعنى حين يصبحون يدخلون فى الصباح فيشمل ساعة الدخول وما بعدها ، فان هذه الأوقات فيها ظهور تصرفات الهيئة يستدعى التسبيح من هجوم المساء وهجوم الصباح وزوال الشمس عن كبد السماء ، فهى ساعة مبنية بوجودها على استدعاء التسبيح ، إذ من شأن من رأى أمراً عجيباً من آثار القدرة أن يسبح الله عنده ، ولما كان وقت العشى وهو آخر النهار ليس فيه ظهور أمر خارق سيما أول وقت العشى وهو وقت العصر كان مظنة الغفلة عن التسبيح ، فاقتضت الحكمة أن لا يضاع له فعل أصلا ، ولما كان وقتاً فاضلا من أفضل ساعات الذكر جاءت العبادة عنه باستدعاء التسبيح بلفظ الاسم المنطبق على جميع ساعاته ، ولا يقال ساعة الصبح ورد فيها من الحث على الذكر مثل ما ورد بعد العصر وآكد فلم لم يؤت فيها مثل تلك العبادة ؟ لأنا نقول ظهور انفلاق الصبح وذهاب ظلمة الليل يستدعى بنفسه التسبيح والذكر ، ولأنه وقت ليس فيه عوارض الاشتغال عن التفرغ للذكر فاكتفى فيه بتلك العبادة ، بخلاف بعد العصر فهو وقت تحصيل المعاش وتتمة قضاء الأغراض النهارية ، فاقتضى التأكيد . والله أعلم . قال أبو السعود : وتقديمه على ﴿ حين يظهرون ﴾ لمراعاة الفواصل . انتهى . وفى تفسير غيره أن تقديمه لبيان الاهتمام بالصلاة الوسطى فابتدأ بالعصر التى قولها أصح الأقوال . انتهى . ولم يتعرض له فى الكشاف

العتمة . والمراد صلى فيه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون سمى العشاء « عتمة »[1] . وأصح منه : الاستدلال بقوله ﷺ[2] « لو يعلمون مافى العتمة والصبح » ومنهم من كره ذلك . قال الشافعى[3] : وأحب أن لا تسمى صلاة العشاء بالعتمة . ومستنده هذا الحديث الصحيح عن ابن عمر : أن النبي ﷺ قال لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم ، ألا وإنها العشاء . ولكنهم يُعتِمون بالإبل ، أى يؤخرون حَلبها إلى أن يظلم الظلام . وعَتَمة الليل : ظلمته ، كما قدمناه

وهذا الحديث يدل على هذا المقصود[4] من وجوه . أحدها : صيغة النهى .

---

(١) قوله « أن يكون سمى العشاء بالعتمة » . أقول : إذ من فعل فعلا فى وقت من الأوقات لا يلزمه أن يسبق لذلك الفعل اسم من الأوقات ، ولا يقال قد سميت صلاة الفجر صلاة الصبح ومثلها الظهر والعصر والمغرب والعشاء لإيقاعها فى تلك الأوقات ، بل هى أسماء لها ثبتت شرعاً من غير نظر إلى أفعالها ، إنما يتم هذا لو وورود مثال أصبح[1] لصلاة الفجر فأخذ تسميتها صلاة الصبح من ذلك أنا نأخذ تسمية العشاء عتمه من قوله أعتم

(٢) قوله « الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : تقدم أنه أخرجه الشيخان ، وقد سلف الكلام فى ذلك قريباً ، وحديث ابن عمر أخرجه الشيخان أيضاً

(٣) قوله « قال الشافعى » . أقول : ظاهر العبارة أن الشافعى يقول بكراهة تسمية العشاء عتمة ، وسينقل الشارح عنه خلاف هذا

(٤) قوله « يدل على المقصود » أى كراهة إطلاق لفظ العتمة على صلاة العشاء ، ثم عد وجوهاً ثلاثة كلها واضحة

---

(١) كذا ، ولعله : إنما يتم هذا لو ورد مثلا أصبح لصلاة الفجر فأخذنا منه صلاة الصبح فنقيس عليها العتمة ونأخذها من أعتم

والثانى : ما فى قوله « تغلبنكم » فان فيه تنفيراً عن هذه التسمية . فان النفوس تأنف من الغلبة [١] . والثالث : إضافة الصلاة إليهم فى قوله « على اسم صلاتكم » ، فان فيه زيادة . ألا ترى أنا لو قلنا : لا تغلبنّ على مالك ، كان أشد تنفيراً من قولنا : لا تغلبن على مال ، أو على المال ؟ لدلالة الإضافة على الاختصاص به

ولعل الأقرب أن تجوز هذه التسمية ، ويكون الأولى تركها . وقد قدمنا الفرق بين كون الأولى ترك الشيء ، وبين كونه مكروهاً . أما الجواز فللفظ الرسول ﷺ [٢] . وأما عدم الأولوية فللحديث المذكور . ولفظ الشافعي ـ وهو قوله لا أحب ـ أقرب [٣] إلى ما ذكرناه من قول من قال من أصحابه : ويكره أن يقال لها العتمة

---

(١) قوله « فان النفوس تأنف من الغلبة » . أقول : فمراده لا تكونوا مغلوبين مقهورين على اسم صلاتكم فتكونوا تبعا للأعراب . قال القرطبي ناقلا عن غيره : إنما نهى عن ذلك تنزيها لهذه العبارة الشرعية الدينية عن أن يطلق عليها ما هو اسم لفعلة دنيوية ، وهى الحلبة التى كانوا يحلبونها فى ذلك الوقت ويسمونها العتمة ، قال الحافظ ابن حجر : قلت ذكر بعضهم أن تلك الحلبة إنما كانوا يعتمدونها فى زمن الجدب خوفا من السؤال والصعاليك ، فعلى هذا فهى فعلة دنيوية مكروهة لا تطلق على فعلة دينية محبوبة

(٢) قوله « فللفظ الرسول ﷺ » . أقول : يريد قوله « لو يعلمون ما فى العتمة » . ولك أن تقول ليس مراده صلى الله عليه وآله وسلم بالعتمة نفس صلاة العشاء ، بل الوقت الذى توقع فيه ، يريد لو يعلمون ما فى هذا الوقت من الصلاة التى لها فى الفضيلة ما يدعوهم إلى الإتيان فيه لها لكان قريبا ، ويراد بقوله « والصبح » الوقت أيضا فلا يفرق القرينتين فلا يكون فيها دليلا على إطلاق لفظ العتمة عليها

(٣) قوله « أقرب » . أقول : للفرق بين كون ترك الشيء أولى وبين كونه مكروها ، فان قوله لا أحب لا يشعر بكون غير المحبوب مكروها ، غاية ما يدل عليه أنه ليس بمحبوب ، وهو متردد بين كون عدم محبته لكراهته ولكونه خلاف الأولى ،

أو نقول : المنهى عنه (١) إنما هو الغلبة على الاسم ، وذلك بأن يستعمل دائماً ، أو أكثرياً . ولا يناقضه أن يستعمل قليلا (٢) . فيكون الحديث من باب استعماله قليلا . أعنى قوله ﷺ « ولو يعلمون ما فى العتمة والصبح » ، ويكون حديث ابن عمر محمولا على أن تسمى بذلك الاسم غالباً أو دائماً

الثالث(٣) : فى الحديث دليل على أن الأولى تأخير العشاء . وقد قدمنا اختلاف العلماء فيه . ووجه الاستدلال : قوله ﷺ « لولا أن أشق على أمتى ، أو على الناس » الخ . وفيه دليل على أن المطلوب تأخيرها لولا المشقة (٤)

الرابع : قد حكينا أن « العتمة » اسم لثلث الليل بعد غيبوبة الشفق ، فلا ينبغى أن

إلا أنه لو أراد الشافعى الكراهة لصرح بها ولما أتى بعبارة محتملة ، وكأنه وجه الأقربية كما قال الشارح ، ومن قال من أصحابه يكره فالكراهة خلاف الأولى فيتم الاشتراك فى القرب الذى أفاده أقرب

(١) قوله « أو نقول المنهى عنه » . أقول : عطفاً على قوله أن تجوز

(٢) قوله « ولا يناقضه أن يستعمل قليلا » . أقول : قد قدم أن الغلبة المراد بها التغلب الذى تأنف عنه النفوس ، وليس مقابلا للقلة . وهذا يفوت تلك النكتة وهى أولى منه ، فالجواب الأول أحسن

(٣) قوله « الثالث » . أقول : أى من المباحث الأصلية ، لا من الوجوه التى عرضت فى البحث الثانى فقد مضى ثالثها

(٤) قوله « على أن المطلوب تأخيرها لولا المشقة » . أقول : حاصلة أنه تعارض المانع والمقتضى ، فالمشقة منعت عن مقتضى المحافظة على تأخيرها ، وكأنه آثر المانع ، لأن المشقة توجب مع الأكثر من المصلين ذهاب النشاط والإقبال على الصلاة والخشوع الذى هو عمدتها ، فلا تقاوم فضيلة التأخير فضيلة ما فات مع عدم المانع على المقتضى

يحمل قوله « أعتم » على أول أجزاء هذا الوقت (١) ، فان أول أجزائه بعد غيبوبة الشفق . ولا يجوز تقديم الصلاة على ذلك الوقت . وإنما ينبغى أن يحمل على آخره ، أو ما يقارب ذلك . فيكون ذلك مخالفاً للعادة ، وسبباً لقول عمر رضى الله عنه « رقد النساء والصبيان »

الخامس : قد كنا قدمنا فى قوله ﷺ « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » أنه استدل بذلك على أن الأمر للوجوب . فلك أن تنظر : هل يتساوى هذا اللفظ مع ذلك فى الدلالة ، أم لا ؟ فأقول :

لقائل أن يقول : لا يتساوى مطلقاً (٢) . فان وجه الدليل ثَمّ (٣) : أن كلمة « لولا » تدل على انتفاء الشىء لوجـود غيره . فيقتضى ذلك انتفاء الأمر لوجود المشقة . والأمر المنتفى (٤) ليس أمر الاستحباب لثبوت الاستحباب ، فيكون المنتفى هو أمر الوجوب . فثبت أن الأمر المطلق للوجوب . فاذا استعملنا هذا الدليل فى هذا المكان ، وقلنا : إن الأمر المنتفى ليس أمر الاستحباب ـ لثبوت الاستحباب ـ توجه المنع ههنا(٥) عند من يرى أن تقديم العشاء أفضل بالدلائل الدالة على ذلك ، اللهم

---

(١) قوله « على أول أجزاء هذا الوقت » . أقول : فان أول أجزائه بالنظر إلى أنه وقت للعشاء هو غيبوبة الشفق وهو أول وقت صلاة العشاء الذى كان يحافظ عليه غالباً فيناسب سياق الحديث كلام عمر

(٢) قوله « مطلقاً » . أقول : بل إذا قيدناه بالدلائل الدالة على استحباب التأخير كما يأتى

(٣) قوله « ثم » . أقول : أى فى حديث السواك

(٤) قوله « والأمر المنتفى » أقول : أى فى حديث السواك

(٥) قوله « توجه المنع ههنا » . أقول : هو جواب « إذا » أى إذا كانت الحرمة فى حديث السواك ما ذكر من أنه قد ثبت الاستحباب له بأدلة ثانية غير حديث « لولا أن أشق » توجه الأمر فى قوله « لأمرتهم بالسواك » أى أمر الإيجاب إذ لا يصح

إلا أن تضم إلى هذا الاستدلال الدلائل الخارجية (١) الدالة على استحباب التأخير ، فيترجح على الدلائل المقتضية للتقديم . ويجعل ذلك مقدمة . ويكون المجموع دليلا على أن الأمر للوجوب (٢) . فحينئذ يتم ذلك بهذه الضميمة

حمله على أمر الاستحباب فقد ثبت ، بخلاف حديث تأخير العشاء فانه لم تثبت فيه أدلة دالة على استحباب تأخيره ، بل الأدلة دلت على أن تقديمه هو الأفضل المستحب ، فلا يكون الأمر فى قوله « لأمرتهم بهذه الصلاة » إلا للاستحباب ، وقد نفاه السياق فلا يتم أنه للاستحباب ، كما أنه لم يتم أنه للوجوب ، وحينئذ فلا يبقى دليل على استحباب تأخير صلاة العشاء

(١) قوله « اللهم إلا أن تضم إلى هذا الاستدلال الدلائل الخارجية . أقول : هذا بيان لما أشار اليه بلفظ مطلقا فيما سلف ، ومراده أن للقائل أن يقول : قد ثبت على استحباب التأخير للعشاء أدلة خارجية عن هذا المستفاد من حديث ابن عباس راجحة على أدلة استحباب تقديمه ، وإذا ثبت استحبابه بوجه النفى فى الأمر إلى نفى الوجوب لا إلى الاستحباب لثبوته بأدلة فيفيد هذا النفى استحباب التأخير أيضا ، هذا مراده وهو تحرير حسن ، إلا أنه يبقى النظر فى أدلة استحباب التأخير وأدلة استحباب التقديم وبيان أرجحية أدلة التأخير ويحتاج إلى بسط فى الكلام

(٢) قوله « ويكون المجموع دليلا على أن الأمر للوجوب » . أقول : أى الأمر فى الحديث عند جعله مقدمة أى أصلا مسلما حمله بورود الاستدلال والنفى على ما يقتضيه ، فالقائلون باستحباب التأخير يستدلون على ان الأمر فيه للوجوب فيتوجه النفى إليه ويبقى الاستحباب ، والقائلون باستحباب التقديم يقولون الأمر للندب فينتفى ، وهذا مع الاغماض عن الترجيح بكون الأصل فى الأمر للوجوب ووقوع الخلاف فيه فلا يتم الاستدلال على فرض عدم التسليم ، فان قلت جعل من ذلك ترجيح الأدلة المقتضية للتقديم وكون الأمر للإيجاب لا يقتضى إلا وجود أدلة الاستحباب للتأخير لا غير لأنه بوجودها يتوجه النفى إلى الإيجاب ، ولا يفتقر إلى أرجحيتها على أدلة التقديم ، قلت : الأمر كما ذكرت ، وكأنه يريد أنها إذا كانت مرجوحة فهى كالعدم لعدم العمل بها

السادس : فى الحديث دليل على تنبيه الأكابر : إما لاحتمال[1] غفلة ، أو لاستثارة فائدة[2] منهم فى التنبيه . لقول عمر « رقد النساء والصبيان »

السابع : يحتمل أن يكون قوله « رقد النساء والصبيان » راجعاً إلى من حضر المسجد منهم ، لقلة احتمالهم المشقة فى السهر . فيرجع ذلك إلى أنهم كانوا يحضرون المسجد لصلاة الجماعة . ويحتمل أن يكون راجعاً إلى من خلفه المصلون[3] فى البيوت من النساء والصبيان . ويكون قوله « رقد النساء » إشفاقاً عليهن من طول الانتظار

*

٥٠ — الحديث السابع : عن عائشةَ رضى الله عنها : أن النبىَّ ﷺ قال « إذا أُقيمَتِ الصَّلاةُ ، وَحَضَرَ الْعَشَاءُ[4]

---

(١) قوله « إما لاحتمال » . أقول : لشغله عنها كما فى يوم الخندق ، أو لنسيان

(٢) قوله « أو لاستثارة فائدة » . أقول : كما وقع هنا من باب أفضلية التأخير لولا المشقة

(٣) قوله « ويحتمل أن يكون راجعاً إلى من يخلفه المصلون » . أقول : ويحتمل أن يراد الكل : من فى المسجد ، ومن فى البيوت ، وهو أتم فى بيان المشقة . واقتصر الحافظ فى الفتح على الأول ولم يذكر الآخر ولا ذكر للاقتصار مرجحا ، وكأنه رجحه بأن الذين فى المسجد هم الذين يشاهدهم عمر ويخبر عنهم . ولك أن تقول : ويدل للثانى ما عرفه من عادة الناس أنه لا يأتى ذلك الوقت إلا وغالبهم راقد فيراد الأمران

(٤) (الحديث السابع) قال « وحضر العشاء » أقول : فى حديث ابن عمر عند البخارى « إذا وضع عشاء أحدكم » وهى أخص من لفظ العمدة ، فيحمل العشاء فى هذه الرواية على عشاء من يريد الصلاة فلو وضع عشاء غيره لم يدخل فى ذلك . ويحتمل أن يقال : النظر إلى المعنى يقتضى أنه لو كان جامعا واشتغل خاطره بطعام غيره كان كذلك ، وسبيله أن ينتقل من ذلك المكان أو يتناول ما كولا ليزيل شغل خاطره

فَابْدَأُوا (١) بِالعَشاءِ »

وعن ابن عمر نحوه

لا ينبغى حمل الألف واللام فى « الصلاة » على الاستغراق ، ولا على تعريف الماهية . بل ينبغى أن تحمل على المغرب . لقوله « فابدأوا بالعشاء » وذلك يخرج صلاة النهار (٢) . ويبين أنها غير مقصودة . ويبقى التردد بين المغرب والعشاء فيترجح حمله

فيدخل فى الصلاة وقلبه فارغ . ويؤيد هذا الاحتمال لفظ حديث عائشة عند مسلم « لا صلاة بحضرة الطعام »

(١) قال « فابدأوا » . أقول : فى الفتح استدل بعض الشافعية والحنابلة بهذا اللفظ على تخصيص ذلك بمن لم يشرع فى الأكل ، وأما من شرع ثم أقيمت الصلاة فلا يتمادى بل يقوم للصلاة . قال النووى : وصنيع ابن عمر يبطل ذلك . قلت : أراد بصنيع ابن عمر ما علقه عنه البخارى من قوله « وكان ابن عمر يبدأ بالعشاء » وقال ابن بطال : إن ابن عمر كان يقدم له عشاؤه ثم تقام الصلاة وهو يسمع فلا يترك ولا يعجل ، ورد أن هذا اختيار ابن عمر والمعنى يقتضى خلافه ، لأنه قد يكون أخذ من الطعام ما يدفع به سورة الجوع . ويؤيده ما فى الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحتـــار ذراعا يأكل منه فدعى إلى الصلاة فتركه وقام اليها . قلت : الأحسن الاستدلال بحديث البخارى وفيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فلا يعجل حتى يقضى حاجته » أى يفرغ من طعامه لما يأتى من رواية مسلم بهذا اللفظ ، وأما إلقاؤه صلى الله عليه وآله وسلم للذراع فيحتمل أنه قضى منه حاجته ، وقيل : بل أخذ فى حق نفسه بالعزيمة فقدم الصلاة ، وفى حق غيره أمر بالرخصة . واعلم أن هذا ليس من تقديم حق العبد على حق الله ، بل هو صيانة لحق الحق لئلا يدخل فى عبادته بقلب غير مقبل على مناجاته

(٢) قوله « وذلك يخرج صلاة النهار » . أقول : فان العشاء يسمى طعام العشى كما فى القاموس ، فيخرج طعام النهار ، إلا أن فيه العشى والعشية آخر النهار وآخر

على المغرب ، لما ورد فى بعض الروايات « إذا وضع العشاء وأحدكم صائم فابدأوا به قبل أن تصلوا ، وهو صحيح [١] . وكذلك أيضا صح « فابدأوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب » والحديث يفسر بعضه بعضا [٢] . والظاهرية أخذوا بظاهر الحديث فى تقديم الطعام على الصلاة . وزادوا ـ فيما نقل عنهم ـ فقالوا : إن صلى فصلاته باطلة

وأما أهل القياس والنظر [٣] فانهم نظروا إلى المعنى ، وفهموا أن العلة التشويش ، لأجل التشوف إلى الطعام . وقد أوضحته تلك الرواية التى ذكرناها ، وهى قوله « وأحدكم صائم [٤] » ، فتتبعوا هذا المعنى ، فحيث حصل التشوف المؤدى إلى عدم

النهار يصدق على وقت العصر ، إلا أن يقال إن ثمة عرفاً أن العشاء لما يؤكل ليلا ، ويدل لكونها صلاة المغرب أحد ألفاظ البخارى « إذا قدم العشاء فابدأوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب » وهو الحديث الذى سيشير اليه الشارح

(١) قوله « وهو صحيح » . أقول : أخرجه ابن أبى حاتم فى صحيحه من حديث أنس مرفوعا بلفظ « إذا أقيمت الصلاة وأحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ولا تعجلوا عن عشائكم

(٢) قوله « والحديث يفسر بعضه بعضا » . أقول : وأما حديث جابر « كان لا يلهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاة المغرب طعام ولا غيره » أخرجه الدارقطنى فالمراد إذا لم يحضر الطعام أو فى غير الصوم ، وهذا الأخير بناء على قصر ذلك على الصائم ، أو أنه كان يأخذ فى حق نفسه بالعزيمة كما سلف

(٣) قوله « وأما أهل القياس والنظر » . أقول : هذه العلة قد فهمها أبو الدرداء كما فى البخارى عنه أنه قال : من فقه المرء إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ ، ومثله قال ابن عباس لمن أراد أن يقيم الصلاة : لا تعجل ، لئلا نقوم وفى أنفسنا منه شىء . أى من الطعام الذى يريدون أكله . وقال الحسن بن على رضى الله عنهما : العشاء قبل الصلاة يذهب النفس اللوامة

(٤) قوله « وهى قوله وأحدكم صائم » . أقول : فان الصائم مظنة التشوف إلى الطعام ،

الحضور فى الصلاة قدموا الطعام [1] . واقتصروا أيضا على مقدار ما يكسر سَوْرة الجوع [2] . ونقل عن مالك : يبدأ بالصلاة ، إلا أن يكون طعاما خفيفاً

واستدل بالحديث على أن وقت المغرب موسع [3] . فان أريد به مطلق التوسعة فصحيح ، لكن ليس بمحل الخلاف المشهور ، وإن أريد التوسعة إلى مغيب الشفق فنى الاستدلال نظر . لأن بعض من ضيق وقت المغرب جعله مقدراً بزمان يدخل فيه مقدار ما يتناول لقيمات يكسر بها سورة الجوع . فعلى هذا لا يلزم أن لا يكون وقت المغرب موسعاً إلى غروب الشفق

على أن الصحيح الذى نذهب اليه أن وقتها موسع إلى غروب الشفق . وإنما الكلام فى وجه هذا الاستدلال من هذا الحديث

ويتشوش الخاطر لأجله ، ويلحق به من فى حكمه

(١) قوله « قدموا الطعام » . أقول : قال النووى هذا إذا كان فى الوقت سعة ، فان ضاق صلى على حالة محافظة على حرمة الوقت فلا يجوز التأخير ، وحكى المتولى وجهاً أنه يبدأ بالأكل وان خرج وقت الصلاة ، لأن مقصود الصلاة الخشوع فلا تقوية [1] . قال الحافظ فى الفتح : هذا إنما يجىء على قول من يوجب الخشوع وفيه نظر ، لأن المفسدتين إذا تعارضتا اقتصر على أخفهما ، وخروج الوقت أشد من ترك الخشوع بدليل صلاة الخوف ونحوها ، وإذا صلى لمحافظة الوقت صحت مع الكراهة وتستحب الإعادة عند الجمهور

(٢) قوله « على مقدار ما يكسر سورة الجوع » . أقول : بفتح السين المهملة وسكون الواو وراء : شدة الجوع ، ويؤيده ما فى بعض ألفاظ مسلم وفيه « لا يعجلن حتى يفرغ منه » وفى لفظ « لا تعجلوا عن عشائكم »

(٣) قوله « على أن وقت المغرب فيه توسعة » . أقول : هــذا بناء على أنه لا يؤخرها لذلك إن خيف خروج الوقت كما سلف ثمة ، واستدل بهذا القاضى عياض

---

(١) كذا

وقد استدل به أيضاً على أن صلاة الجماعة ليست فرضاً على الأعيان فى كل حال. وهذا صحيح إن أريد به أن حضور الطعام ـ مع التشوف إليه ـ عذر فى ترك الجماعة. وإن أريد به الاستدلال على أنها ليست بفرض من غير عذر لم يصح ذلك

وفى الحديث دليل على فضيلة تقديم حضور القلب فى الصلاة على فضيلة أول الوقت، فإنهما لما تزاحما قدم صاحب الشرع الوسيلة إلى حضور القلب على أداء الصلاة فى أول الوقت. والمتشوفون إلى المعنى أيضا قد لا يقصرون الحكم على حضور الطعام، بل يقولون به عند وجود المعنى [١]، وهو التشوف إلى الطعام

والتحقيق فى هذا أن الطعام إذا لم يحضر، فإما أن يكون متيسر الحضور عن قريب حتى يكون كالحاضر، أو لا؟ فان كان الأول فلا يبعد أن يكون حكمه حكم الحاضر. وإن كان الثانى وهو ما يتراخى حضوره فلا ينبغى أن يلحق بالحاضر. فان حضور الطعام يوجب زيادة تشوف وتطلع إليه. وهذه الزيادة [٢] يمكن أن يكون الشارع اعتبرها فى تقديم الطعام على الصلاة. فلا ينبغى أن يلحق بها ما لا يساويها [٣]

والنووى، وتقدم الكلام فى أدلة توسع وقت المغرب

(١) قوله «على حضور الطعام بل يقولون به عند وجود المعنى». أقول: لايخفى أن هذا الاستنباط للعلة عاد على النص بالإبطال، إذ ألفاظ النص دارت على الحضور أو الوضع، والشارح تقدم له مثل هذا فى رد بعض ما قابل هذا ويأتى قريباً، وهنا ردد القول بين ما ينزل منزلة الحاضر وما ليس كذلك، وهذا حسن، ونفسر ما هو بمنزلة الحاضر بأنه إن عرف أنه يحضر قبل الخروج من الصلاة إن دخل فيها، ويفسر القرب الذى أراده بهذا، ويفسر ما يتراخى بما يعرف أنه يفرغ من الصلاة ولما يحضر

(٢) قوله «وهذه الزيادة». أقول: وهى اعتبار حضور الطعام يمكن أن يكون اعتبرها الشارع فى تقديمه على الصلاة لما عرف من أن حضور الطعام يوجب زيادة تشوف

(٣) قوله «فلا ينبغى أن يلحق بها». أقول: أى بهذه الزيادة وهى حضور

للقاعدة الأصولية ، إن محل النص إذا اشتمل على وصف [١] يمكن أن يكون معتبراً لم يلغَ ،

•

٥١ — الحـــديث الثامن : ولمسلم [٢] عن عائشةَ رضى الله عنها قالت : سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول « لا صلاةَ [٣] بحضرةِ طعامٍ ، ولا وهو يُدَافِعُهُ الأَخْبَثانِ [٤] »

الطعام ، ما لا يساويها ، وهو التشوف إلى الطعام ، وهذا يقتضى أنه لا يلحق بها ما قرب حضوره ، وهو خلاف التحقيق الذى قدمه ، وكأنه يقول قرب حضوره كحضوره

(١) قوله « على وصف » . أقول : كالحضور هنا ، وإمكان اعتبـــاره يدل له اختيار الشارع لهذه العبارة ، يعنى اعتباره لها

(٢) (الحديث الثامن) قال : « ولمسلم » أقول : أفاد أنه من أفراد مسلم ، وهو كذلك لم يخرجه البخارى

(٣) قوله « لا صلاة » . أقول تحمله الظاهرية على نفى الصحة ، وهو الظاهر كما أفاده الشارح فى أول حديث من أحاديث العمدة فى حديث « إنما الأعمال » ، ولا يعدل عنه إلا لدليل ، ومن قال بصحتها قيدها بكاملة ونحوه

(٤) قوله « ولا وهو يدافعه الأخبثان » . أقول : أتى به من باب المفاعلة لأنهما يريدان الخروج وهو يدفعهما عنه ، فكل مدافع للآخر كما مرّ . والمراد بالأخبثين معاً أو أحدهما ، لحديث عبد الله بن الأرقم « إذا أراد أحدكم الغائط فليبتدئ به قبل الصلاة » رواه مالك وغيره . وإن كان الغائط لا ينفك عن البول غالباً ، ولكن قد يدافعه معه وقد لا يدافعه لخفته

هذا الحديث أدخل فى العموم [١] من الحديث الأول ، أعنى بالنسبة إلى لفظ « الصلاة » ، والنظر إلى المعنى يقتضى التخصيص ببعض الصلاة والنظر الى اللفظ يقتضى التعميم ، وهو الأليق بمذهب الظاهرية ، وقد قدمنا ما يتعلق بحضور الطعام

و « الأخبثان » الغائط والبول . وقد ورد مصرحاً به فى بعض الأحاديث . ومدافعة الأخبثين إما أن تؤدى إلى الإخلال بركن ، أو شرط ، أو لا . فان أدى إلى ذلك امتنع دخول الصلاة معه [٢] . وإن دخل واختل الركن أو الشرط فسدت بذلك الاختلال . وإن لم يؤد إلى ذلك فالمشهور فيه الكراهة

ونقل عن مالك أن ذلك مؤثر فى الصلاة بشرط شغله عنه [٣] ، وقال : يعيد فى الوقت وبعده . وتأوله بعض أصحابه على أنه إن شغله - حتى إنه لا يدرى كيف صلى -

---

(١) قوله « هذا الحديث أدخل فى العموم » . أقول : أى بالنظر إلى الصلاة بحضرة الطعام ، لأنه هنالك قيد بحضور العشاء ، ووقته مخصوص يتعين إرادة صلاة خاصة وهى صلاة الوقت ، وهنا أتى بالصلاة نكرة فى سياق النفى فعمت ، إلا أنه نظر إلى المعنى - وهو الوقت الذى اعتيد فيه تقارب الصلاة والطعام غالباً - خص به بهذا ، ويكون تخصيصاً بالعادة ، أو نظراً إلى المعنى وهو الحاجة إلى الطعام فيخص به ، وعلى رأى من يأخذ بظاهر الألفاظ يبقيه عاماً ، فلو خص الطعام وهو شبعان أو فى غير أوقاته كانت الصلاة منهياً عنها

(٢) قوله « فان أدى إلى ذلك امتنع دخول الصلاة معه » . أقول : اختلال الشىء فرع وجوده صحيحاً ، وقد جعله هنا متقدماً على الصلاة ، فيحمل على أن يتعلق الاختلال بمقدمات الصلاة التى قد أوجدها ، كأن تؤدى المدافعة إلى اختلال الطهارة بعد وجودها أو تمام القيام كذلك « امتنع دخول الصلاة معه » . أقول : يريد دخول من يعتد بها ويراها مسقطة للطلب ، لا بمجرد الدخول مع عدم الاعتداد بها فان الظاهر أنه لا يحرم عليه بمجرد الدخول

(٣) قوله « بشرط شغله عنها » . أقول : وان لم يختل ركن وشرط ، ولكن قدر الشغل لا يوقف له على حقيقة فانه أمر غير معلوم ، ولذا قال أصحابه : المراد به الشغل

فهو الذى يعيد قبلُ وبعد . وأما إن شغله شغلا خفيفاً لم يمنعه من إقامة حدودها ، وصلى ضامًّا بين وركيه ، فهو الذى يعيد فى الوقت [١]

وقال القاضى عياض : وكلهم مجمعون على أن من بلغ به ما لا يعقل به صلاته ولا يضبط حدودها أنه لا يجوز ، ولا يحل له الدخول كذلك فى الصلاة ، وأنه يقطع صلاته إن أصابه ذلك فيها

وهذا الذى قدمناه من التأويل [٢] ، وكلام القاضى عياض فيه بعض إجمال [٣] . والتحقيق : ما أشرنا اليه أولا ، أنه إن منع من ركن أو شرط امتنع الدخول فى الصلاة معه ، وفسدت الصلاة باختلال الركن والشرط ، وإن لم يمنع من ذلك فهو مكروه إن نظر إلى المعنى ، أو ممتنع إن نظر إلى ظاهر النهى . ولا يقتضى ذلك الإعادة على مذهب الشافعى [٤]

الذى يجهل به كيفية صلاته أى هل سراً أو جهراً [١] وجماعة أو فرادى ، ولو قيل هذا غير مصل بل غافل شغله قلبه بما يدافعه فتسميته ما يأتى بعد ذلك إعادة تسامح ، إلا أن الشارح سيأتى له أن غاية هذا أنه فاته الخشوع ، وفيه تأمل

(١) قوله « فهذا الذى يعيد فى الوقت » . أقول : حيث أتى بها كاملة الحدود ، وغايته أنه حافظ بضم ركبه على استمرار الطهارة ، ولا ينبغى إيجاب الإعادة عليه ، بل غايته صلاته مكروهة ، وما أحسنهم لو أجروا الحديث على ظاهره وأن صلاته مع مدافعة الأخبثين غير صحيحة لأنها منهى عنها ، والنهى فى العبادات يقتضى الفساد ، وسيشير الشارح إلى هذا قريباً

(٢) قوله « وهـــذا الذى قدمناه من التأويل » . أقول : الذى نقله عن بعض أصحاب مالك

(٣) قوله « وكلام القاضى فيه إجمال » . أقول : كما فى هذه العبارة التى أول بها مراد مالك ، ويأتى للشارح ترديدها بين أمرين

(٤) « ولا يقتضى ذلك الإعادة على مذهب الشافعى » . أقول : اسم الإشارة

---

(١) أى هل يصلى سراً أو جهرا

وأما ما ذكر من التأويل من أنه « لايدرى كيف صلى ، أو ما قال القاضى عياض « إن من بلغ به ما لا يعقل صلاته » فان أريد بذلك الشك فى شيء من الأركان فحكمه حكم من شك فى ذلك بغير هذا السبب ، وهو البناء على اليقين (١) . وإن أريد به أنه يذهب الخشوع بالكلية فحكمه حكم من صلى بغير خشوع . ومذهب جمهور الأمة أن ذلك لا يبطل الصلاة (٢)

وقول القاضى « ولا يضبط حدودها » إن أريد به أنه لا يفعلها كما وجب عليه

عائد على الصلاة المكروهة ، لأنها قد أسقطت ما فى ذمته مع الكراهة ، ولا يصح عوده إلى قوله « إذ يمتنع » وإن كان الأقرب ، لأن ما يمتنع الدخول فيه لا يجزيه

(١) قوله « وهو البناء على اليقين » . أقول : لا الإعادة قبل وبعد كما قاله ذلك القائل ، « هذا الطرف الأول ، والطرف الآخر من كلامه أنه يريد بعدم درايته بكيف صلى أنه فاته الخشوع ، فهذا ليس الحكم فيه إعادة الصلاة عند الجمهور ، فهذان الترديدان فى مراد ذلك الذى تأول كلام مالك لم يتم مهما (١) الحكم الذى ذكره . وكلام القاضى دار على ترديدين ما لهما ما لهذين (٢)

(٢) قوله « ومذهب جمهور الأمة أن ذلك لا يبطل الصلاة » . أقول : اختلف فى تفسير الخشوع ، فقال الإمام الرازى : قيل الخوف ، وقيل السكون ، وقيل المجموع منهما وهو الأولى . وقال غيره : هو معنى يقوم بالنفس يظهر منه سكون فى الأطراف يلائم مقصود العبادة . واختلف فى كونه شرطاً تبطل الصلاة بتركه ، فقال الغزالى : إنه لا يبعد أن يدعى الاجماع على شرطيته . قال عبد الواحد بن زيد : أجمع العلماء على أنه ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها . وعن بشر بن الحارث : من لم يخشع فسدت صلاته . وعن الحسن أنه قال : كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهى إلى العقوبة أسرع . وعن معاذ : من عرف من على يمينه وشماله متعمداً فلا صلاة له . ولما ذهبوا اليه أدلة من الأخبار والآيات قال تعالى ﴿ أقم الصلاة لذكرى ﴾ وقال ﴿ ولا

---

(١) لعله : معهما　　　(٢) أى ليس لهما من القوة ما للطرفين الأولين

فهو ما ذكرناه مبيناً ، وإن أريد به أنه لا يستحضرها ، فان أوقع ذلك شكا فى فعلها ، فحكمه حكم الشاك فى الإتيان بالركن ، أو الإخلال بالشرط من غير هذه الجهة . وإن أريد به غير ذلك من ذهاب الخشوع فقد بيناه أيضاً

تكن من الغافلين ﴾ وقال ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ قيل من كثرة الهم ، وقيل من حب الدنيا (١) فان المراد ظاهر ، فانه قد نبه على سكر الدنيا إذ عين فيه العلة فقال ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ وكم من مصل لا يشرب الخمر لا يعلم مايقول فى صلاته . وأخرج ابن ماجه والحاكم وصححه مرفوعاً « إنما فرضت الصلاة لإقامة ذكر الله ، فاذا لم يكن فى قلبك للمذكور عظمة وهيبة فما قيمة ذكرك » وأخرجا أيضاً وصححه الحاكم مرفوعاً « إذا صليت فصل صلاة مودع لنفسه » أى مودع لهواه مودع لعمره سائر إلى مولاه . وأخرج الأزدى فى الضعفاء مرسلا « لا ينظر الله إلى صلاة لا يحضر العبد فيها قلبه مع بدنه » . ثم الصلاة مناجاة لله فكيف تكون مع الغفلة ؟ وأخرج أبو داود والنسائى وابن حبان مرفوعاً « إن العبد ليصلى الصلاة لا يكتب له عشرها ولا سدسها ، وإنما يكتب للعبد من صلاته ما عقل منها » هذا ونقل النووى الإجماع على أن الخشوع ليس شرطاً فى صحة الصلاة ، وقال الغزالى : الحق الرجوع إلى أدلة الشرع ، وان أدلة الشرع من الأخبار والآيات ظاهرة فى هذا الشرط ، إلا أن مقام الفتوى فى التكليف الظاهر يتقيد بقدر صورة مكانة الخلق ، فلا يمكن أن يشترط على الناس إحضار القلب فى جميع الصلاة فان ذلك يعجز عنه الخلق إلا الأقلين ، وإذا لم يكن الاستيعاب للضرورة فلا مرد له ، إلا أن يشترط ما ينطلق عليه الاسم ولو فى اللحظة الواحدة ، وأولى اللحظات به لحظة النية وقد شرطها الفقهاء فى صحة الصلاة . واعلم أن حضور القلب هو تفريغه عن غير ما هو ملابس له ومتكلم به ، ويكون العلم بالفعل والقول مقرونين معاً ، ولا يكون الفكر جارياً فى غيرهما ، وغيبة القلب عن المناجاة والغفلة عن الصلاة ليس لها سبب إلا الخواطر الواردة

---

(١) بياض بالأصل . وقد صرف المحشى رحمه الله الآية إلى غير المقصود منها وهو سكر الخمر ، وأما الغفلة عن الصلاة بأمور الدنيا فلا تسمى سكراً ، بل هو من وسوسة الشيطان وهو منهى ، مع أن من لم يعقل فى صلاته لا أجر له لكنه لا يؤمر بالإعادة

وهذا الذى ذكرناه [1] إنما هو بالنسبة إلى إعادة الصلاة ، وأما بالنسبة إلى جواز الدخول فيها ، فقد يقال : إنه لا يجوز له أن يدخل فى صلاة لا يتمكن فيها من تذكر إقامة أركانها وشرائطها [2]

على القلب ، فالعلاج فى إحضار القلب دفع الخواطر ، وتدفع بدفع أسبابها ، والخواطر تكون أموراً خارجية أو أموراً باطنية ، والخارجية والباطنية مواردها المشاعر الخمس ، فاذا حفظها اندفع الخاطر الناشئ عنها ، فانه قد ينتظر الشئ فيشغل قلبه التفكر فيه ، ثم يغيب عند صورته مرتسمة فى قلبه تشغله عما هو فيه فيدفع هذا بحفظ البصر ، وقس عليه غيره . وقد أخرج الشيخان أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما صلى فى الخميصة التى عليها أعلام نزعها بعد صلاته وقال « انها ألهتنى عن صلاتى » ، وأخرج ابن المبارك مرسلا بإسناد صحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم جدد شراك نعله ثم نظر إليه فى الصلاة إذ كان جديداً فأمر أن ينزع منها ويرد الشراك الخلق . وأخرج النسائى بإسناد صحيح أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم فى يده خاتم من ذهب قبل التحريم وكان على المنبر ، فرماه اليهم فقال « شغلنى هذا ، نظرة اليه ونظرة إليكم » وبالجملة حب الدنيا هو أساس هذه الخواطر . وهذا الكلام لقدر هذه التعليقة كاف

(١) قوله « وهذا الذى ذكرناه » . أقول : من الحكم الذى قاد اليه الترديدان إنما هو بالنسبة إلى إيجاب الإعادة

(٢) قوله « من إقامة أركانها وشرائطها » . أقول : وذلك أنه ليس الصلاة المأمور بها إلا ما كانت بأركانها وشرائطها ، فاذا علم عدم تمكنه من ذلك حرم عليه الدخول معتداً بها فانه يتلعب بالعبادة . وقال بعض الناظرين من شراح العمدة يعارض الشارح بمثل ما عارض به القاضى عياض فيقال : هذا الذى ذكره ليس خاصاً بهذه المسألة بل كل ما أدى إلى ذلك يلزم أن يكون الحكم كذلك . انتهى . وهذا قصور فهم عن مراد الشارح ، فانه لم يعترض القاضى بسبب أنه خص هذه المسألة بالحكم من الاعادة ، بل بأن ما ذكره داخل تحت القواعد الكلية ولا يقتضى إعادة الصلاة مطلقاً كما قاله القاضى ، فهو اعتراض عليه ببطلان ما حكم به . وأما كلام الشارح فانه يستلزم أن كل

وأما ما أشار إليه بعضهم من امتناع الصلاة مع مدافعة الأخبثين ، من جهة أن خروج النجاسة عن مقرها يجعلها كالبارزة [١] ، ويوجب انتقاض الطهارة ، وتحريم الدخول فى الصلاة ، من غير التأويل الذى قدمناه ، فهو عندى بعيد . لأنه إحداث سبب آخر فى انتقاض الطهارة [٢] من غير دليل صريح فيه . فان استند إلى هـــذا الحديث ، فليس بصريح فى أن السبب ما ذكره . وإنما غايته أنه مناسب أو محتمل . والله أعلم

* * *

٥٢ — الحديث التاسع : عن عبدِ الله بن عباس رضى الله عنهما قال : « شَهِـدَ عِنْـــــــــــــــدِى [٣]

ما كان الدخول فيه يؤدى إلى التلعب بالصلاة أنه لا يجوز الدخول فيها ، لأنه خاص بهذه المسألة . ويستدل للشارح بقوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾

(١) قوله « عن مقرها بجعلها كالبارزة » . أقول : أى من محل استقرارها فى المعدة والمجارى

(٢) قوله « لأنه إحداث سبب آخر فى انتقاض الوضـــوء » . أقول : ولأنه لا يقين أنه قد خرجت النجاسة من مقرها ، فانها دعوى بلا دليل . على أنها لا تصير نجاسة ولا يطلق عليها اسم النجاسة من بول ولا غائط إلا بعد خروجها وانفصالها عن الانسان ، وأما مثل قوله « بين هذين تحمل العذرة » فانه مجاز عما يؤول اليه ، وإلا فان الذى فى باطنه لا يقال لها عذرة ، بل غذاء وطعام وشراب

(٣) (الحديث التاسع) قال « شهد عندى » . أقول : أى أعلمنى وأخبرنى ، ولم يرد شهادة الحكم ، ولفظ « شهد » تأتى لثلاثة معان : الأول بمعنى حضر ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ فسروه بأحد معنيين : من شهد الشهر فى المصر ، أو من شهد المصر فى الشهر وهما متلازمان . والثانى بمعنى الخبر كما فى الحديث . والثالث الاطلاع

رِجالٌ مَرْضِيُّونَ [(١)] ـ وأرضاهُمْ عِنْدِي عُمَرُ ـ أنَّ النبيَّ ﷺ نَهى عنِ الصلاةِ بعدَ الصُّبحِ حتى تطلُعَ الشمسُ ، وبَعْدَ العَصرِ حتى تَغرُبَ »

٥٣ — الحديث العاشر : عن أبي سعيد الخُدريِّ رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال « لا صلاةَ بعد الصبحِ حتى ترتفِعَ الشمسُ ، ولا صلاةَ بعدَ العصرِ حتى تَغيبَ الشمسُ »

فى الحديث الأول : رد على الروافض [(٢)] فيما يدعونه من المباينة بين أهل البيت [(٣)] وأكابر الصحابة رضى الله عنهم

على الشئ ، ومنه ﴿ والله على كل شئ شهيد ﴾ ، ومن هنا قيل : إذا كان خبر شهادة فليس مع من اشترط لفظ الشهادة فيها من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ، وللمسألة بسط فى محلها

(١) قوله « مرضيون » . أقول : قال فى الفتح : لا أشك فى صدقهم ودينهم . ثم قال : ولم يقع لنا تسمية الرجال المرضيين الذين حدثوا ابن عباس هذا الحديث ، وبلغنى أن بعض من تكلم على العمدة تجاسر وزعم أنهم المذكورون فيها عند قول المصنف : وفى الباب عن فلان وفلان ، ولقد أخطأ هذا المتجاسر خطأ بينا ، فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٢) قوله « الروافض » . أقول : فى القاموس أنهم فرقة من الشيعة بايعوا زيد بن على ثم قالوا : تبرأ من الشيخين . فأبى وقال : كانا وزيرى جدى ، فتركوه ورفضوه وارفضوا عنه

(٣) قوله « بين أهل البيت » . أقول : يتم الرد بعد معرفة كلام الرافضة فى تعيين أهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم وأنهم يعدون العباس وأولاده منهم ، ولعل رأيهم أن أهل البيت أخص من ذلك فلا يتم الرد

وقوله « نهى عن الصلاة بعد الصبح » أى بعد صلاة الصبح [1] « وبعد العصر » أى بعد صـــلاة العصر ، فان الأوقات المكروهة [2] على قسمين . منها : ما تتعلق الكراهة فيه بالفعل [3] ، بمعنى أنه إن تأخر الفعل لم تكره الصلاة قبله ، وإن تقدم فى أول الوقت كرهت . وذلك فى صلاة الصبح وصـــــــــلاة العصر [4] .

---

(١) قوله « أى بعد صلاة الصبح » . أقول : يحتمل أنه تقدير للمضاف للدليل الدال عليه وهو ما يأتى له ، ويحتمل أنه بيان لكونه أريد بلفظ الصبح والعصر الصلاة ، فانهما يطلقان عليها

(٢) قوله « فان الأوقات المكروهة » . أقول : الفاء تعليلية إبانة لعلة التقدير ، ووصف الأوقات بالمكروهة من الوصف بحال المتعلق ، أى المكروهة الصلاة فيها ، لا أن الوقت نفسه مكروه بل الكراهة بما يوقع فيه من الصلاة ، والنهى الأصل فيه التحريم فالكراهة من آدابها التحريم والعبارة النبوية لم يأت بلفظها فى العمدة

(٣) قوله « بالفعل » . أقول : أى بفعل الصلاة التى علق النهى بتعدّيه فعلها

(٤) قوله « وذلك فى صلاة الصبح وصلاة العصر » أقول : فى المنار أما القصر فلا نعلم خوفاً فى عدم الكراهة أى بعد دخول الوقت قبل فعل الصلاة ولا ورد تصريح بذلك ، وأما الفجر ففيه خلاف : قال بالكراهة جماعة من السلف والحنفية والحنابلة . وقال الريمى : إنه الأظهر من مذهب الشافعية . ويدل له قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتى الفجر » أخرجه الطبرانى وأبو داود والترمذى والنسائى والبيهقى من حديث ابن عمر ، وأخرجه البيهقى أيضاً من حديث أبى هريرة وابن عمر ، وأخرجه أيضاً عن سعيد بن المسيب مرسلا . وعلى هذا فرواية « بعد الفجر » تحمل على ظاهرها بلا حذف مضاف ، فلا شك فى رجحان الكراهة والله أعلم . انتهى . قلت : حديث ابن عمر مقدوح فى سنده ، قال الترمذى : غريب لا نعرفه إلا من حديث قدامة بن موسى . قال الحافظ ابن حجر : وقد اختلف فى اسم شيخه : قيل أيوب بن حصين . وقيل محمد بن حصين ، وهو مجهول . انتهى . هذا وقد ثبت فى

وعلى هذا يختلف وقت الكراهة فى الطول والقصر[1] . ومنها : ماتعلق فيه الكراهة بالوقت ، كطلوع الشمس إلى الارتفاع ، ووقت الاستواء . ولا يحسن أن يكون[2] الحكم فى هذا الحديث معلقاً بالوقت ، لأنه لا بد من أداء صلاة الصبح وصلاة العصر . فتعين أن يكون المراد بعد صلاة الصبح ، وبعد صلاة العصر[3]

وهذا الحديث معمول به عند فقهاء الأمصار ، وعن بعض المتقدمين والظاهرية

البخارى عن حفصة بلفظ « بعد صلاة الصبح » ورواه أحمد وأبو داود . وعلى صحة حديث ابن عمر يتعارض مفهوم حديث حفصة ومنطوق حديث ابن عمر لكان المنطوق مقدماً[1] . ثم أخرج أحمد وأبو داود من حديث يسار مولى ابن عمر قال : رآنى عمر وأنا أصلى بعد ما طلع الفجر فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا ونحن نصلى هذه الساعة فقال « ليبلغ شاهدكم غائبكم أن لا صلاة بعد الصبح إلا ركعتين » ، فهذا يؤيد حديث ابن عمر ، ويراد بالركعتين نافلة الفجر كما فى حديث الطبرانى وأبى داود الذى سلف آنفاً

(١) قوله « وعلى هذا يختلف وقت الكراهة فى الطول والقصر » . أقول : أى من جهة فعل الصلاتين يحصل الاختـــلاف طولا إن قدمها أول وقتها ، وقصرا إن أخرهما عنه

(٢) قوله « أن يكون » . أقول : أى النهى فى هذا الحديث أى حديث ابن عباس رضى الله عنه وحديث أبى سعيد

(٤) قوله « فتعين أن يكون المراد بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر » أقول : هذا التعين معلوم قطعاً من دون تقدير مضاف ولا إرادة صلاة الصبح بلفظ الصبح ، فانه معلوم من ضرورة الدين أن فريضة الوقتين غير داخلة فى النهى وأنه إنما وجه إلى النوافل ، ولذا استثنى ركعتى الفجر التى هى نافلته

---

(١) كذا . ولعله لكن المنطوق مقدم

فيه خلاف من بعض الوجوه [١] ، وصيغة النفى [٢] إذا دخلت على الفعل فى ألفاظ الشارع فالأولى حملها على نفى الفعل الشرعى [٣] ، لا على نفى الفعل الوجودى ، فيكون قوله « لا صلاة بعد الصبح » نفياً للصلاة الشرعية لا الجنسية ، وإنما قلنا ذلك لأن الظاهر أن الشارع يطلق ألفاظه على عرفه وهو الشرعى . وأيضاً [٤] فانا إذا حملناه على الفعل الجنسى ـ وهو غير منتف ـ احتجنا إلى إضمار لتصحيح اللفظ وهو المسمى بدلالة الاقتضاء [٥] ، ويبقى النظر [٦] فى أن اللفظ يكون عاماً ، أو مجملا ، أو ظاهراً

---

(١) قوله « فيه خلاف من بعض الوجوه » . أقول : هذا اللفظ فى الفتح ، ولم يبين الخلاف المشار إليه ، إلا أنه ذكر عند تعقب النووى لما ادعى الاجماع أنه حكى عن طائفة من السلف الاباحة مطلقاً وأن أحاديث النهى منسوخة ، وبه قال داود وغيره من أهل الظاهر ، وبذلك جزم ابن حزم انتهى . ولعل هذا مراد الشارح

(٢) قوله « وصيغة النفى » . أقول : هذا كلام على عبارة حديث أبى سعيد

(٣) قوله « فالأولى حملها على نفى الفعل الشرعى » . أقول : حرف النفى فى أصله موضوع لنفى الذات نحو لا إله إلا الله ، ويرد لنفى الذات على الصفة ، ويرد لنفى الصفة ، فهنا يحمل على نفى الذات على صفة ولا يحتاج إلى تقدير ، لأن كلام الشارع إذا ورد النفى فيه على فعل توجه النفى إلى عرفه فيما تطلق عليه ألفاظه

(٤) قوله « وأيضاً » . أقول : عطف على قوله « لأن الظاهر » ، يريد إذا حملناه على المعنى الجنسى ، ومعلوم أنه غير منفى إذ قد يقع ، فلا بد من تقدير يصدق به الكلام

(٥) قوله « وهو الذى سمى دلالة الاقتضاء » . أقول . أى الإضمار ، يقال له دلالة الاقتضاء أى إضمار دل عليه اقتضاء المقام له ، فيصدق الكلام مثلا ، فالمقتضى اسم فاعل والكلام المقتضى اسم مفعول وهو ما يقدر لصحته [١]

(٦) قوله « ويبقى النظر » . أقول : أى إذا حملناه على هذا فانه يدور بين ثلاثة

---

(١) المقتضى باسم المفعول هو ما يدل عليه سابقه من الكلام فيفهم من فحوى المقتضى باسم الفاعل وهو مقدر لصحته كما ذكره

فى بعض المحامل . أما إذا حملنـــاه على نفى الحقيقة الشرعية لم نحتج إلى إضمار ، فكان أولى

ومن هذا البحث يطلع على كلام الفقهاء فى قوله ﷺ « لا نـكاح إلا بولى [١] » ، فانك إذا حملته على الحقيقة الشرعية لم تحتج إلى إضمار ، فانه يكون نفياً للنكاح الشرعى ، وإن حملته على الحقيقة الجنسية ـ وهى غير منتفية عند عدم الولى حساً ـ احتجت إلى إضمار ، فحينئذ يضمر بعضهم الصحة [٢] وبعضهم الـكمال . وكذلك قوله ﷺ « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل [٣] »

أقوال : أن يعم جميع [الأفراد] فتقدر كلها ، أو يقال إنه غير عام تقدير أحدها ، فان كان عن دليل فهو ظاهر فيه ، وإن كان لا عن دليل كان مجملا بين أفراد ما يصدق عليه ، وهذا إشارة إلى الخلاف فى المسألة . وهو معروف فى الأصول

(١) قوله « فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا نـكاح إلا بولى » . أقول : أخرجه أبو داود الطيالسى من حديث أبى موسى ، وفيه مقال . والـكلام فى المعنى الذى أراده الشارح واضح ، وكلامه مبنى على الحقيقة الشرعية ، وفيه خلاف فى الأصول وكلامه يطول

(٢) قوله « يضمر بعضهم الصحة » . أقول : وهو من يجعل الولى شرطاً لصحة عقد النـكاح وهم الحنفية ، ولعله يأتى فى كتاب النـكاح ذكر الحق فى المسألة

(٣) قوله « فى قوله لا صيام » . أقول : الحديث عن حفصة بلفظ « لا صيام لمن لم يجمع الصيام » أخرجه أهل السنن الأربعة وابن خزيمة فى صحيحه والدارقطنى ، قال الحافظ ابن حجر : اختلفت الأئمة فى رفعه ووقفه ، فقال ابن أبى حاتم : الوقف أشبه ، وقال أبو داود : لا يصح رفعه ، وقال الترمذى : الموقوف أصح ، ونقل فى العلل عن البخارى أنه خطأ ، وهو حديث فيه اضطراب ، والصحيح عن ابن عمر موقوفاً ، وقال النسائى : الصواب عندى موقوف ولم يصح رفعه ، وقال أحمد : ما له

وأما حديث أبي سعيد الخدرى [١] وهو أبو سعيد سعد بن مالك بن سنان [٢] ، وخدرة فى الأنصار ، فالكلام فى قوله « لا صلاة » قد تقدم . وفى هذا الحديث زيادة على الأول ، فانه مد الكراهة إلى ارتفاع الشمس [٣] ، وليس المراد مطلق الارتفاع [٤]

عندى ذلك الإسناد ، وقال الحاكم فى الأربعين : صحيح على شرط الشيخين ، وقال فى المستدرك : صحيح على شرط البخارى ، وقال الدارقطنى : رواته ثقات إلا أنه روى موقوفاً ، وقال الخطابى : أسنده عبد الله بن أبى بكر والزيادة من الثقة مقبولة ، وقال ابن حزم : الاختلاف فيه يزيد فى الخبر قوة ، وقال الدارقطنى : كلهم ثقات . انتهى . إلا أنه قد تعقب كلام الدارقطنى بأن فيهم عبد الله بن عباد اتهمه غير واحد بهذا الحديث ، وقال ابن حبان : يقلب الأخبار ، وعنده نسخة موضوعة ، ذكر ذلك المناوى

(١) قوله « وأما حديث أبى سعيد » . أقول : هكذا فى النسخ ، وقاعدة الشارح التكلم على الصحابى الراوى قبل التكلم على ألفاظ الحديث ، وهنا قد تقدم الكلام على لفظه كما عرفت ، فكأن هذا تفنن من الشارح ، أو وقع ذلك ممن استملى عنه

(٢) قوله « ابن سنان » ابن ثعلبة بن عبيد بن الأبجر بفتح الهمزة وسكون الموحدة وفتح الجيم هو خدرة بضم الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة ، وهو أخو خدارة : وخدرة وخدارة بطنان من الأنصار . كان أبو سعيد من الحفاظ المكثرين ، روى ألف حديث ومائة وسبعين حديثاً ، وكان من العلماء الحفاظ ، أول مشاهده الخندق لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم رده فى أحد وكان ابن ثلاث عشرة سنة ، توفى سنة أربع وستين على ما رجحه النووى وعمره أربع وسبعون ، ودفن بالبقيع

(٣) قوله « فانه مد الكراهة إلى ارتفاع الشمس » . أقول : بخلاف حديث ابن عباس فانه غياه بطلوع الشمس ، فهذا الحديث مقيد لما أطلقه الأول

(٤) قوله « مطلق الارتفاع » . أقول : الذى فى الأحاديث لفظ الارتفاع ، وأما ذكر مقداره بالرمح أو الرمحين فقد ذكره فى شرح نظم الهدى من حديث عمرو ابن عبسة عند مسلم والنسائى وأبى داود والطبرانى

عن الأفق ، بل الارتفاع الذى تزول عنده صفرة الشمس أو حمرتها ، وهو مقدر بقدر رمح أو رمحين

فائدة : قال ابن عبد السلام فى القواعد الكبرى : لم أقف على معنى كراهة الصلاة فى الأوقات الخمس ، ولا على معنى التعليل بطلوعها بين قرنى الشيطان[1] ومقاربتها إياه فى الاستواء والتضيف للغروب ، وقد علل ذلك بأن عبّادها يصلون فى هذه الأوقات وهذا لا يصح ، فان تعظيم الله فى الأوقات التى يسجد فيها لغيره أولى لما فيه من إرغام أعدائه . ولست أتكلف الكلام فيما لا أعلمه ولا الجواب بما لا أفهمه ، والموفق من رأى المشكل مشكلا والواضح واضحاً ، ومن تكلف ذلك لم يخل عن جهل أو كذب . انتهى . وفى شرح السنة للبغوى أن النهى عن الصلاة فى الأوقات المنهى عنها غير معقول المعنى ، وسبقه إلى ذلك الخطابى . وتعقب بأن فى بعض الأحاديث الصحيحة الإشارة إلى علة النهى وهى أنها تطلع بين قرنى الشيطان ، ويسجد لها حينئذ الكفار ، فالنهى لترك مشابهة الكفار ، قيل : وهى علة قاصرة لا تشمل الأوقات ، قلت : أخرج مسلم حديث عمرو بن عبسة وفيه : حتى يستقل الظل بالرمح ، ثم أقصر عن الصلاة فانها حينئذ تسجر فيه جهنم ، ثم قال : ثم أقصر عن الصلاة حين تغرب ، فانها تغرب بين قرني الشيطان ، وحينئذ يسجد لها الكفار . فأشار إلى علة النهى فى الثلاثة الأوقات ، فأما عند الطلوع والغروب فللبعد عن التشبه بالكفار ، وقد لاحظ الشارع ذلك فى محلات عديدة ، وأما وقت الزوال فانها تسجر فيه جهنم ، وكان ابن عبد السلام لا يجهل ما ورد ، إنما رأى الحكمة خفية فى النهى عن العبادة لله الواحد القهار عند عبادة الكفار ، وأنه كان النظر يقتضى بأنه يحسن أن يشرع عند عبادتهم إظهار عبادة الله مضادة لهم وإرغاماً ، فان أراد هذا فله وجه ، وجوابه الرجوع إلى الحكمة المطلقة . نعم النهى عن الصلاة عند تسجير جهنم قد يقال فيه إن الصلاة سبب

---

(١) لا أدرى لماذا لم تظهر العلة ، مع أن حديث عمرو بن عبسة صريح فى أنه ﷺ علل النهى بوجود الكفار لها ، وأنها تطلع بين قرنى شيطان ، فاذا صلى أحد فى تلك الأوقات شابه الكفار فورد النهى منه ﷺ عن التشبه بهم ، وسيوضحه المحشى قريباً

وقوله « لا صلاة » فى الحديثين عام فى كل صلاة ، وخصه الشافعى ومالك رحمهما الله بالنوافل (١) ، ولم يقولا به فى الفرائض الفوائت ، وأباحاها فى سائر الأوقات .

الرحمة فيكون وقت عبادة لدفع شر العذاب بالرحمة (١) ، وليس فيه شبه بالكفار . وأجاب أبو الفتح اليعمرى بأن التعليل إذا جاء من جهة الشارع وجب قبوله وإن لم يفهم معناه . وقال ابن المنير : وقت ظهور أمر الغضب لا ينجح فيه الطلب إلا من أذن له ، والقول بحديث الشفاعة حيث اعتذر الأنبياء سوى نبينا لكونه أذن له . انتهى . وقر من بعده وفيه تأمل . وفى الفتح تنبيه ، قال بعض العلماء المراد بحصر الكراهة فى الأوقات الخمسة إنما هو بالنسبة إلى الأوقات الأصلية ، وإلا فقد ورد أنه يكره التنفل وقت إقامة الصلاة ووقت صعود الإمام لخطبة الجمعة وفى حال الصلاة جماعة لمن لم يصلها . وعند المالكية كراهية التنفل يوم الجمعة حتى ينصرف الناس ، وعند الحنفية كراهية التنفل قبل صلاة المغرب (٢) . قلت : وعند المالكية أيضاً ، ونقلوا عن مالك أنه قال : كراهة النفل حماية للذرائع عن كثرته فيها ، فتتأخر المغرب عن وقتها المختار أو عن أوله

فائدة : قوله « بين قرنى الشيطان » قال الهروى : قيل قرناه جانبا رأسه ، وقيل معنى القرن القوة أى يطلع عند قوته ، والراجح عند جماعة من المحققين الأول ، وهو أن المراد جانبا رأسه ، ومعناه أنه يدنو رأسه إلى الشمس فى هذه الأوقات ليصير الساجد لها كالساجد له

(١) قوله « بالنوافل » . أقول : يدل له ما فى بعض الأحاديث « إلا ركعتين »

---

(١) إنما منعت الصلاة وقت تسجير جهنم لأن الكفار الذين يعبدون النار يسجرونها ثم يسجدون لها ، فنهى ﷺ عن ذلك إبعاداً للأمة عن التشبه بهم ، وإذا ورد النص فلا حاجة بنا إلى البحث عن العلة ، فكيف إذا كانت صريحة

(٢) قد ورد عن أنس رضى الله عنه قال : كنا نبتدر السوارى بعد أذان المغرب حتى يظن من دخل أن الصلاة قد أقيمت وذلك عملا بقوله ﷺ كما فى أبى داود « صلوا قبل المغرب » . ثم قال فى الثانية « لمن شاء »

وأبو حنيفة يقول بالامتناع ، وهو أدخل فى العموم ، إلا أنه قد يعارض بقوله ﷺ « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » . وكونه جعل ذلك وقتاً لها ، وفى رواية « لا وقت لها إلا ذلك » . إلا أن بين الحديثين عموماً وخصوصاً من وجه ، لحديث

أخرجه أحمد وأبو داود ، وحديث ابن عمر « أى نافلة » فانه يدل أنه أريد النوافل إذ الأصل فى الاستثناء الإيصال ، وليس المراد بالركعتين فريضة الوقت إذ هو معلوم طلبها وفعلها فى ذلك الوقت من ضرورة الدين ، فلا يلزم أنه عام للصـــلاة ، ويؤيد ما ذهب اليه مالك أن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم التى نام عنها فى الوادى وصلاها بعد الخروج منه ، وذكر العلة فى عدم إتيانه بها فى محل نومه بأنه واد حضر فيه الشيطان ، لو كانت العلة فى تأخيرها الوقت المكروه لأبان ذلك لهم ، إلا أنه قد يقال : ما انتبهوا من النوم إلا وقد خرج وقت الكراهة ، لما فى الرواية من أنه ما أيقظهم إلا حر الشمس ، ولا يدرك حرها إلا بعد خروجه . والشارح المحقق لم يزد على بيان تعارض الدليلين ولم يرجح أحدهما ، فالأظهر أنه لا تعارض ، وأن حديث النهى موجه إلى النافلة بدليل استثناء ركعتى نافلة الفجر ، والأصل فى الاستثناء الاتصال كما مر ، ولئن سلم فالنهى من باب دفع المفسدة ، والأمر من باب جلب المصلحة ، ودفع المفسدة أرجح فيترجح النهى كما عرف فى الأصول . ويجرى هذا البحث أصلا ورداً فى مثل تعارض عموم أحاديث النهى عن الصلاة فى الأوقات المكروهة ، وعموم حديث « إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين » رواه ابن عدى والعقيلى والبيهقى فى الشعب من حديث أبى هريرة ، فيقال : ترجح تلك العمومات لكونها نهياً ، ولا يقال هذا نهى أيضاً عن الجلوس لأنا نقول هو غير مراد لذاته بل لغايته فهو فى قوة فليصل قبل جلوسه ، فهو نهى مقيد بالغاية فهى المرادة فهى من المأمورات ، وأما تعبيرهم بذوات الأسباب واستدلالهم بقضائه صلى الله عليه وآله وسلم نافلة الظهر بعد العصر واستمراره عليها فعبارتهم بذوات الأسباب شاملة لكل نافلة ، إذ ما من نافلة إلا لها سبب أقله ندبها الدال عليه عموم « الصلاة خير موضوع ، فمن أراد أن يستكثر فليستكثر » رواه الطبرانى فى الأوسط عن أبى هريرة ، فيلزم إن قلنا بذلك أن لا يبقى لأحاديث النهى عن الأوقات محل يوجه اليه ، وإن أرادوا

النهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر خاص فى الوقت عام فى الصلاة ، وحديث النوم والنسيان خاص فى الصلاة الفائتة عام فى الوقت ، فكل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر عام من وجه وخاص من وجه ، فليعلم ذلك

بالأسباب أموراً خاصة كتحية المسجد فلا وجه لتخصيص بسبب عن سبب ، وتحية المسجد من التنصيص على بعض أفراد العام وهو لا يقتضى تخصيصه ، فالحق أن ذوات الأسباب داخلة تحت النهى لعمومه لها ، ولا يقوى القياس على قضائه صلى الله عليه وآله وسلم للنافلة لاحتمال اختصاصه بذلك (١) بدليل فعلها فى منزله دائماً ، فانه يحتمل أنه لا يقتدى به . ولئن سلمنا صحة القياس فالحكم فى المقيس عليه هو القضاء فيلحق به الحكم فى الفرع ، ويقال يجوز قضاء نافلة فاتت فى وقتها فى وقت الكراهة ولا يقال تصلى ذات السبب أداء فى ذلك الوقت ، إذ هذا غير الحكم فى المقيس عليه . والعجب من الاستدلال بذلك لأداء ذوات الأسباب ، وكأنه يقول : من أجاز تأدية ذوات الأسباب مستدلا بفعله صلى الله عليه وآله وسلم ، إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان فعله فى أول يوم قضاء لما فات من نافلة الظهر ، لكنه استمر على ذلك ، وهذا الذى استمر عليه ليس بقضاء بل تأدية نافلة فالقياس عليها ، وقد يقال : هذا الفعل خاص به كما أشار اليه الراوى بقوله : وكان عمله ديمة ، إذا فعل شيئاً أثبته ، ولئن سلمناه فهذه الصلاة التى استمر فيها ليست ذات سبب خاص بل نافلة مطلقة داخلة تحت عموم فضائل النوافل المطلقة فما بالكم جعلتم الحكم فعل ذات السبب الخاص بل يلزمكم إلحاق مطلق النافلة وأنه يرفع أحاديث النهى بالكلية وأنتم لا تقولونه ، ثم إنه قد تقرر أنها إن تعارضت الأفعال والأقوال فالأقوال أرجح ، وهذا مرجح آخر مضاف إلى أرجحية النهى ، فان مرجح النهى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما ورد فى حديث عن أبى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من لم يصل ركعتى الفجر

---

(١) لا سيما وقد نهى أم سلمة عن مثلها كما أخرجه الترمذى وغيره عنها قالت : صلى رسول الله ﷺ ركعتين بعد العصر ، فبعثت الجارية تسأله عن ذلك وكان عندى نساء من الأنصار فقال « هما ركعتا الظهر » فسألته أنقضيهما اقتداء بك ؟ فقال : لا

قال المصنف رحمه الله : وفى البَاب [1] عن علىّ بن أبى طالبٍ رضى اللهُ عنه وعبدِ اللهِ بنِ مَسعودٍ وعبدِ اللهِ بنِ عُمَرَ وعبدِ اللهِ بنِ عمرِو بنِ العاصِ وأبى هُرَيرَةَ وسَمُرَةَ بنِ جُنْدبٍ وسَلَمَةَ بنِ الأكوَع وزَيْدِ بن ثابتٍ ومُعاذ بنِ جَبَلٍ وكعبِ بنِ مُرَّةَ وأبى أُمامةَ الباهِلِىّ وعمرِو بن عَبَسَةَ السُّلَمِىّ وعائشةَ رضى اللهُ عنهم والصُّنابِحِىّ ولم يَسمَعْ من النبى ﷺ وحديثه مرسل [2]

فليصلها بعد طلوع الشمس ، أخرجه الترمذى ، وهذا هو الموافق لما عند مسلم من تعليق النهى ببعد الصلاة فى قوله « لا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس » فيعم النهى الأشخاص والصلاة ذات الأسباب وغيره فتأمل [1]

(١) قوله « وفى الباب » . أقول : قال الزركشى هذا تابع فيه الترمذى ، لكن المصنف قد يشعر كلامه بأن الباب متفق عليه كله ، وليس كذلك إنما المتفق عليه حديث ابن عمر وأبى هريرة ، وانفرد مسلم بحديث عائشة وابن عبسة ـ وهو بفتح المهملة بينهما باء موحدة ثم سين مهملة مفتوحة بلا خلاف ـ قال فى الإمام [2] : ومن ضعفة الفقهاء والطلبة من يدخل نوناً بين العين والباء ، وهو خطأ كبير وتصحيف شديد . وأخرج أبو داود والنسائى حديث على ، وأخرج ابن ماجه حديث الصنابحى ـ بضم الصاد المهملة ثم نون وبعد الألف موحدة مكسورة ثم حاء مهملة بعدها ياء النسبة ـ نسبة إلى الصنابح بطن من مراد

(٢) قوله « ولم يسمع من النبى صلى الله عليه وآله وسلم وحديثه مرسل » انتهى . ولما رأى المصنف حديثه فى النهى عن الأوقات فى سنن النسائى من جهة مالك وسماه أبا عبد الله قطع بأن حديثه مرسل ، لكن جاء فى مسند أحمد التصريح بالسماع ، ويأتى

---

(١) قد جمع بعض العلماء بين حديث « إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين » وحديث النهى عن الصلاة فى أوقات النهى أن النهى خاص بالأوقات القصيرة وهى ما قبل الغروب وبعد الطلوع حتى ترتفع وقبل الزوال ، أما فى الوقتين الطويلين فلا .

(٢) الإمام الجامع أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد ، انظر ج ١ ص ٢٧

أما علىّ فهو على بن أبى طالب أمير المؤمنين أبو الحسن [1] واسم أبيه أبى طالب عبد مناف ، وقيل اسمه كنيته . وعلى رضى الله عنه ذو الفضائل الجمة التى لا تخفى [2] ، قيل أسلم وهو ابن ثلاث عشرة [3] ، أو اثنتى عشرة ، أو خمس عشرة ،

تحقيق ذلك قريباً . فهؤلاء عشرة من الذين عدهم المصنف خرجنا أحاديثهم ، وينظر فى تخريج حديث معاذ بن عفراء

(١) قوله « أبو الحسن » . أقول : وكناه النبى صلى الله عليه وآله وسلم أبا تراب لما جاء إلى بيته فلم يجده فقال لفاطمة : أين ابن عمك ؟ قالت : كان بينى وبينه شىء فغاضبنى ولم يقل عندى . فقال لإنسان : انظر أين هو ؟ فجاء فقال : هو فى المسجد راقد ، فجاءه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو مضطجع قد سقط رداؤه عن شقه فأصابه تراب ، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسحه عنه ويقول : قم يا أبا تراب . رواه مسلم . قال سهل : وما كان لعلى اسم أحب اليه من أبى تراب وإنه كان ليفرح إذا دعى به . وذكر الزمخشرى فى ربيع الأبرار فى تسميته بعلى أنه ولد على رضى الله عنه وأبوه غائب ، فسمته أمه حيدرة ، فلما قدم أبوه حوله وسماه علياً

(٢) قوله « ذو الفضائل الجمة التى لا تخفى » . أقول : قد أفرد الذهبى ترجمته فى مجلد ، قال : وهى فى تاريخ ابن عساكر أرجح من مجلد ونصف . قلت : وقد ألفت فى فضائله عدة كتب ، وقد ذكرنا شطراً صالحاً من أحواله فى الروضة الندية [1]

(٣) قوله « أسلم وهو ابن ثلاث عشرة » . أقول : قال البرماوى هو أول من أسلم من الصحابة [2] فى قول كثير من أهل العلم كابن عباس وزيد بن أرقم وغيرهما ، واختلف فى سنه حين أسلم على سبعة أقوال أدناها ثمان سنين وأعلاها ست عشرة سنة ، وصحح

---

(١) شرح التحفة العلوية . ذكرت فى مصنفاته فى ترجمته أول الكتاب ج ١ ص ٤٠

(٢) الصحيح أن أول من أسلم من الصحابة أبو بكر الصديق رضى الله عنه . وقد يقال إن علياً أول من أسلم من الفتيان

أو ست عشرة ، أو عشر ، أو ثمان . أقوال . وقتل رضى الله عنه بالكوفة [١] سنة أربعين من الهجرة فى رمضان

وأما عبد الله بن مسعود بن شَمْخ [٢] ، فهو أبو عبد الرحمن ، أحد علماء الصحابة وأكابرهم . مات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين

ابن عبد البر فيها ثلاث عشرة ، وأشار الشارح إلى الأقوال كلها إلا القول بأنه أسلم سنة تسع وهو سابعها ، وفى المستدرك قال : صحيح على شرط الشيخين أنه قال على : أنا عبد الله وأخو رسوله ، وأنا الصديق الأكبر [١] لا يقولها بعدى إلا كاذب ، صليت قبل الناس سبع سنين

(١) قوله « وقتل بالكوفة » . أقول : قتله عبد الرحمن بن ملجم ، ضربه بسيف مسموم فى جبهته فأوصله دماغه ليلة الجمعة سابع وعشرين شهر رمضان ، وتوفى يوم الأحد تاسع وعشرين ، كانت خلافته أربع سنين وسبعة أشهر وأياماً ، وقيل غير ذلك فى الكسور ، وأعقب من الولد أربعين إلا ولداً ، وعدهم البرماوى بأسمائهم إحدى عشرة من الإناث والبقية من الذكور ، روى له عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمس مائة حديث وثمانون حديثاً

(٢) قوله « ابن شمخ » . أقول : هو بالشين المعجمة مفتوحة وسكون الميم وخاء معجمة ، ومنهم من يقول : عبد الله بن مسعود بن غافل بالغين المعجمة والفاء ابن شمخ ، وقيل : ابن حبيب ، وقيل ابن قار بالقاف والراء وقيل بالفاء والراء ابن شمخ ، وقيل غير ذلك . أسلم قديماً قبل عمر بن الخطاب بزمان ، قيل : كان سادساً فى الاسلام ، وأسلمت أمه أم عبد . وجاء عنه : لقد رأيتنى سادس ستة ، وما على الأرض غيرنا ، رواه الطبرانى . وهو الذى قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « اقرأ علىّ » فقرأ عليه سورة النساء كما فى الصحيحين . هاجر إلى الحبشة وشهد بدراً وما بعدها من

---

(١) هذا لا يصح عن على ، فان الصديق الأكبر هو أبو بكر ، صدق الرسول حين كذبه الناس ، وآواه حين طرده الناس

[وأما عبد الله بن عمر : فهو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل [١] بن عبد العزى بن رِياح [٢] بن عبد الله بن قرط [٣] بن رَزاح [٤] بن عدى ابن كعب بن مرة العدوى . ورياح فى نسبه بكسر الراء وبعدها ياء آخر الحروف . ورزاح بفتح الراء المهملة ، بعدها زاى مفتوحة ، وتوفى رحمه الله فى سنة ثلاث وسبعين [٥]

المشاهد وصلى القبلتين وشهد له صلى الله عليه وآله وسلم بالجنة . كان يشبه به صلى الله عليه وآله وسلم فى هديه وسمته كما فى صحيح البخارى . ولى القضاء بالكوفة وبيت المال بها لعمر وصدراً من خلافة عثمان ، ثم سافر إلى المدينة ومات بها قاله ابن الأثير . وقال النووى فى التهذيب : إنه مات بالكوفة . وقيل : إنه عاد إلى المدينة ودفن بالبقيع . واتفقوا أنه مات وهو ابن أربع وستين سنة . روى له عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثمان مائة حديث وثمانية وأربعون حديثاً

(١) قوله « ابن نفيل » . أقول : بضم النون وفتح الفاء

(٢) قوله « رياح » . أقول : بكسر الراء المهملة وبالمثناة من تحت وآخره حاء مهملة

(٣) قوله « قرط » . أقول : بضم القاف وسكون الراء وآخره طاء مهملة

(٤) قوله « رزاح » . أقول : بفتح الراء وبعدها زاى وآخره حاء مهملة ، كذا قيده ابن الأثير والنووى ، لكن فى الروض أن الشيخ أبا بحر قيده بكسر الراء . وكلام الشارح يوافق الأولين . أسلم عبد الله مع أبيه بمكة صغيراً ، وهاجر قبل أبيه وشهد بدراً ، واختلفوا فى أحد . وأول مشاهده الخندق على الصحيح . كان عبد الله من أهل العلم والورع والزهد ، شديد التحرى والاحتياط فى فتواه . روى له عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ألفا حديث وستمائة حديث وثلاثون حديثاً

(٥) قوله « توفى سنة ثلاث وسبعين » . أقول : بعد قتل ابن الزبير بثلاثة أشهر

وأما عبد الله بن عمرو فهو أبو محمد ـ وقيل : أبو عبد الرحمن ، وقيل أبو نصير [١] ، بضم النون وفتح الصاد ـ عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سُعيد ـ بضم السين وفتح العين [٢] ـ ابن سهم ، السهمي . أحد حفاظ الصحابة للحديث ، والمكثرين فيه عن رسول الله ﷺ . قيل : إنه مات ليالي الحرّة [٣] ،

وقيل سنة ، وقيل سنة أربع وسبعين ، ودفن بذي طوى في مقبره ، وقيل دفن بفج [١] وله أربع وثمانون سنة ، وقيل ست

(١) قوله « أبو نصير » . أقول : وقيل أبو عبد الرحمن ، وقيل أبو محمد ورجحه النووي

(٢) قوله « ابن سعيد بضم السين وفتح العين » . أقول : وقال البرماوي ابن سعيد بضم السين وفتح العين المهملة . ثم قال : ابن سعد بن سهم . وفي رابع الجامع لابن الأثير : ابن هاشم بن سعيد بضم السين وفتح العين ابن سعد بن سهم ، فوسطها سعد بين سعيد وسهم . وكان أبوه أكبر منه بثلاث عشرة سنة ، وقيل باثنتي عشرة ورجحه النووي ، وقيل بإحدى عشرة . كان عبد الله [٢] عالماً حافظاً عابداً ، استأذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يكتب حديثه فأذن له ، روى سبع مائة حديث . قال البرماوي : إنما قلت الرواية عنه مع كثر ما حمله لأنه سكن مصر وكان الواردون إليها قليلا ، بخلاف أبي هريرة فانه سكن المدينة والمدينة مقصد المسلمين من كل جهة

(٣) قوله « ليالي الحرة » . أقول : بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء ، هي حرة واقم التي كانت فيها واقعة مسلم بن عقبة بأهل المدينة ، وكان أميراً ليزيد بن معاوية ،

---

(١) فج موضع قرب المدينة بينها وبين مكة يقال له « فج الروحاء » ، كان طريق النبي ﷺ عليه عام الفتح

(٢) هو عبد الله بن عمرو بن العاص ، وسبق له ترجمة

وكانت الحرة يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة ثلاث وستين . وقيل : مات سنة ثلاث وسبعين . وقيل : غيره [١]

وأما أبو هريرة : فقد تقدم الكلام عليه

وأما سمرة : فأبو عبد الرحمن - وقيل : أبو عبد الله ، أو أبو سليمان ، أو أبو سعيد - سمرة بن جندب - بضم الدال [٢] ، وقد يقال بفتحها - ابن هلال . فزارى [٣] ، حليف الأنصار . قاله الواقدى . توفى بالبصرة [٤] فى خلافة معاوية سنة ثمان وخمسين

بعثه لحرب أهل المدينة [١] وهى واقعة مشهورة . ورجح هذا القول فى وفاة عبد الله النووى

(١) قوله « وقيل غيره » . أقول : فقيل توفى بفلسطين سنة خمس وستين ، وقيل فى مكة سنة سبع وستين ، وقيل ثمان وستين وهو ابن اثنتين وسبعين سنة ، وقيل بالطائف سنة خمس وخمسين ، وقيل مات بمصر سنة خمس وستين

(٢) قوله « بضم الدال » . أقول : وضم الجيم

(٣) قوله « فزارى » . أقول : بفتح الفاء وبالراء بعد الألف ، توفى أبوه وهو صغير ، فقدمت به أمه على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة ، تزوجها أنصارى وكان فى حجره حتى كبر ، قيل أول مشاهده أحد ، روى له عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مائة وثلاثة وستون حديثاً

(٤) قوله « توفى بالبصرة » . أقول : وذلك أنه سقط فى قدر مملوءة ماء حاراً كان يتعالج بالصعود عليها من كزاز شديد أصابه ، فكان ذلك مصداق قوله صلى الله عليه

(١) عندما استثارهم عليه دعاة ابن الزبير وعلى رأسهم ابن مطيع ، واستنكر هذه الفتنة وما انطوت عليه من نقض البيعة أعلام الإسلام يومئذ وفى طليعتهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس ومحمد بن على بن أبى طالب وزين العابدين على بن الحسين وأضرابهم (انظر المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٢٩٢ - ٢٩٤)

وأما سلمة بن الأكوع [1] : فهو سلمة بن عمرو بن الأكوع ، منسوب إلى جده الأكوع سنان بن عبد الله . وسلمة أسلمى ، يكنى أبا مسلم . وقيل : أبا إياس . وقيل : أبا عامر . أحد شجعان الصحابة [2] وفضلائهم . مات سنة أربع وسبعين [3] . وهو ابن ثمانين سنة

وآله وسلم لأبى هريرة وثالث معهما « آخركم موتا بالنار » [1] ذكره البرماوى

(١) قوله « سلمة » . أقول بفتح اللام ، والأكوع بفتح الهمزة وسكون الكاف ، كان سلمة ممن بايع تحت الشجرة ، وبايع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث مرات فى أول الناس وأوسطهم وآخرهم وبايعه على الموت ، ويقال إنه الذى كلمه الذئب ، قال سلمة : رأيت الذئب قد أخذ ظبياً ، فطلبته حتى نزعته منه ، فقال لى : ويحك ما لى ومالك [2] إلى رزقى ، ومالك نزعته منى ؟ قال فقلت يا عباد الله إن هذا لعجيب ، ذئب يتكلم . قال : أعجب من هذا النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى أصول النخل يدعوكم إلى عبادة الله وتأبون إلا عبادة الأوثان . قال : فلحقت برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأسلمت

(٢) قوله « وكان من شجعان الصحابة » . أقول : وكفى قضيته فى غزاة ذى قرَد ، وهى مسرودة فى كتب السيرة

(٣) قوله « مات سنة أربع وسبعين » ولم يذكر فى ذلك خلافاً ، وكانت وفاته بالمدينة ، ومسكنه بالربذة ، فدخل المدينة فتوفى بها ، روى له سبعة وسبعون حديثاً

---

(١) قاله ﷺ لأناس فيهم ابو هريرة والرحال ، وكان أبو هريرة شديد التخوف من هذا الحديث حتى قتل الرحال مرتداً مع مسيلمة الكذاب . قال أبو هريرة ففرج عنى . وبه يظهر أن المقصود نار جهنم لا نار الدنيا ، لأن فى بعض ألفاظه لضرس أحدكم

(٢) بياض ولعله : تعمد

وأما زيد بن ثابت : فهو أبو خارجة [١] زيد بن ثابت بن الضحـــاك بن زيد ، أنصارى نجارى . وقيل : يكنى أبا سعيد . وقيل : أبا عبد الرحمن . يقال : إنه كان حين قدم رسول الله ﷺ المدينة ابن إحدى عشرة سنة [٢] . وكان رضى الله عنه من أكابر الصحابة ، متقدماً فى علم الفرائض [٣] . قيل : مات سنة خمس وأربعين . وقيل : اثنتين . وقيل : ثلاث . وقيل : غير ذلك

وأما معاذ بن عفراء [٤] فهو معاذ بن الحارث بن رفاعة بن سواد ـ فى قول ابن إسحاق . وقال ابن هشام : هو معاذ بن الحارث بن عفراء بن الحارث بن سواد بن غَنْم بن مالك بن النجار . وقال موسى بن عقبة : معـاذ بن الحارث بن رفاعة بن الحارث

---

(١) قوله « وهو أبو خارجة » . أقول : بالخاء المعجمة والراء والجيم

(٢) قوله « ابن إحدى عشرة سنة » . أقول : وكان أول مشـاهده الخندق ، وأعطاه صلى الله عليه وآله وسلم يوم تبوك راية بنى النجار وقال : بالقراءة نقدمه

(٣) قوله « متقدماً فى علم الفرائض » أقول : ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « أفرضكم زيد » ، وكان أحد فقهاء الصحابة ، وأحد من جمع القرآن وكتبه فى خلافة أبى بكر ، ونقله من المصحف فى زمن عثمان . روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم اثنين وسبعين حديثاً

(٤) قوله « وأما معاذ بن جبل » . أقول : هكذا فى نسخ الشرح ، ومعاذ بن جبل ليس من رجال الباب بل من رجاله معاذ بن عفراء ، وهو ملحق فى بعض نسخ الشرح [١] بلفظ « وأما معاذ بن عفراء فهو معاذ بن الحارث بن رفاعة بن سواد فى قول ابن إسحق ، وقال ابن هشـام : هو معاذ بن الحارث بن عفراء بن الحارث بن

---

(١) ومن هذه النسخ المصححة الأصلان المعتمدان فى الطبعتين لشرح ابن دقيق العيد ، فقد ورد فيهما « معاذ بن عفراء » على الصواب . غير أن الطبعة المنيرية ألحقت به الأسطر الخاصة بترجمة معاذ بن جبل ، وقد أثبتنا ذلك أيضا فى الشرح بين هاتين العلامتين [ ] لأن المحشى علق على ما ورد فيها

[وأما معاذ بن جبل فهو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس ، أنصارى خزرجى يكنى أبا عبد الرحمن ، أحد أكابر العلماء من الصحابة (١) ، مات بالشام (٢) وهو إذ ذاك شاب فى طاعون عَمَواس (٣) وهو ابن ثمان وثلاثين ، وقيل ابن ثمان وعشرين]

سواد بن مالك بن غنم بن مالك بن النجار ، وقال موسى بن عقبة : معاذ بن الحارث ابن رفاعة بن الحارث ، انتهى . قال البرماوى : عفراء بفتح العين المهملة وسكون الفاء أمه ، اشتهر بالنسبة اليها ، وهى عفراء بنت عبيد بن ثعلبة من بنى النجار ، شهد يوم بدر فمات بالمدينة من جراحته ، وقيل عاش إلى زمن عثمان ، وقيل مات فى خلافة على ابن أبى طالب رضى الله عنه

(١) قوله « أحد أكابر الصحابة (١) » . أقول : أسلم وهو ابن ثمان عشرة سنة ، شهد بدراً والمشاهد كلها ، وهو أحد الذين جمعوا القرآن على عهده صلى الله عليه وآله وسلم وهم أربعة : معاذ ، وأبىّ بن كعب ، وزيد بن ثابت ، وابن زيد متفق عليه . روى أبو داود والنسائى وابن حبان والحاكم من صحيحهما ـ وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين ـ أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « يا معاذ إنى أحبك . قال : وأنا والله أحبك يا رسول الله . قال : فلا تدع دبر كل صلاة : اللهم أعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك » . وبعثه صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قاضياً ومعلماً ، وجعل اليه قبض الصدقات

(٢) قوله « مات بالشام » أقول : وذلك أنه أرسله عمر أميراً على الشام بعد أبى عبيدة بن الجراح

(٣) قوله « عمواس » أقول : بفتح العين المهملة والميم ، قرية بين الرملة وبيت المقدس ، نسب الطاعون اليها لأنه أول ما بدأ منها . روى له عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مائة وسبعة وخمسون حديثاً

---

(١) يعنى معاذ بن جبل

وأما كعب بن مُرة : فبهزِى ، سلمى ـ فيما قيل ـ مات بالشام [١] سنة تسع وخمسين وقيل غيره

وأما أبو أمامة الباهلى : فاسمه صُدَىُّ بن عجلان . وصدى ـ بضم الصاد المهملة ، وفتح الدال ، وتشديد الياء ـ من المكثرين فى الرواية [٢] . مات بالشام [٣] سنة إحدى وثمانين . وقيل : سنة ست وثمانين . وهو آخر من مات بالشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى قول بعضهم [٤]

وأما عمرو بن عبسة : فهو أبو نجيح [٥] . ويقال : أبو شعيب ، عمرو بن عبسة ـ بفتح العين والباء معا ، والباء تلى العين ـ ابن عامر بن خالد السلمى [٦] . لقى النبي ﷺ قديما فى أول الإسلام [٧] . وروى عنه أنه قال « لقد رأيتنى وأنا رُبع الإسلام » ثم لقيه بعد الهجرة

---

(١) قوله « مات بالشام » . أقول سكن البصرة أولا ثم سكن الأردن من الشام ومات بها . روى له عن شرحبيل بن السمط وأبو الأشعث الصنعانى وغيرهما

(٢) قوله « من المكثرين فى الرواية » أقول : روى له مائتا حديث وخمسون حديثا

(٣) قوله « مات بالشام » . أقول : سكن بمصر ثم حمص وبها توفى

(٤) قوله « فى قول بعضهم » . أقول : هو فيه آخر من مات بالشام . وقال ابن الأثير : وقيل إن آخر من مات منهم بالشام عبد الله بن بشر

(٥) قوله « أبو نجيح » . أقول : بفتح النون وكسر الجيم ثم مثناة من تحت ثم حاء مهملة

(٦) قوله « السلمى » . أقول : بضم السين نسبة إلى سليم بضم السين

(٧) قوله « أول الإسلام » . أقول : ثم رجع إلى قومه بنى سليم ، وقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إذا سمعت بأنى قد خرجت فاتبعنى ، فلم يزل مقيما عند قومه حتى انقضت خيبر ، فقدم بعد ذلك إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأقام بالمدينة . روى له ثمانية وأربعون حديثا

وأما عائشة رضى الله عنها : فقد تقدم الكلام فى أمرها

وأما الصنابحى (١) فهو عبد الرحمن بن عُسيلة ، منسوب إلى قبيلة من اليمن ، كنيته أبو عبد الله . كان مسلما على عهد رسول الله ﷺ وقصده ، فلما انتهى إلى الجحفة لقيه الخبر بموته ﷺ (٢) . وكان فاضلا

* * *

٥٤ — الحديث الحادى عشر : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما ، « ان عمرَ بن الخطاب رضى الله عنه جاء يومَ الخَنْدَقِ بعدَ ما غَرَبَتِ (٣)

---

(١) قوله « وأما الصنابحى » أقول : قدمنا ضبطه قريبا ، وعسيلة بضم العين وفتح السين المهملتين وسكون المثناة التحتية

(٢) قوله « لقيه الخبر بموته » . أقول : هذا كما قال المصنف ، ولم يسمع منه ، وتقدم فيه ما أسلفناه . وقال البرماوى قال شيخنا شيخ الإسلام أبو جعفر سراج الدين عمر البلقينى أطال الله بقاءه : إنهما اثنان ، أحدهما عبد الرحمن بن عُسيلة جاء ليأتى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقبض النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو فى الطريق ، وليس هذا هو المذكور فى حديث « لا صلاة بعد الشمس حتى ترتفع الشمس » كما توهمه من توهم . والثانى عبد الله الصنابحى صحابى ، وهو المذكور فى هذا الحديث ، ونقل البيهقى فى سننه الكبرى عن ابن عباس الدورى سمعت يحيى بن معين يجعلهما اثنين . وإلى هذا مال أبو الحسن بن القطان انتهى . قلت : على ثبوت أنهما اثنان صحابى وتابعى فالجزم بوهم البخارى ومن تبعه لا يتم إلا بدليل أن هذا المذكور فى الباب هو الصحابى ، ولم يذكروا دليلا

(٣) (الحديث الحادى عشر(١)) قال « بعد ما غربت » أقول : قال الزركشى هو بفتح الراء ، وقد تقوله العامة بضمها وهو خطأ ، قال الله تعالى ﴿ وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال ﴾ . قلت : وكان هذا فى « عامة » بلاده

---

(١) فى الأصل : العاشر . وقد تقدم الحديث العاشر فى ص ٧٥ عن أبى سعيد الخدرى

الشمسُ ، فجعلَ يَسُبُّ كفارَ قُرَيْشٍ ، وقالَ : يارسولَ اللهِ ، ما كِدتُ[1] أُصَلِّي العصرَ حتى كادَتِ الشمسُ تَغْرُبُ ، فقال النبيُّ ﷺ : واللهِ ما صَلَّيْتُها . قال : فقمنا إلى بُطْحانَ ، فتوضأَ للصلاةِ ، وتوضأنا لها ، فصَلَّى العصرَ بَعْدَ ما غَرَبَتِ الشمسُ . ثم صلَّى بعدَها المغرِبَ »

حديث عمر فيه دليل على جواز سب المشركين[2] لتقرير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمر على ذلك ، ولم يعين فى الحديث لفظ السب . فينبغى – مع إطلاقه – أن يحمل على ما ليس بفحش[3]

وقوله « يا رسول الله ما كدت أصلى العصر » يقتضى أنه صلاها قبل الغروب ، لأن النفى إذا دخل على « كاد » يقتضى وقوع الفعل فى الأكثر[4] كما فى قوله

---

(١) قوله « ما كدت » . أقول : هو بكسر الكاف ، قال ابن طريف فى الأفعال : أكثر العرب على كدت

(٢) قوله « فيه دليل على جواز سب المشركين » . أقول : وتقدم فى حديث على وابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا عليهم بقوله « ملأ الله بيوتهم ناراً » الحديث فى فوات صلاة العصر

(٣) قوله « على ما ليس بفحش » . أقول بضم الفاء وحاء مهملة وشين معجمة هو من القول البذىء ، وفى القاموس : الفحش العدوان فى الجواب انتهى . وكان الأغلب إتيانه فى الجواب وإلا فلا يختص به ، وإنما قال الشارح ذلك لما ثبت من النهى عن الفحش ، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعائشة لا تكونى فاحشة ، ولا يقرر صلى الله عليه وآله وسلم على ما ينهى عنه ، على أنه لو ثبت لفظه وأنه فحش وقرر صلى الله عليه وآله وسلم عليه لجاز أن يخص عموم النهى بذلك

(٤) قوله « فى الأكثر » . أقول : يحتمل أن يريد بها فى أكثر استعمالاتها ، أو فى أكثر أقوال العلماء . وهذا قول لبعض النحاة ، وفيه قولان آخران معروفان فى

عز وجل (٢ : ٧١) : ﴿ وما كادوا يفعلون ﴾ ، وكذا فى الحديث [١]

النحو ، إلا أن كلام الجمهور على ثبوت القرينة . قال نجم الدين : وقال البعض إثباتها نفى ونفيها إثبات ، قال : إن أرادوا أن إثبات كاد دال على نفى مضمون خبره فهو صحيح وحق ، لأن قربك من الفعل لا يكون إلا مع انتفاء الفعل ، إذ لو حصل الفعل منك لكنت آخذاً فيه لا قريباً منه ، وغلط قولهم إن « كاد زيد يقوم » نفى ، بل فيه إثبات القرب بلا ريب ، كما غلط من جعل نفيه إثباتاً إن أريد أن القرب إثبات له فى قولك « ما كدت أقوم » أو أريد أن نفى القرب من مضمون الخبر إثبات لذلك المضمون ، فهو أفحش غلطاً لأن نفى القرب من الفعل أبلغ فى انتفاء ذلك الفعل من نفى الفعل نفسه [١] ثم قال : قد يجىء مع قولك « ما كاد زيد يخرج » قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وبعد انتفاء القرب منه فتكون تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر كاد فى وقت آخر بعد وقت انتفائه وانتفاء القرب لألفاظ كاد فلا يكون إذاً نفى كاد مفيداً لثبوت مضمون خبره ، بل تلك القرينة المقيدة كما فى قوله تعالى ﴿ فذبحوها وما كادوا يفعلون ﴾ أى ما كادوا يذبحون قبل الذبح ولا قربوا منه ، إشارة إلى ما سبق من تعنتهم ، وهذا التعنت دأب من لا يفعل ولا قارب الفعل ، وإن لم تقم قرينة نفى مضمون خبر كاد على انتفائه وعلى انتفاء القرب منه نحو قوله ﴿ لم يكد يراها ﴾ إذ ليس فى هذا ما يدل على حصوله بعد انتفائه ، ومثل هذه القرينة هى الشبهة لمن قال : إن نفى كاد إثبات . فهذا بيان لما أشار اليه المحقق ، وكلامه غير ناظر إلى القرينة ، وقوله « فى الأكثر » فيه تأمل ، إذ وروده من غير قرينة ربما يكون مساوياً أو أقل ، هذا إن أريد بالأكثر فى الاستعمال ، وإن أريد فى أقوال العلماء فالأكثر أنها كالأفعال ، فما ذكره الشارح مكثور على التقديرين جميعاً

(١) قوله « وكذا فى الحديث » . أقول : والقرينة هنا على إثبات الصلاة حتى

(١) وقد ألغز بها بعضهم فقال :

أحاج بيت الله ما هى لفظة جرت فى لسانى جرهم وثمود
فتثبت للفعل المضارع إن نفت وإن أثبتت قامت مقام جحود

وقوله ﷺ « والله ما صليتها » قيل : فى هذا القسَم اشفاق [1] منه ﷺ على من تركها ، وتحقيق هذا أن القسم تأكيد للمقسم عليه ، وفى هذا القسم إشعار ببعد وقوع المقسم عليه حتى كأنه لا يعتقد وقوعه ، فأقسم على وقوعه . وذلك يقتضى تعظيم هذا الترك . وهو مقتض للاشفاق منه ، أو ما يقارب هذا المعنى

وفى الحديث : دليل على عدم كراهية قول القائل « ما صلينا » خلاف ما يتوهمه قوم من الناس [2] . وإنما ترك النبى ﷺ هذه الصلاة لشغله بالقتال ، كما ورد مصرحاً به فى حديث آخر ، وهو قوله ﷺ « شغلونا عن الصلاة الوسطى » فتمسك به بعض المتقدمين فى تأخير الصلاة فى حالة الخوف إلى حالة الأمن . والفقهاء على إقامة الصلاة فى حالة الخوف[3] . وهذا الحديث ورد فى غزوة الخندق . وصلاة الخوف ـ فيما قيل ـ

كادت الشمس تغرب فانه عنى النفى بقرب الغروب ، فدل على أنه مضمون خبر كاد المنفية ، إذ لو لم يفعل الصلاة لما كان للغاية معنى

(١) قوله « اشفاق » . أقول : أى خوف نشأ من الترك ، وقد قرر الشارح وجهه أحسن تقرير ، وإلا فانه غير واضح فى بادىء الرأى

(٢) قوله « ما يتوهم قوم من الناس » . أقول : وقد ترجم البخارى فى صحيحه لصحة هذا الإطلاق مستدلا بهذا الحديث ، قال الحافظ : إنه أشار إلى الرد على من كره ذلك وهو إبراهيم النخعى ، إلا أنه قال الحافظ : إن كراهة النخعى إنما هى فى حق منتظر الصلاة ، وقد صرح ابن بطال بذلك ، ومنتظر الصلاة فى صلاته كما ثبت بالنص ، فاطلاق المنتظر « ما صلينا » يقتضى نفى ما أثبته الشارع فلذلك كرهه ، والإطلاق فى حديث الباب إنما كان من ناس لها أو مشتغل عنها بالحرب فافترق حكمهما فتغايرا . قال : والذى ظهر لى أن البخارى أراد أن ينبه أن الكراهة المحكية عن النخعى ليست على إطلاقها ، لما دل عليه حديث الباب . وكذلك كره ابن سيرين أن يقال « فاتتنا الصلاة » ، وترجم البخارى للرد عليه بأنه قد ثبت قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما فاتكم فاقضوا »

(٣) قوله « والفقهاء على إقامة الصلاة فى حالة الخوف » . أقول : كأنهم يريدون

شرعت فى غزوة ذات الرقاع [1] . وهى بعد ذلك . ومن الناس من سلك طريقاً آخر . وهو أن الشغل إن أوجب النسيان ، فالترك للنسيان . وربما ادُّعِى الظهور فى الدلالة على النسيان . وليس كذلك ، بل الظاهر : تعليق الحكم بالمذكور لفظاً وهو الشغل

وقوله « فقمنا إلى بطحان » اسم موضع ، يقوله المحدثون بضم الباء وسكون الطاء ، وذكر غيرهم فيه الفتح فى الباء والكسر فى الطاء دون الضم

وقوله « فتوضأ للصلاة وتوضأنا لها » قد يشعر بصـــلاتهم معه ﷺ جماعة ، فيستدل به على صلاة الفوائت جماعة [2]

صلاة الخوف ، فانها شرعت لتقام فيه ، وكأنه أورد عليهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة فى هذه الواقعة فأجاب عنهم بأنها لم تكن صلاة الخوف قد شرعت إذ ذاك فلا دليل فى تركه صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : وهذا بناء على أن صلاة الخوف تقام فى الحضر عند وجود الخوف ، وقد ذهب اليه ابن تيمية ، والجمهور على شرطية السفر فى وجوب إقامتها

(١) قوله « شرعت فى غزوة ذات الرقاع » . أقول : يأتى استيفاء الكلام على ذلك فى ذلك [1] صلاة الخوف إن شاء الله تعالى

(٢) قوله « فيستدل به على صلاة الفوائت جماعة » . أقول : ترجم له البخارى بباب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إنما قال « بعد ذهاب الوقت » ولم يقل من صلى صلاة فائتة للإشعار بأن إيقاعها كان قرب خروج وقتها ، كالفوائت التى جهل يومها أو شهرها . وقال الكرمانى : فان قلت كيف دل الحديث على الجماعة ؟ قلت : يحتمل أن فى السياق اختصاراً ، أو أجرى الراوى الفائتة مجرى الحاضرة وهى المغرب مجرى واحداً ، فان المغرب جماعة بلا شك لما عرف من عاداته . قال الحافظ : الاحتمال الأول هو الواقع فى نفس الرواية ،

---

(١) كذا ولعله : فى باب صلاة الخوف

وقوله « فصلى العصر » فيه دليل على تقديم الفائتة على الحاضرة فى القضاء . وهو واجب فى القليل من الفوائت عند مالك [١] ، وهى ما دون الخمس ، وفى الخمس خلاف . ويستحب عند الشافعى مطلقاً . فإذا ضم إلى هذا الحديث الدليل على اتساع وقت المغرب إلى مغيب الشفق لم يكن فى هذا الحديث دليل على وجوب الترتيب فى قضاء الفوائت . لأن الفعل بمجرده لايدل على الوجوب ، على المختار عند الأصوليين . وإن ضم إلى هذا الحديث الدليل على تضييق وقت المغرب كان فيه دليل على وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة عند ضيق الوقت ، لأنه لو لم يجب لم تخرج الحاضرة عن وقتها ، لفعل ما ليس بواجب . فالدلالة من هذا الحديث على حكم الترتيب [٢] تنبنى على ترجيح أحد الدليلين على الآخر فى امتداد وقت المغرب ، أو على القول بأن الفعل للوجوب

وقد وقع فى رواية الإسماعيلى ما يقتضى أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم جماعة

(١) قوله « وهو واجب عند مالك » . أقول : هذا الخلاف فيما إذا كان الوقت موسعاً ، وأما إذا ضاق وقت الحاضرة ففيه ثلاثة أقوال : هل يبدأ بالفائتة وإن خرج وقت الحاضرة ، أو يبدأ بالحاضرة ، أو يخير ؟ قال بالأول مالك ، وقال بالثانى الشافعى [١] وأصحاب الرأى وأكثر أصحاب الحديث ، وقال بالثالث أشهب . وقال عياض : محل الخلاف إذا لم تكثر الفوائت ، وأما إذا كثرت فلا خلاف أنه يبدأ بالحاضرة ، وحد القليل قيل صلاة يوم ، وقيل أربع صلوات

(٢) قوله « فالدلالة من هذا الحديث على حكم الترتيب » . أقول : المراد أنه لا تتم دلالة حديث الباب على وجوب تقديم الفائتة ، إذ لا يجوز خروج صلاة عن وقتها إلا لما هو أقدم بالوجوب منهما ، ولكنه قدم المحقق أن المغرب موسع إلى ذهاب الشفق ، وقدمنا الأدلة عليه ، فالبناء على هذه المقدمة منهدم . والمقدمة الثانية أن مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على الوجوب . وهذه مسألة خلاف فيه

---

(١) وهو المنصوص عن الإمام أحمد رحمه الله

باب فضل الجماعة ووجوبها(١)

٥٥ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهمـا : أنَّ

الأصوليين(١) الجمهور على عدم دلالته على ذلك

(١) (باب فضل الجماعة) أقول : أى باب الأدلة على فضل الجماعة فى المكتوبات والأدلة على وجوبها ، ولو اقتصر على الترجمة للوجوب وأدلته لأفاد فضلها ، لما تقرر من أن الواجب أفضل من غير الواجب ، ولعل وجه ما فعله أن يريد أن فضلها ثابت متفق عليه وإن لم يقل بوجوبها . والجماعة اسم لجماعة الناس ، وجمعه جموع . والجماعة فى الصلاة يحصل أجرها بالاثنين : الإمام وواحد معه ، قال البخارى : وتسمى جماعة . وترجم لذلك بقوله « باب . اثنان فما فوقهما جماعة » وهو لفظ حديث أخرجه ابن ماجه من حديث أبى موسى ، والبغوى فى معجمه من حديث الحكم بن عمير ، والدارقطنى فى أفراده من حديث ابن عمر ، والبيهقى من حديث أنس ، والطبرانى فى الأوسط من حديث أبى أمامة إلا أنه قال الحافظ : إنها طرق ضعيفة ، فليس على شرط البخارى ، إنما جعله ترجمة لما استدل به بحديث مالك بن الحويرث وفيه « فاذا حضرت الصلاة فأذّنا وأقيما وليؤمكما أكبركما » ، فاستنبط البخارى أن الاثنين جماعة من الأمر بالإمامة ، لأنها لو استوت صلاتهما معاً مع صلاتهما منفردين لاكتفى بأمرهما بالصلاة كأن يقول أذّنا وأقيما . كذا وجه الحافظ ترجمة البخارى واستدلاله . ولا يخفى أنه لا دليل على تسمية الاثنين جماعة من قصة مالك بن الحويرث ، بل دل على أن صلاة الاثنين أفضل من صلاة كل واحد منفرداً ، فانه الذى يفيده قوله « وليؤمكما أكبركما » ، كما يفيده ما أخرجه أبو داود والترمذى من وجه صحيح من حديث أبى أمامة أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلا يصلى وحده فقال : ألا رجل يتصدق على هذا المصلى فيصلى معه ؟ فقام رجل فصلى معه ، فان هذا الحث لمن يتصدق لأجل أن يحصل المنفرد أجر الجماعة

---

(١) يعنى عند الأصوليين ، والجمهور على عدم الخ

رسولَ الله ﷺ قال : صلاةُ الجماعَةِ أفضلُ [١] مِنْ صلاةِ الفَذِّ [٢] بسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : استدل به على صحة صلاة الفذ ، وأن الجماعة ليست بشرط . ووجه الدليل منه أن لفظة « أفعل » تقتضى وجود الاشتراك فى الأصل مع التفاضل فى أحد الجانبين . وذلك يقتضى وجود فضيلة فى صلاة الفذ . وما لا يصح فلا فضيلة فيه . ولا يقال : إنه قد وردت صيغة « أفعل » من غير اشتراك فى الأصل ، لأن هذا إنما يكون عند الاطلاق ، وأما التفاضل بزيادة عدد [٣] فيقتضى بياناً ، ولا بد أن يكون

---

(١) قوله « أفضل » أقول : لفظه فى البخارى « تفضل » وفى لفظ أبى هريرة « تضعف »

(٢) قوله « الفذ » أقول : بالفاء والذال المعجمة : الفرد

(٣) قوله « وأما التفاضل بزيادة عدد » أقول : [١] كما هنا ، فانه أريد أن عدد الجماعة فى الدرجات يزيد على عدد درجات المنفرد لوجود المعدود نفسه فانه هو ثابت ، ووجهه أنه لو كان أصل المعدود غير ثابت وهو الفضل هنا لكان الواجب إثباته أولا ثم ذكر الزيادة للأجر ثانياً ، فاثبات التفاضل فى العدد دال على ثبوت المعدود قطعاً كما مثله بقوله « يزيد » فانه إنما سيق لإفادة الزيادة لا إفادة وجود العدد . قال القرطبي وغيره : لا يقال لفظة « أفعل » قد ترد لإثبات صفة الفعل فى إحدى الجهتين كقوله ﴿ وأحسن مقيلا ﴾ ، لأنا نقول : إنما يقع ذلك مع قلته حيث ترد صيغة « أفعل » مطلقة غير مقيدة بعدد معين ، فاذا قلنا : هذا العدد أزيد من هذا بكذا فلا بد من وجود أصل العدد . انتهى ما مثله فى الفتح وسكت عليه . ولا يخفى ما فى المثال من الاختلال ، فان التفضيل فى لفظ أزيد لا فى لفظ المعدود ، فالمتعين أن

---

(١) بياض فى الأصل

ثمة جزء معدود يزيد عليه أجزاء أخر . كما إذا قلنا : هذا العدد يزيد على ذلك بكذا وكذا من الآحاد ، فلا بد من وجود أصل العدد ، وجزء معلوم فى الآخر [١] ، ومثل هذا ـ ولعله أظهر منه ـ ما جاء فى الرواية الأخرى « تزيد على صلاته وحده [٢] ، أو تضاعف [٣] » فان ذلك يقتضى ثبوت شىء يزاد عليه ، وعدد يضاعف . نعم يمكن من قال بأن صلاة الفذ من غير عذر [٤] لا تصح ـ وهو داود على ما نقل عنه ـ أن يقول : التفاضل يقع بين صلاة المعذور فذاً والصلاة فى جماعة . وليس يلزم إذا وجدنا محملا صحيحاً للحديث أكثر من ذلك

يقول : فلا بد من وجود الزيادة فى الجهتين ، ويكون فى إحداهما أزيد ، وعبارة الشارح المحقق لا ترد عليها لأنه أتى بالمضارع فى قوله يزيد

(١) قوله « فلا بد من وجود أصل العدد وجزء معلوم فى الآخر » . أقول : أى وجوده فيهما فى الزائد والمزيد عليه ويزيد به جزء المنسوب اليه الزيادة ، والفرق بين أزيد ويزيد أن الأول على أنهما اشتركا فى الزيادة ولأحدهما فضل ، والثانى دل على أن أحدهما اختص بالزيادة على الآخر

(٢) قوله « الرواية الأخرى : تزيد على صلاته وحده » . أقول : أخرجها بهذا اللفظ أحمد والشيخان وأبو داود وابن ماجه من حديث أبى هريرة

(٣) قوله « أو تضاعف » . أقول : هو أحد ألفاظ البخارى من حديث أبى هريرة ، وأما حديث ابن عمر فلم نره إلا بلفظ « تفضل » ولم نجده فى الصحيحين بلفظ « أفضل » ولا نبه عليه الزركشى

(٤) قوله « بغير عذر » . أقول : قال الحافظ ابن حجر : وأيضاً ففضل الجماعة حاصل للمعذور كما يأتى فى هذا الكتاب من حديث أبى موسى مرفوعاً « إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحاً مقيما » ، وحينئذ فلا يتم أن يراد بالفذ المعذور

ويجاب عن هذا بأن « الفذ » معرف بالألف واللام . فاذا قلنا بالعموم دل ذلك على فضيلة صلاة الجماعة على صلاة كل فذ ، فيدخل تحته الفذ المصلى من غير عذر

الثانى : قد ورد فى هذا الحديث التفضيل « بسبع وعشرين درجة » وفى غيره التفضيل « بخمس وعشرين جزءا »[1] ، فقيل فى طريق الجمع : إن الدرجة أقل من

---

(١) قوله « وفى غيره التفضيل بزيادة خمس وعشرين جزءاً » . أقول : فالاختلاف فى العدد وفى المميز الأول ، قال الترمذى : عامة من رواه قالوا خمساً وعشرين إلا ابن عمر فقال سبعاً وعشرين ، قال الحافظ ابن حجر : لم يختلف على ابن عمر فى ذلك إلا فى رواية ضعيفة ورواية شاذة فانه وقع فيهما عنه خمس وعشرون ، ووقع عند مسلم بضع وعشرون ولكنها لا تخالف رواية سبعاً[1] وعشرين لصدق البضع عليها ، ووقع لأبى هريرة رواية فيها سبع وعشرون إلا أن فيها من فى حفظه ضعف ، وفى رواية لأبى [2] قال أربع أو خمس على الشك ، فرجعت الروايات كلها إلى الخمس والسبع ولا أثر لتلك ، والروايات عن سبعة من الصحابة ، ثم بعد ثبوتهما اختلف فى الأرجح منهما فقيل : رواية الخمس لكثرة رواتها ، وقيل رواية السبع لأنه زيادة من عدل حافظ . فهذا الاختلاف فى المعدود ، والثانى الاختلاف فى المميز ، فى الروايات كلها التعبير بقوله درجة أو حذف المميز ، إلا طريق أبى هريرة فى بعضها أربع روايات جزءاً ضعفا درجة صلاة فاختلف فى توجيه ذلك ، وأشار الشارح إلى التوجيه بثلاثة أوجه فقيل إن الدرجة أقل من الجزء ، أقول : وتعقب بأن الذى روى عنه الجزء روى عنه الدرجة وهى فى طرق حديث أبى هريرة فلا يتم[3] وقيل : إن ذلك من تصرف الرواة ، ويحتمل أنه من التفنن فى العبارة

---

(١) سبعا على الحكاية (٢) بياض ولعله لأبى داود

(٣) ذكر العلامة ابن القيم فى البدائع أن المفاضلة بين سبع وعشرين وخمس وعشرين ترجع إلى فضائل الاعمال فى الصلاة . فمثلا صلاة الجماعة لها فضل ، والصف الاول كذلك ، ويمنة الصف كذلك ، والقرب من الإمام كذلك ، فتتحصل المضاعفة من خمس وعشرين إلى سبع وعشرين

الجزء ، فتكون الخمس والعشرون جزءاً سبعاً وعشرين درجة [١] ، وقيل : بل هى تختلف باختلاف الجماعات[٢] ، وأوصاف الصلاة . فما كثرت فضيلته عظم أجره[٣] . وقيل : يحتمل أن يختلف باختلاف الصلوات [٤] . فما عظم فضله منها عظم أجره ، وما نقص عن غيره نقص أجره . ثم قيل بعد ذلك : الزيادة للصبح والعصر . وقيل :

---

(١) قوله « درجة » قال ابن الأثير : إنما قال درجة ولم يقل جزءاً ولا نصيباً ولا حظاً ولا نحو ذلك لأنه أراد الثواب من جهة العلو والارتفاع وأن تلك فوق هذه بكذا وكذا درجة لأن الدرجات إلى جهة فوق ، وهو مبنى على أن الأصل لفظ درجة وما عداها من تصرف الرواة ، ولكن ورود الضعف والجزء متحقق فلا يتم ما قاله ، وهذا كله ناظر إلى الطرف الأول وهو اختلاف المميز ، وأما الطرف الثانى وهو اختلاف العدد فقد أجيب عنه بوجوه

(٢) قوله « وقيل بل هى تختلف » أقول : هـــذا أول الوجوه للجمع بين اختلاف العددين ، وهذا الوجه اختاره الماوردى كما ذكره القاضى عياض فى الإكمال

(٣) قوله « فما كثرت فضيلته كان أكثر مضاعفة » أقول : وهذا وجه يدخل تحته عدة وجوه : قرب المسجد ، وحال الإمام بأن يكون أعلم وأخشع ، مع تأديتها فى المسجد أو غيره ، أدركها كلها فى جماعة أو بعضها ، وغير ذلك مما يلاحظ فى الجماعة

(٤) قوله « وقيل يحتمل أن يختلف باختلاف الصلوات » أقول : خلاصته أن الزيادة تختص بالفجر ، أو به وبالعصر ، لما ثبت من فضيلتهما ، قال القاضى عياض : واستدل من ذهب إلى هذا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث أبى هريرة بعد ذكر خمس وعشرين درجة قال « ويجتمع ملائكة الليل والنهار فى صلاة الفجر » فجاء تفضيل مستأنف لصلاة الصبح . وقد جاء مثله فى صلاة العصر ، وقد قيل : يحتمل أن تكون السبع والعشرون لصلاة العشاء لما جاء من أن « من صلى العشاء فى جماعة فكأنما قام ليلة » وبقوله « ولو تعلمون ما فى العتمة والصبح » هذا لفظه ، والاستدلال بهذا للعشاء هو فى الاستدلال به للصبح أظهر

للصبح والعشاء . وقيل : يحتمل أن يختلف باختلاف الأماكن [1] كالمسجد مع غيره

(١) قوله « وقيل : يختلف باختلاف الأماكن » أقول : أى بالنظر إلى الصلاة جماعة فى المسجد ، فتكون الزيادة له بالنسبة إلى جماعة البيت . فهذه أوجه عدها الشارح المحقق ، وزاد الحافظ فى الفتح : ان السبع تختص بالجهرية ، والخمس تختص بالسرية ، قال : وهذا الوجه عندى أوجهها وأنه أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالقليل أولا ثم أخبرنا بالكثير ثانياً . وتعقب بأنه يفتقر إلى معرفة التاريخ ، وبأن دخول النسخ فى الفضائل مختلف فيه ، أو أن ذكر القليل لا ينفى الكثير ، قال : وهذا قول من لا يعتبر مفهوم العدد . قلت : وعلى اعتباره فالمنطوق مقدم عليه . واعلم أن الحكمة فى هذا العدد الخاص غير متحققة المعنى ، ونقل فى الفتح أقوالا تخمينية غير ناهضة . وقد تعقب بعضها قال : وقرأت بخط شيخنا البلقينى فيما كتب على العمدة ، وظهر لى فى هذين العددين شىء لم أسبق اليه ، لأن لفظ ابن عمر « صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ » ومعناه الصلاة فى جماعة كما وقع من حديث أبى هريرة « صلاة الرجل فى جماعة ، وعلى هذا فكل واحد من المحكوم له بذلك صلى فى جماعة ، وأدنى الأعداد التى تحقق فيها ذلك ثلاثة حتى يكون كل واحد صلى فى جماعة وكل واحد منهم أتى بحسنة وهى بعشر فيحصل من مجموعه ثلاثون فاقتصر فى الحديث على الفضل الزائد وهو سبعة وعشرون دون الثلاثة التى هى أصل ذلك انتهى . وأقره الحافظ . قلت : ولا يتم إلا بدعوى أن الجماعة لا تكون إلا بثلاثة ، ويرد عليه أن الاثنين جماعة كما بوب له البخارى وسلف الحديث الوارد فيه . ثم أخذ ابن حجر من كلام شيخه وجهاً آخر فقال : وظهر لى فى الجمع بين العددين أن أقل الجماعة إمام ومأموم ، ولولا الإمام ما سمى المأموم مأموماً ، وكذا عكسه ، فاذا تفضل الله على من صلى فى جماعة بزيادة خمس وعشرين درجة حمل الخبر الوارد بفضلها على الفضل الزائد ، والحث الوارد بلفظ سبع وعشرين على الأصل والفضل انتهى . وهذا مأخوذ من كلام شيخه ، ويرد عليهما أن هذا لا يتم إلا بناء على أنه يراد بالمميز من الجزء والصلاة والدرجة والصنف الحسنة المطلقة غير المضاعفة ، ومعلوم أنه غير مراد إذ لو أريد لصرح به ، بل المراد أمر فوق ذلك

الثالث : قد وقع بحث فى أن هذه « الدرجات » هل هى بمعنى الصلوات ؟ فتكون صلاة الجماعة بمثابة خمس وعشرين صلاة ، أو سبع وعشرين ، أو يقال : إن لفظ « الدرجة » و « الجزء » لا يلزم منهما أن يكون بمقدار الصلاة ؟ والأول هو الظاهر لأنه ورد مبيناً فى بعض الروايات [١] ، وكذلك لفظة « تضاعف » مشعرة بذلك [٢]

الرابع : استدل به بعضهم على تساوى الجماعات فى الفضل . وهو ظاهر مذهب مالك . قيل : وجه الاستدلال به : أنه لا مدخل للقياس فى الفضائل . وتقريره : أن الحديث إذا دل على الفضل بمقدار معين ، مع امتناع القياس ، اقتضى ذلك الاستواء فى العدد المخصوص . ولو قرر هذا [٣] بأن يقال : دل الحديث على فضيلة صلاة الجماعة

---

(١) قوله « والأول هو الأظهر لأنه ورد مبيناً فى بعض الروايات » أقول : قال الحافظ بعد نقل كلام الشارح : هذا كأنه يشير إلى ما عند مسلم فى بعض طرقه بلفظ « صلاة الجماعة تعدل خمساً وعشرين من صلاة الفذ » ، وفى آخر « صلاة مع الإمام أفضل من خمس وعشرين صلاة يصليها وحده » ، ولأحمد من حديث ابن مسعود برجال ثقات وفيها كلها مثل صلاته

(٢) قوله « وكذلك لفظة تضاعف تشعر بذلك » . أقول : أى الواردة فى لفظ أبى هريرة ، تدل على أن المراد بمقدار الصلاة ، لأن الضعف المثل ، أى فما زاد ليس بمقصور على المثلين ، يقول هذا ضعف الشىء مثله أو مثلاه يضاعفه لكن لا يزاد على العشرة كما قاله الأزهرى ، فالمراد أن صلاة الجماعة تساوى صلاة المنفرد ويزيد عليها العدد المذكور فيكون للمصلى جماعة ثواب ست أو ثمان وعشرين من صلاة المنفرد ، فالمراد بالضعف هنا المثل لا ما فوقه . قال الزركشى : حكى أهل اللغة أضعفت الشىء أى جعلته مثلين ، فعلى هذا يكون بخمسين ، وجاء ذلك فى سنن أبى داود

(٣) قوله « ولو قرر هذا » . أقول : يريد أنه لا حاجة إلى إدخال امتناع القياس فى الفضائل ، فانه أدخل لدعوى تفتقر إلى الدليل ، والاستدلال على هذا المدعى يتم به وبما بأن يقال : دل الحديث فى فضيلة صلاة الجماعة بأى عدد حصل ، وهو معنى

بالعدد المعين ، فتدخل تحته كل جماعة ، ومن جملتها : الجماعة الكبرى والجماعة الصغرى ـ والتقدير فيهما واحد بمقتضى العموم ـ كان له وجه . ومذهب الشافعي : زيادة الفضيلة بزيادة الجماعة وفيه حديث مصرح بذلك ذكره أبو داود [١] « صلاة الرجل مع الرجل أفضل من صلاته وحده . وصلاته مع الرجلين أفضل من صلاته مع الرجل » الحديث فان صح من غير علة فهو معتمد [٢]

قوله بالعدد المعين أى الذى عينه لفظ جماعة ، وان عين ما يصدق عليه ذلك فتدخل فيه الجماعة الصغرى والكبرى على حد سواء لاستوائهما فيما دل عليه لفظ جماعة ، هذا وجه قول مالك ، وأيده حديث ابن أبى شيبة عن إبراهيم النخعى بإسناد صحيح « إذا صلى الرجل مع الرجل جماعة لها التضعيف خمسة وعشرون » وهو فى مسلم فى نفس الحصول

(١) قوله « ذكره أبو داود » أقول : وأحمد وأصحاب السنن من حديث أبىّ ابن كعب مرفوعاً ، وصححه ابن خزيمة وغيره بلفظ « صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده ، وصلاته مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل ، وما كثر فهو أحب إلى الله تعالى » ، وله شاهـــد قوى فى الطبرانى من حديث قباث بفتح القاف والموحدة وبعد الألف مثلثة ابن أشيم بالمعجمة بعدها تحتية بوزن أحمر . قال الحافظ : وفائدة الخلاف بين القولين تظهر فى استحباب إعادة الجماعة ، فعلى القول الآخر تستحب إعادة الجماعة مطلقاً بتحصل الأكثرية ، وعلى القول الأول لا تستحب ، كذا قال الحافظ ، وفيه نظر لأن الأولى هى الفريضة وما بعدها نفل إذ لا فريضتان فى يوم ، فالإعادة لا تأتى بزيادة فى عددها ولا إعادة إلا أن هب [١] الا أن غير الأولى هى الفريضة ، وفيه تأمل أيضاً

(٢) قوله « إن صح من غير علة » أقول . كأنه يشير إلى ما ذكره القاضى عياض فى الإكمال من أن هذه الأحاديث الواردة فى هذا المعنى غير ثابتة ، وكأنه مراده عنده وإلا فقد أسلفنا أن ابن خزيمة وغيره قد صححوا حديث أبى بن كعب

---

(١) بياض بالأصل ، ولعله : نذهب إلى أن

٥٦ — الحديث الثانى : عن أبى هريرةَ رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « صلاةُ الرَّجُلِ فى الجماعَةِ تُضعَّفُ عَلَى صلاتِهِ فى بيتِهِ وفى سُوقِهِ خمساً وعشرينَ ضِعفاً (١) ، وذلِكَ : أَنَّهُ إذا تَوَضَّأَ فأحسنَ الوُضُوءَ ، ثم خرج إلى المسجدِ لا يُخرِجُهُ إلا الصلاةُ لَمْ يَخطُ خُطوَةً إلاَّ رُفِعَتْ له بها دَرَجَةٌ ، وَحُطَّ عنه بها خَطِيئَةٌ . فاذا صَلَّى لَمْ تَزَلِ الملائكةُ تُصَلِّى عليه ، ما دام فى مُصَلاَّهُ (٢) : اللَّهُمَّ صَلِّ عليه ، اللهمَّ اغفِرْ لَهُ ، اللهمَّ ارحَمْهُ ، ولا يزالُ فى صلاةٍ ما انتظر الصلاةَ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : أن لقائل أن يقول : هذا الثواب المقدر لا يحصل بمجرد صلاة الجماعة فى البيت (٣) . وذلك بناء على ثلاث قواعد

---

(١) (الحديث الثانى) قال « خمساً وعشرين » أقول : لفظ البخارى « خمسة وعشرين » وهو الذى يطابق المميز (١) مذكر قال الحافظ ابن حجر : إن خمسة هو الذى فى الروايات التى وقعت عليها . قال وقال الكرمانى وغيره : ان فيها أى الروايات خمسا وعشرين ، ووجهها تأويل الضعف بدرجة أو بصلاة انتهى . ولم ينبه عليه الزركشى

(٢) قوله « فى مصلاه » . أقول : أى المكان الذى أوقع الصلاة فيه . قال فى الفتح : كأنه خرج مخرج الغالب وإلا فلو قام إلى بقعة أخرى من المسجد مستمراً على نية انتظار الصلاة كان كذلك انتهى . قلت : وينظر فى دليل هذا ، وأما بقاؤه فى بيته فى مصلاه فلا يكون له هذا أعنى دعاء الملائكة

(٣) قوله « فى البيت » . أقول : أى وفى السوق ، لكنه تركها لأنها إذا لم

---

(١) بياض بالاصل ولعله : وهو مذكر

الأولى : أن اللفظ ـ أعنى قوله ، وذلك ، ـ أنه يقتضى تعليل الحكم السابق [1] . وهذا ظاهر ، لأن التقدير : وذلك لأنه ، وهو مقتض للتعليل . وسياق هذا اللفظ فى نظائر هذا اللفظ يقتضى ذلك

الثانية : أن محل الحكم لا بد أن تكون علته موجودة فيه [2] . وهذا أيضاً متفق عليه . وهو ظاهر أيضاً . لأن العلة لو لم تكن موجودة فى محل الحكم لكانت أجنبية عنه ، فلا يحصل التعليل بها

الثالثة : أن ما رتب على مجموع [3] لم يلزم حصوله فى بعض ذلك المجموع إلا

تحصل فى البيت فعدم حصولها فى السوق بالأولى ، إذ هو دون البيت لكونه من مواضع الشياطين كما يأتى

(١) قوله « تعليل الحكم السابق » . أقول : وهو قوله تضعف فى بيته وفى سوقه خمساً وعشرين ضعفاً ، فانه حكم على صلاة الجماعة ود [1] « وهذا » أقول أى كونه قوله وذلك تعليلا أمراً ظاهراً فانه بتقدير حرف العلة وهى اللام إذ هى تحذف مع إن كثيراً فهو فى قوة ذلك لأنه [2] واللام نص فى التعليل ، وإنما الظهور لاقتضاء السياق كون الحكمة تعليلا

(٢) قوله « أن تكون علته موجودة فيه » . أقول : العلة هى الأمر الباعث على إيقاع الحكم فى وجوبها فيه أمر لا بد منه فانها كما قال لو لم تكن موجودة فى محل الحكم كانت أجنبية فلا تبعث على الحكم ، وهو المراد من قوله : فلا يحصل التعليل

(٣) قوله « إن ما رتب على مجموع » . أقول : وهو هنا الوضوء فى البيت ، وإحسانه ، والخروج إلى المسجد لأجل الصلاة ، إلى آخر ما فى الحديث . والمضاعفة قد رتبت على ما ذكرناه ، فالعلة مركبة والمعتبر المجموع ، فلو خلا عنه جزء لم يرتب عليه ما ذكر من الأجر ، إلا أن المركب قد يكون بعض أجزائه غير معتبر فى ثبوت

---

(١) كذا ولعله : وجودى

(٢) أى الشأن أن اللام نص فى التعليل

إذا دل الدليل على إلغاء بعض ذلك المجموع ، وعدم اعتباره . فيكون وجوده كعدمه [١] ويبقى ما عداه معتبراً . ولا يلزم أن يترتب الحكم على بعضه [٢]

فاذا تقررت هذه القواعد ، فاللفظ يقتضى أن النبى ﷺ حكم بمضاعفة صلاة الرجل فى الجماعة على صلاته فى بيته وسوقه بهذا القدر المعين . وعلل ذلك [٣] باجتماع أمور . منها الوضوء فى البيت [٤] ، والإحســـــــــان فيه ،

الحكم بدليل يقوم على عدم اعتباره ، وهو المعروف بالوصف الطردى عنــد الأصوليين ، ويأتى للشارح المحقق أن وصف الرجولية غير معتبر بالنسبة إلى ثواب الأعمال [١] وكذلك وصف الوضوء بكونه فى البيت غير معتبر ، وسيأتى أن الوضوء وإحسانه معتبر على التفصيل فى اعتبار الوضوء

(١) قوله « فيكون وجوده كعدمه » . أقول : كوصف الرجولية ، ولا يقال إنه لم يأت التقييد به إلا فى الحكم حيث قال « صلاة الرجل » لا فى أجزاء العلة ، لأنا نقول قوله وذلك أنه الضمير للرجل ، فهو كما لو قال : وذلك أن الرجل إذا توضأ فقد جعله جزءاً من العلة

(٢) قوله « على بعضه » . أقول : أى على بعض المعتبر ، بل لا بد من أن ترتب عليه جميعاً

(٣) قوله « وعلل ذلك » . أقول : أى الحكم بالمضاعفة والمحكوم عليه صلاة الرجل فى جماعة والمحكوم به المضاعفة

(٤) قوله « الوضوء فى البيت » . أقول : لم يصرح الحديث بمحل الوضوء ، لكنه لما قال وذلك أنه الخ أى لما جعل الخروج إلى المسجد مرتباً على تقديم الوضوء على أن المراد إيقاع الوضوء فى محل يخرج منه إلى المسجد والبيت غالب ما يخرج منه الإنسان اليه وإلا فالموقع وضوءه فى سوقه وغيره ثم أتى المسجد داخل فيما ذكر ،

---

(١) يعنى وصف الفردية للرجل ليست معتبرة ، فلو صلى رجلان فى بيت وصلى آخران فى المسجد حصل التفاضل

والمشى إلى الصلاة لرفع الدرجات (١) . وصلاة الملائكة عليه ما دام فى مصلاه (٢) وإذا علل هذا الحكم باجتماع هذه الأمور ، فلا بد أن يكون المعتبر من هذه الأمور موجوداً فى محل الحكم (٣) . وإذا كان موجوداً فكل ما أمكن أن يكون معتبراً منها ، فالأصل : أن لا يترتب الحكم بدونه . فمن صلى فى بيته فى جماعة لم يحصل فى صلاته بعض هذا المجموع ، وهو المشى الذى به ترفع له الدرجات وتحط عنه الخطيئات . فمقتضى القياس (٤) : أن لا يحصل هذا القدر من المضاعفة له . لأن هذا الوصف ـ أعنى المشى إلى المسجد ، مع كونه رافعاً للدرجات (٥) ، حاطاً للخطيئات ـ لا يمكن إلغاؤه . وهذا مقتضى القياس فى اللفظ ، إلا أن الحديث الآخر (٦) ـ وهو

وكلمة « من » فى قوله منها ليست للتبعيض بل للبيان ، فان أجزاء العلة هى هذه الأربعة المذكورة ، فكأنه قال : باجتماع أمور هى الوضوء الخ

(١) قوله « لرفع الدرجات » . أقول : ولحط الخطيئات ، وحذفه للعلم به

(٢) قوله « ما دام فى مصلاه » . أقول : بعد فعله الصلاة ، وأما قوله « ولا يزال فى صلاة ما انتظر الصلاة » فليس من أجزاء العلة ، بل جملة مستأنفة مبشرة أن منتظر الصلاة له حكم من هو فيها

(٣) قوله « موجوداً فى محل الحكم » . أقول : وهى صلاة الرجل فى جماعة ، إذ الحكم التضعيف ، ومحله المحكوم عليه وهو ما ذكرناه

(٤) قوله « فمقتضى القياس » . أقول : أى القاعدة المطردة المعلومة من أن كل ما ترتب على مجموع لا يحصل إذا فقد جزء من أجزائه

(٥) قوله « مع كونه رافعاً للدرجات » . أقول : إشارة إلى المعنى الذى لأجله صار هذا الأمر جزءاً من العلة ، فانه بذلك صار معنى مناسباً لاعتباره من أجزائها وعدم إلغائه

(٦) قوله « إلا أن الحديث الآخر » . أقول : يريد حديث عبد الله بن عمر ، وهو الحديث الأول فى الكتاب ، يقتضى أن هذا الحكم ـ وهو التضعيف ـ حاصل لمن صلى فى جماعة مطلقاً

الذى يقتضى ترتيب هذا الحكم على مطلق صلاة الجماعة ـ يقتضى خلاف ما قلناه ، وهو حصول هذا المقدار من الثواب [١] لمن صلى جماعة فى بيته . فيتصدى [٢] النظر فى مدلول كل واحد من الحديثين بالنسبة إلى العموم والخصوص . وروى عن أحمد رحمه الله رواية أنه ليس يتأدى الفرض فى الجماعة بإقامتها فى البيوت [٣] ، أو معنى ذلك . ولعل هذا نظراً إلى ما ذكرناه

البحث الثانى : هذا الذى ذكرناه أمر يرجع إلى المفاضلة بين صلاة الجماعة فى المساجـــــــــــــــــــــــــد والانفراد [٤] ،

---

(١) قوله « وهو حصول هذا المقدار من الثواب » . أقول : بل حصوله مع زيادة على هذا المقدار ، فان المذكور هنا خمس وعشرون وهنالك سبع وعشرون

(٢) قوله « فيتصدى » . أقول : فى القاموس تصدى له تعرض ، أى يتعرض للنظر فى مدلول كل واحد من الحديثين ، فان الأول أعم لشموله كل جماعة فى أى مكان ، والثانى خاص بصلاة الجماعة فى المسجد . والتحقيق أن اللفظين من صيغ العموم فى الحديثين : الأول صلاة الجماعة ، والثانى صلاة الرجل فى جماعة ، والكل اسم جنس مضاف ، وهو من صيغ العموم ، لكن الأول باق على عمومه والثانى مقيد خص ، فيتصدى النظر هل يحمل المطلق على المقيد بكون الحكم واحداً وهو التضعيف وإن اختلف مقداراً ، ومن يقول بالحمل لا يبقى عليه إشكال ويجتمع شمل الحديثين ، ومن لا يقول به افتقر إلى النظر فى وجه الجمع

(٣) قوله « بإقامتها فى البيوت » . أقول : سيأتى أنه يقول إنها فرض على الأعيان ، فهذا الفرض لا بد من فعله فى المسجد ، ويأتى تحقيق مذهبه

(٤) قوله « فى المساجد والانفراد » أقول : فى نسخة « فى البيوت والانفراد » والأولى أولى . وقوله « الانفراد » أى فى المساجد أو مطلقاً ؟ عبارته محتملة ، والأولى حملها على الأول لأن صلاة المنفرد فى البيت يأتى الكلام عليها ، والأحسن أن يحمل كلامه أن المراد أن صلاة المنفرد فى المسجد ، الذى قد فعل المقدمات ـ من الوضوء وإحسانه والمشى ـ هى التى تفضل عليها الجماعة فى المسجد ، لأنها فضلت على المنفرد فى

وهل يحصل للمصلى فى البيوت جماعة [١] هذا المقدار من المضاعفة أم لا ؟ والذى يظهر من إطلاقهم حصوله . ولست أعنى أنه لا تفضل صلاة الجماعة فى البيت على الانفراد فيه ، فان ذلك لا شك فيه [٢] . إنما النظر فى أنه هل يتفاضل بهذا القدر المخصوص أم لا ؟ ولا يلزم من عدم حصول هذا القدر المخصوص من الفضيلة عدم حصول مطلق الفضيلة . وإنما تردد أصحاب الشافعى فى أن إقامة الجماعة فى غير المساجد هل يتأدى بها المطلوب [٣] ؟ فعن بعضهم أنه لا يكفى إقامة الجماعة فى البيوت فى إقامة الفرض ، أعنى إذا قلنا : إن صلاة الجماعة فرض على الكفاية . وقال بعضهم : يكفى إذا اشتهر ، أى كما إذا صلى صلاة الجماعة فى السوق مثلا . والأول عندى أصح ، لأن أصل المشروعية إنما كان فى جماعة المساجد . هذا وصف معتبر لا يتأتى إلغاؤه . وليست هذه المسألة هى التى صدرنا بها هذا البحث أولا . لأن هذه نظر فى أن إقامة الشعار هل تتأدى بصلاة الجماعة فى البيوت أم لا ؟ والذى بحثناه أولا هو أن صلاة الجماعة فى البيت هل تتضاعف بالقدر المخصوص أم لا ؟

بيته لأنه معلوم أن رتبته أنقص من رتبة الأولى ، وعبارته فيها بعض انغلاق

(١) قوله « وهل يحصل للمصلى فى البيوت جماعة » . أقول : هل يحصل لمن صلى جماعة فى منزله ما ذكر من المضاعفة على المنفرد فيه بأن تفضل صلاة الجماعة فى البيت بخمس وعشرين صلاة على صلاة المنفرد فى البيت

(٢) قوله « فان ذلك لا شك فيه » أقول : لعموم أحاديث فضل الجماعة مطلقاً ، وحاصله أربعة أطراف : جماعة فى البيوت جماعة فى المسجد ، فرادى فى المسجد فرادى فى البيوت ، فرادى المسجد أفضل من فرادى البيوت ، وجماعة المسجد أفضل من جماعة البيوت ، وجماعة البيوت أفضل من فراداها ومن فرادى المسجد ـ لكن لا بالقدر المخصوص من المضاعفة ، إذ ذلك القدر اعتبر فيه أمور أخرى لا توجد فى جماعة البيوت ـ وهذا لا يتم إلا إذا قيدنا حديث ابن عمر بحديث أبى هريرة

(٣) قوله « هل يتأدى بها المطلوب » . أقول : هل تسقط فريضة الكفاية ؟ فقيل لا ، وقيل إن أشهر فعلها جماعة فى البيوت فقد حصل الشعار المطلوب . ورجح

البحث الثالث : قوله ﷺ « صلاة الرجل فى جماعة تضعف على صلاته فى بيته وفى سوقه » يتصدى النظر هنا هل صلاته فى جماعة فى المسجد تفضل على صلاته فى بيته وسوقه جماعة ، أو تفضل عليها منفرداً ؟ أما الحديث فمقتضاه أن صلاته فى المسجد جماعة تفضل على صلاته فى بيته وسوقه جماعة وفرادى [(١)] بهذا القدر . لأن قوله ﷺ « صلاة الرجل فى جماعة » محمول على الصلاة فى المسجد ، لأنه قوبل بالصلاة فى بيته وسوقه [(٢)] . ولو جرينا على إطلاق اللفظ [(٣)] لم تحصل المقابلة . لأنه

الشارح المحقق الأول قال : لأن أصل المشروعية إنما كانت فى جماعة المسجد ، أى أنها بنيت لها المساجد وأمر بالنداء لإتيان السامعين إليها ، وهو وصف مناسب لا ينبغى إلغاؤه ، هذا مراده . إلا أنه قد يقال إن الجماعة شرعت لاجتماع الناس على العبادة وإظهار شعار الدين ، وذلك ملاحظ فى المساجد وغيرها فلا يختص بالمساجد ، وإن كانت المساجد هى الأحق بالاجتماع على العبادة ، لكن كونها تصير وصفاً معتبراً فى إقامة الشعار محل تردد [(١)]

(١) قوله « جماعة وفرادى » . أقول : ولا يلزم منه مساواة الفرادى للجماعة فى البيت ، إذ ليس فى كلامه إلا أن جماعة المسجد أفضل منهما ، ولا يلزم تساويهما فى أنفسهما ، إذ من المعلوم أن الجماعة أفضل مطلقاً

(٢) قوله « لأنه قوبل بالصلاة فى بيته وسوقه » . أقول : ولأنه قال : ثم خرج إلى المسجد

(٣) قوله « ولو جرينا على إطلاق اللفظ » . أقول : ولم نحمله على المسجد اختل التركيب فى الحديث ، لأنه قسم الصلاة إلى قسمين : إلى صلاة الرجل جماعة وإلى صلاته فى بيته وسوقه ، الأول مضاعف والثانى مضاعف عليه ، فلو يحمل الأول

---

(١) ليس من شك فى أن المساجد هى أعظم شعائر الدين لأنها لم تؤسس إلا لذلك ، فلو خلا منها موضع أو قرية فما هو حكمنا عليهم ونحن لا نرى لهم مساجد يصلون فيها حتى ولو صلوا فى بيوتهم جماعة . قال حذيفة : إنكم لو صليتم فى بيوتكم لتركتم سنة نبيكم ، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم ، فالضلال لا يحصل إلا لمن ترك شعيرة من شعائر الدين

يكون قسيم الشيء قسما منه وهو باطل . وإذا حمل على صلاته فى المسجد ، فقوله ﷺ « صلاته فى بيته وسوقه » عام يتناول الأفراد والجماعة . وقد أشار بعضهم إلى هذا [1] بالنسبة إلى الانفراد فى المسجد والسوق من جهة ما ورد أن « الأسواق

على أنه أريد صلاته جماعة فى المسجد للزم أن يكون المراد فى صلاته جماعة فى بيته وسوقه وغيرهما ، فيكون فى بيته قسم من صلاته فى جماعة ، والتركيب مفيد أنه قسيم له مقابل له محكوم له بغير ما حكم لمقابله . فان قلت : إذا حملنا الآخر على صلاته فى بيته وسوقه فرادى كان قسيما للأول لا قسما منه ، ويكون الحكم بالتضعيف للجماعة مطلقاً على الفرادى مطلقاً [1] ولا حاجة إلى تقييد الجماعة بالمسجد بل المقابلة بين الفرادى والجماعة ، وإنما عبر عنها بالبيت والسوق لأن غالب صلاتهما فرادى . ويؤيد هذا قوله فى الأول « تفضل صلاة الفذ » فانه نص أن التفاضل بين الجماعة والفرادى . قلت : التعليل بقوله : وذلك لأنه إلى آخره دال على أنه أريد صلاة الجماعة فى المسجد وأن صلاته فى بيته أعم لتناول الجماعة والفرادى فى البيوت . والحاصل أنه إن نظر إلى حديث « صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة » وحديث « صلاة الرجل فى جماعة تفضل ـ تضاعف ـ على صلاته فى بيته وسوقه خمساً وعشرين ضعفاً » على إطلاقهما تعارضا لإفادة الأول أن صلاة الجماعة تفضل مطلقاً ، وإفادة الثانى أن تلك الفضيلة بذلك العدد تختص بجماعة المسجد ، فلا بد من الجمع بينهما إما بتقييد الأول بالثانى ويراد أن صلاة الجماعة فى المسجد تفضل صلاة الفذ ، إلا أنه يلزم منه مساواة جماعة البيت مثلا والفرادى ، والظاهر أن الجماعة من حيث هى أفضل من الفرادى بكثرة الحث عليها مطلقاً ، فالأولى الجمع بأن الجماعتين وإن استويا فى مقدار الدرجات فانهما يختلفان بالمقدار ، فتكون درجات صلاة المسجد أعظم قدراً كما أن صلاة الجماعة (٢)

(١) قوله « وقد أشار بعضهم إلى هذا » . أقول : أى أن صلاة المسجد جماعة

---

(١) ليس لدينا منطوق يفيد ما ذكره رحمه الله ، وإنما الأحاديث مصرحة بالمضاعفة للصلاة فى المسجد ، سواء أكان ذلك فرادى على فرادى أو جماعة على جماعة

(٢) بياض بالأصل . ولعله : تفضل على صلاة الفرد

موضع الشياطين » ، فتكون الصلاة فيها ناقصة الرتبة ، كالصلاة في المواضع المكروهة لأجل الشياطين ، كالحمام (١) . وهذا الذى قاله ـ وإن أمكن فى السوق (٢) ـ ليس يَطَّرد فى البيت . فلا ينبغى أن تتساوى فضيلة الصلاة فى البيت جماعة مع فضيلة الصلاة فى السوق جماعة ، فى مقدار الفضيلة التى لا توجد إلا بالتوقيف . فإن الأصل أن لا يتساوى ما وجد فيه مفسدة معينة مع ما لم توجد فيه تلك المفسدة

هذا ما يتعلق بمقتضى اللفظ . ولكن الظاهر مما يقتضيه السياق أن المراد تفضيل صلاة الجماعة فى المسجد على صلاته فى بيته وسوقه منفرداً (٣) فكأنه خرج مخرج الغالب فى أن من لم يحضر الجماعة فى المسجد صلى منفرداً

أفضل من جماعة البيوت وفراداها ، لكن لا لأجل ما ذكره الشارح المحقق ، بل لما ورد من أن الأسواق موضع الشياطين ، فانه أخرج (١) وظاهره أن هذا القائل يقول بتساوى جماعة المسجد والبيوت

(١) قوله « كالحمام » . أقول : أخرج من حديث أنس نهى عن الصلاة فى الحمام

(٢) قوله « وهذا الذى قاله وإن أمكن فى السوق » ، أقول : لأنه يريد تساوى بين المسجد والبيت فى حصول قدر الفضيلة ، وخص نقصه بجماعة الأسواق ، فسلم الشارح ما قاله من النقص فى ذلك ولم يسلم له أن جماعة البيوت تساوى جماعة المسجد . وقوله « فلا يقتضى » الخ بيان لعدم مساواة جماعة السوق بجماعة البيوت بل جماعة البيوت أفضل ، وذلك لما فى السوق من مفسدة كونه موضع الشياطين ، وتلك المفسدة مفقودة فى البيوت

(٣) قوله « منفرداً » . أقول : وذلك لأن الكلام سيق لبيان أفضلية الجماعة فى المسجد على صلاة المنفرد كما أفاده التصريح بلفظ الفذ ولفظ واحد ، ولكنه قابل فى هذا الحديث صلاة الرجل فى الجماعة بصلاته فى سوقه وبيته إخراجاً لذلك مخرج الغالب ، فان الانفراد فيهما على الغالب ، وحينئذ فالحديث لم يفد إلا أفضلية الجماعة فى

---

(١) بياض بالأصل

وبهذا يرتفع الإشكال الذى قدمناه (١) من استبعاد تساوى صلاته فى البيت مع صلاته فى السوق جماعة فيهما ، وذلك لأن من اعتبر معنى السوق ، مع إقامة الجماعة فيه ، وجعله سبباً لنقصان الجماعة فيه عن الجماعة فى المسجد ، يلزمه تساوى ما وجدت فيه مفسدة معتبرة مع ما لم توجد فيه تلك المفسدة (٢) فى مقدار التفاضل . أما إذا جعلنا التفاضل (٣) بين صلاة الجماعة فى المسجد وصلاتها فى البيت والسوق منفرداً ،

المسجد على الفرادى فى البيوت والأسواق ، وجماعة المسجد فسكوت عنها (١) إلا أنه معلوم أن جماعة (٢)

(١) قوله « الذى قدمناه » . أقول : لم يتقدم صريحاً ذكر الإشكال ، بل قدم أنه لا ينبغى تساوى فضيلة الجماعة فى البيوت وجماعة السوق ، أى بل جماعة البيوت أفضل ، وكأنه يريد أن حمل الحديث على ظاهره يقضى بالتسوية بجعلهما قسما واحداً مقابلا لجماعة المسجد فلم يقدمه إشكالا . ونقل الحافظ فى الفتح كلام الشارح ثم قال : ولا يلزم من حمل الحديث على ظاهره التسوية المذكورة ، إذ لا يلزم من استوائهما فى المفضولية عن المسجد أن لا يكون أحدهما أفضل من الآخر . ثم ذكر ما أسلفناه من أن صلاة البيوت أفضل جماعة وفرادى من صلاة الأسواق ، والجماعة مطلقاً أفضل منها فرادى فيهما

(٢) قوله « يلزمه تساوى ما وجدت فيه مفسدة معتبرة على ما لم توجد فيه » . أقول : وذلك لأنه جعل الجماعة فى السوق ناقصة عن الجماعة فى المسجد ، ومفهوم أن الجماعة فى البيوت والأسواق سواء فساوى بين ما فيه مفسدة ـ وهو السوق ـ بما لا مفسدة فيه وهو البيت حيث جماعتهما سواء فى مقدار الفضيلة

(٣) قوله « أما إذا جعلنا التفاضل » . أقول : أى إذا حكمنا بأنه أريد بصلاة البيت والسوق الفرادى لم يكن ثمة إشكال

---

(١) لماذا لا يفيدها اقتضاء السياق من قوله ﷺ « تفضل صلاة الرجل فى المسجد على صلاته فى بيته وفى سوقه » الخ وحديث « ثم لأذهبن إلى أناس لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم » ، وهؤلاء الظاهر أنهم يصلون فى البيوت (٢) كذا . والكلام لم يتم

فوصف « السوق » ههنا ملغى [١] ، غير معتبر . فلا يلزم تساوى ما فيه مفسدة مع ما لا مفسدة فيه فى مقدار التفاضل . والذى يؤيد هذا [٢] أنهم لم يذكروا السوق فى الأماكن المكروهة للصلاة . وبهذا فارق الحمّام المستشهد بها

البحث الرابع : قد قدمنا أن الأوصاف التى لا يمكن اعتبارها لا تلغى . فلينظر الأوصاف المذكورة فى الحديث ، وما يمكن أن يجعل معتبراً منها وما لا . أما وصف الرجولية فحيث يندب للمرأة الخروج إلى المسجد ، ينبغى أن تتساوى مع الرجل ، لأن وصف الرجولية ـ بالنسبة إلى ثواب الأعمال ـ غير معتبر شرعاً [٣] .

---

(١) قوله « فوصف السوق ههنا ملغى » . أقول : لا يقال السوق محل الشياطين سواء قلنا الصلاة جماعة أو فرادى ، فجعله وصفاً معتبراً عنـــد الجماعة وملغى عند الانفراد تحكم ، لأنا نقول : ما أريد بقولنا البيت والسوق فى الحديث إلا الفرادى بمعتبر أنهما عنها للغلبة كما عرفت

(٢) قوله « والذى يؤيد هذا » . أقول : أى يؤيد أن وصف السوق غير معتبر عدم عدهم له فى الأماكن المكروهة . ولا يخفى أن هذا مرجعه إلى منع كراهة الصلاة فيه ، وكونه ورد أنه من محلات الشياطين لا يستلزم كراهة الصلاة فيه

(٣) قوله « لأن وصف الرجولية بالنسبة إلى ثواب الأعمال غير معتبر شرعاً » أقول : قد يقال أما فى صلاة الجماعة والجماعة فى المسجد والأذان فمعتبر ، إذ النساء مأمورات بالسكوت والسكون فى البيوت وأن صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها فى المسجد ، وإن جاز لها الخروج للصلاة فيه فالأفضل عدمه ، وحينئذ فلا يحصل لها المضاعفة المذكورة ، فالجزم بالغاء وصف الرجولية مطلقاً فى ثواب الأعمال محل تأمل . أخرج أحمد وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما أن أم حميد جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت : يا رسول الله انى أحب الصلاة معك . قال : قد علمت أنك تحبين الصلاة معى ، وصلاتك فى بيتك خير لك من صلاتك فى حجرتك ، وصلاتك فى حجرتك خير من صلاتك فى دارك ، وصلاتك فى دارك خير من صلاتك فى مسجد قومك ، وصلاتك فى مسجد قومك خير من صلاتك فى مسجدى ، الحديث ، وهو دال أيضاً على أن التضعيف فى المساجد خاص بغير النساء

وأما الوضوء فى البيت فوصف كونه فى البيت غير داخل فى التعليل (١) . وأما الوضوء فمعتبر (٢) للمناسبة ، لكن هل المقصود منه مجرد كونه طاهراً ، أو فعل الطهارة فيه نظر . ويترجح الثانى بأن تجديد الوضوء مستحب ، لكن الأظهر أن قوله ﷺ « إذا توضأ » لا يتقيد بالفعل . وإنما خرج مخرج الغلبة (٣) ، أو ضرب المثال . وأما إحسان الوضوء فلا بد من اعتباره (٤) . وبه يستدل على أن المراد فعل الطهارة (٥) . لكن يبقى ما قلناه (٦) من خروجه مخرج الغالب ، أو ضرب المثال .

---

(١) قوله « فوصف كونه فى البيت غير داخل فى التعليل » . أقول : لم يقل إنه معتبر لئلا يخطو خطوة من منزله إلا مطهراً على أكمل حالاته ، فيكون أكثر لأجره لما بعد اعتباره

(٢) قوله « وأما الوضوء فمعتبر » . أقول : هو شرط فى صحة الصلاة ، فاعتباره ضرورى إن أريد توضؤ المحدث ، وإن أريد التجديد فلما ذكره من الاستحباب

(٣) قوله « وإنما خرج مخرج الغلبة » . أقول : فالمراد من قوله إذا توضأ إذا كان على طهارة

(٤) قوله « فلا بد من اعتباره » . أقول : الاحسان الإتمام ، وهو الإسباغ ، وإبلاغ الوضوء محاله ، ولا بد منه إذ لا يتم الوضوء إلا به

(٥) قوله « وبه يستدل » . أقول : أى بقوله « إحسان الوضوء » يستدل أن مراده بقوله إذا توضأ إذا فعل الوضوء ، وفى هذا تأمل ، فانه لا يلزم من إحسانه أن يوقعه فاعله عند قصد الصلاة ، بل أن يقدم إحسانه الصلاة أولى ثم اذا حضرت الأخرى وهو على طهارة صدق عليه ذلك ، فكأنه يريد أن من إحسانه تجديده ، فاذا لم يجدده للأخرى لم يحسنه لها وإن كان قد أحسنه مثلا[1]

(٦) قوله « لكن يبقى ما قلناه » أقول : يعارض هذا الاستدلال هذا الاحتمال ، فهو احتمال قوى ، لأنه ليس المراد إلا حضور الصلاة بطهارة

---

(١) كذا . ولعله « قبلا »

وأما خروجه إلى الصلاة فيشعر بأن الخروج لأجلها [1] . وقد ورد مصرحاً به فى حديث « لا يَنْهَزُه إلا الصلاة » وهذا وصف معتبر . وأما صلاته مع الجماعة : فبالضرورة لا بد من اعتبارها . فانها محل الحكم

البحث الخامس : الخطوة ـ بضم الخاء ـ ما بين قدمى الماشى ، وبفتحها : الفعلة . وفى هذا الموضع هى مفتوحة ، لأن المراد فعل الماشى

* * *

٥٧ — الحديث الثالث : عن أبى هريرةَ رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « أثقَلُ الصلاةِ عَلَى المنافقينَ : صلاةُ العِشاءِ ، وصلاةُ الفَجْرِ . ولو يعلمونَ ما فِيهما لَأَتَوْهُما ولَوْ حَبْواً [2] . ولَقد هممتُ أنْ آمُرَ بالصلاةِ [3] فَتُقَامَ ، ثم آمُرَ رَجُلاً فَيُصَلِّيَ بالناسِ ، ثم أنطَلِقَ معى بِرِجالٍ معهمْ حُزَمٌ منْ

---

(١) قوله « يشعر بأن الخروج لأجلها » . أقول : فانه صريح فى ذلك حيث قال « لا يخرجه إلا الصلاة » ، وهو مثل لا ينهزه إلا الصلاة ، وكأن الشارح ذهل عن لفظ الحديث الذى كلامه فى شرحه ، فانه صريح كصراحة ما استشهد به

(٢) (الحديث الثالث) قال « ولو حبواً » أقول : فى النهاية الحبو أن يمشى على يديه وركبتيه أو أسته ، وحبا البعير إذا برك ثم زحف من الإعياء ، وحبا الصبى إذا زحف على أسته . وهو منصوب على خبرية كان المقدرة أى ولو يكون الإتيان حبواً ، وقدره السهيلى فى أماليه : ولو أتوه حبواً . فحذف عامل الحال وجواب لو

(٣) قوله « بالصلاة » . أقول : القاعدة المعروفة أن المعرفة إذا أعيدت فهى الأولى ، فيراد هنا صلاة العشاء أو الفجر ، والتخيير للعلم بأن المراد يقام أحدهما إذ لا يقامان فى آن واحد ، ويأتى كلام الشارح فى تعيينها

حَطَبٍ إلى قومٍ لا يَشهَدُونَ الصلاةَ ، فأُحَرِّقَ[1] عليهمْ[2] بيُوتَهُمْ بالنَّارِ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها قوله ﷺ « أثقل الصلاة » محمول على الصلاة فى جماعة ، وإن كان غير مذكور فى اللفظ ، لدلالة السياق عليه . وقوله عليه السلام « لأتوهما ولو حبواً » ، وقوله « ولقد هممت - إلى قوله - لا يشهدون الصلاة » كل ذلك مشعر بأن المقصود حضورهم إلى جماعة المسجد[3]

الثانى : إنما كانت هاتان الصلاتان أثقل على المنافقين لقوة الداعى إلى ترك حضور الجماعة فيهما ، وقوة الصارف عن الحضور . أما العشـــاء فلأنها وقت الإيواء إلى البيوت والاجتماع مع الأهل[4] ، واجتماع ظلمة الليل ، وطلب الراحة من متاعب السعى بالنهار . وأما الصبح : فلأنها وقت لذة النوم[5] . فان كانت فى زمن البرد فى :

---

(١) قوله « فأحرق » . أقول : بتشديد الراء وروى بسكونها وهما لغتان : أحرق وحرّق ، والتشديد أبلغ فى المعنى

(٢) قوله « عليهم » . أقول : قال الحافظ يشعر بأن العقوبة ليست قاصرة على المال بل المراد تحريق المقصودين والبيوت تبع للقاطنين بها ، وفى رواية مسلم فأحرق بيوتاً على من فيها

(٣) قوله « حضورهم إلى جماعة المسجد » . أقول : يأتى فى كلام الشارح حديث لشهداء العشاء ، والمراد جماعتها ، وفيه تعيين الصلاة أيضاً

(٤) قوله « فلأنها وقت الإيواء إلى البيوت والاجتماع مع الأهل » . أقول : هذا بيان لقوة الداعى . وقوله « واجتماع ظلمة الليل ، وطلب الراحة من متاعب السعى بالنهار » بيان لقوة الصارف عن حضور صلاة العشاء

(٥) قوله « فلأنها وقت لذة النوم » . أقول : وهو صارف عن تركه الخروج لشهادة الصلاة ، فان كانت صلاة الفجر أو ساعة الصبح فى ليالى الشتاء فانه يوافق وقتها شديد البرد وهو أيضاً صارف عن الحركة

وقت شدته ، لبعد العهد بالشمس [١] ، لطول الليل ، وإن كانت [٢] فى زمن الحر فهو وقت البرد والراحة من أثر حر الشمس لبعد العهد بها [٣]. فلما قوى الصارف عن الفعل [٤] ثقلت على المنافقين . وأما المؤمن الكامل الإيمان [٥] . فهو عالم بزيادة

---

(١) قوله « لبعد العهد بالشمس » . أقول : تعليل لشدة البرد فى زمن البرد وأن علته طول عهد الأرض بالشمس المتفرع عن طول الليل

(٢) قوله « وان كانت » . أقول : أى صلاة الصبح أو ساعة صلاتها فى زمن قصر الليل وهى أيام الحر ، فالداعى لعدم حضور الصلاة والحركة اليها طلب الراحة فان ذلك الوقت وقت برد الهواء من أثر حر الشمس

(٣) قوله « لبعد العهد بها » . أقول : أى بالراحة من حر الشمس ، لأنه لطول الأيام وقصر الليل لا يكاد يبرد الهواء إلا وقت الفجر ، وقد طال العهد به من اليوم الأول ، فهذا داع إلى البقاء فى البيوت لطلب الراحة وعدم الحركة لحضور الجماعة ، فى الوجه الأول كان شدة البرد صارفاً عن الحركة ، وفى هذا الوجه كان البرد داعياً إلى البقاء وعدم الحركة

(٤) قوله « فلما قوى الصارف عن الفعل » أقول : أى وقوى الداعى إلى الترك ، وتركه للعلم به . هذا ولك أن تقول : الداعى للمنافق إلى حضور الصلاة ليس إلا الرياء والسمعة وحصوله فى حضور هاتين الصلاتين أقل منه فى غيرهما لأنهما يتفقان فى وقت هدوء الناس فلا يراهم أهل الطرقات وفى أول ظلمة الليل وآخرها فيقل المشاهد لهم حال صلاتهم فيثقل عليهم حضورها لقلة الداعى ، وسائر الصلوات يقوى معها داعى الرياء فيكون الحضور أخف ، وإلا فالصلوات كلها ثقيلة عليهم كما يرشد اليه لفظ أثقل لأن الباعث للمؤمن عليها إنما هو الامتثال لأمر الله ورجاء ثوابه وخوف عقابه ، والكل منتف فى حق المنافقين . إذا عرفت هذا فما ذكره المصنف من الداعى والصارف إنما يصلح فى حق من له إيمان لكنه غير كامل يحمله على إيثار طاعة الله على راحة نفسه

(٥) قوله « وأما المؤمن الكامل الإيمان » أقول : التقييد بكامل الإيمان يوافق

الأجر لزيادة المشقة . فتكون هذه الأمور داعية له إلى هذا الفعل ، كما كانت صارفة للمنافقين . ولهذا قال ﷺ « لو يعلمون ما فيهما ، أي من الأجر والثواب ، لأتوهما ولو حبواً ، وهذا كما قلنا : إن هذه المشقات تكون داعية للمؤمن إلى الفعل

الثالث : اختلف العلماء في الجماعة في غير الجمعة [1] . فقيل : سنة . وهو قول الأكثرين [2] . وقيل : فرض كفاية ،

ما ذكرناه ، فانه لا يقابل المنافق إلا مطلق المؤمن ، وكذلك قوله « بزيادة الأجر » فان المنافق لا يثبت له أصل الأجر

(١) قوله « الثالث اختلف العلماء في الجماعة في غير الجمعة » . أقول : [1] لأن الجمعة فرض عند الأكثر على الأعيان ، ولا تكون إلا جماعة فانها شرط فيها كما سيصرح به الشارح . قال الشافعي : التنزيل والسنة يدلان على وجوبها . واستدل بقوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ قال الشيخ الموفق[2] : الأمر بالسعي يدل على الوجوب إذ لا يجب السعي إلا إلى واجب . وقال الزين بن المنير : وجه الدلالة من الآية مشروعية النداء اليها والنداء من خواص الفرائض ، وكذا النهي عن البيع لأنه لا ينهى عن المباح نهي تحريم إلا إذا أفضى الى ترك واجب ، ويضاف إلى ذلك التوبيخ على قطعها ، ووجه الدلالة من الحديث التعبير بالفرض يريد به ما أخرجه البخاري من حديث [3] ولا يخفى أن كلام الموفق أوفق ، لأن المراد السعي إلى الإتيان بها جماعة ، وأما النداء لها كالفرائض فالفرائض ينادى لها وتصلى فرادى ، وإن كلام الشافعي في مجرد إيجابها

(٢) قوله « وهو قول الأكثرين » . أقول : إلا أنه قال ابن القيم : إن الحنفية

---

(١) هذا كلمة غير واضحة في الأصل

(٢) هو الإمام العلامة شيخ الحنابلة في وقته أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن قدامة المقدسي ابن خالة الحافظ عبد الغني صاحب عمدة الأحكام . قال بعض الحنابلة : كل من صنف في الفقه الحنبلي بعد الموفق فهم عيال عليه . له المغني والكافي والمقنع وغيرها . مات سنه ٦٢٠

(٣) بياض بالأصل

وهو قول فى مذهب الشافعى (١) ومالك . وقيل : فرض على الأعيان

ثم اختلفوا بعد ذلك . فقيل : شرط فى صحة الصلاة . وهو مروى عن داود . وقيل : انه رواية عن أحمد . والمعروف عنه أنها فرض على الأعيان . ولكنها ليست بشرط . فمن قال بأنها واجبة على الأعيان قد يحتج بهذا الحديث . فانه ان قيل بأنها فرض كفاية فقد كان هذا الفرض قائماً بفعل رسول الله ﷺ (٢) ومن معه . وان قيل : انها سنة ، فلا يقتل تارك السنن (٣) . فيتعين أن تكون فرضاً على الأعيان

والمالكية يقولون هى سنة مؤكدة ، لكنهم يؤثمون تارك السنن المؤكدة ويصححون الصلاة بدونها . قال : فالخلاف ـ بينهم وبين من قال إنها واجبة لاشرط ـ لفظى (١)

(١) قوله « وهو قول فى مذهب الشافعى » . أقول : نص عليه فى مختصر المزنى قال : وأما الجماعة فلا أرخص فى تركها إلا من عذر

(٢) قوله « فقد كان هذا الفرض قائماً بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : إذ حقيقة فرض الكفاية أنه إذا قام به البعض سقط وجوبه عن الباقين . وتعقب بأنه يجوز العقوبة لتارك فرض الكفاية بمشروعية قتال تاركها . وأجيب بأن التحريق يفضى إلى القتل وهو أخص من القتال ، ولأن المقاتلة إنما تشرع اذا تمادى الجميع على ترك فرض الكفاية انتهى . والأخير أحسن ، وفى الأول تأمل

(٣) قوله « فلا يقتل تارك السنن » . أقول : وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم هم ولم يفعل (٢) ولو كان التحريق جائزاً لكان واجباً ، فان العقوبة لا تكون مستوية الطرفين بل اما واجبة أو محرمة ، فلما لم ينقل ذلك دل على عدم

---

(١) قد قال باشتراطها جماعة من العلماء ومنهم عطاء بن أبى رباح وطاوس وداود الظاهرى ، وهى رواية عن الإمام أحمد اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

(٢) علل النبى ﷺ تركه التحريق لما فيها من الذرية والنساء ، فلا حجة فيه لعدم الفعل على عدم وجوبها

وقد اختلف فى الجواب عن هذا على وجوه (١) ، فقيل : إن هذا فى المنافقين ، ويشهد له ما جاء فى الحديث الصحيح (٢) « لو يعلم أحدهم أنه يجد عظما سميناً ، أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء » ، وهذه ليست صفة المؤمنين ، لا سيما أكابرهم وهم الصحابة . وإن كانت فى المنافقين كان التحريق للنفاق ، لا لترك الجماعة (٣) . فلا يتم الدليل . قال القاضى عياض رحمه الله : وقد قيل إن هذا فى المؤمنين . وأما المنافقون فقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرضاً عنهم ؛ عالماً بطوياتهم . كما أنه لم يعترضهم فى التخلف (٤) ، ولا عاتبهم معاتبة كعب وأصحابه (٥) من المؤمنين

جوازه أى فلا يتم قولكم « ولا يقتل تارك السنن » . وقد أجيب أيضاً بأنه إنما لم يفعل ما هم به للمانع الذى ذكره فيما أخرجه أحمد بلفظ « لولا ما فى البيوت من النساء والذرية لأقمت العشاء وأمرت فتيانى يحرقون ما فى البيوت بالنار » ، فأخبر أن المانع اشتمال البيوت على من لا تجب عليه الجماعة ، فلو حرقها عليهم لتعدت العقوبة الى من لا تجب عليه ، وهذا لا يجوز ، كما اذا وجب الحد على حامل فانه لا يقام حتى تضع لئلا تسرى العقوبة الى الحمل ، وقيل تركه التحريق لأنهم لما بلغهم ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم من الوعيد شهدوا الجماعات فلم يبق لعقوبتهم وجه

(١) قوله « على وجوه » . أقول : هى أربعة وجوه كما ستعرفه ، واختار الشارح الأول

(٢) قوله « ما جاء فى الحديث الصحيح » . أقول : أخرجه البخارى من حديث أبى هريرة ، إلا أنه بلفظ « لو يجد أحدهم عرقاً سميناً أو مرماتين » تثنية مرماة بكسر الميم ما بين ظلفى الشاة من اللحم ، وفيه تفاسير أخر

(٣) قوله « للنفاق لا لترك الجماعة » أقول : أجيب عنه بأنه يستلزم محذورين : أحدهما الغاء ما اعتبره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلق الحكم به من التخلف عن الجماعة ، والثانى اعتبار ما ألغاه فانه لم يكن يعاقب المنافقين على نفاقهم ، بل كان يقبل منهم علانيتهم ويكل سرائرهم الى الله . والثانى قد أشار اليه الشارح وأجاب عنه

(٤) قوله « فى التخلف » أقول : حين تخلفوا عنه فى غزوة تبوك بل قبل معاذيرهم

(٥) قوله « معاتبة كعب بن مالك وأصحابه » . أقول : أى وصاحبيه ، وهما

وأقول : هذا إنما يلزم إذا كان ترك معاقبة المنافقين واجباً على رسول الله ﷺ ، فحينئذ يمتنع أن يعاقبهم بهذا التحريق ، فيجب أن يكون الكلام فى المؤمنين . ولنا أن نقول : إن ترك عتاب المنافقين وعقابهم كان مباحاً للنبي ﷺ مخيراً فيه (١) ، فعلى هذا لا يتعين أن يحمل هذا الكلام على المؤمنين ، إذ يجوز أن يكون فى المنافقين ،

هلال بن أمية ومرارة بن الربيع ، فانه عاتبهم بهجره لهم كما هو معروف فى السيرة ، والعقاب والعتاب كان خاصاً بأهل الإيمان ، لأن عقاب المنافقين أخر للعذاب الشديد

(١) قوله «كان مباحاً للرسول صلى الله عليه وآله وسلم مخيراً فيه» . أقول : تقدم لنا قريباً أنه لو كان جائزاً لكان واجباً ، إذ العقوبة لا تكون مستوية الطرفين كما سيشير اليه الشارح آخراً فى حق أهل الإيمان ، ثم إن هذا القول بالتخيير دعوى بلا دليل ، والذى يقوى عندى أنه لا يصح أن يكون فى المنافقين أصلا ، لأن قائل ذلك قال : التحريق للنفاق لا لترك الجماعة ، وعلم من أصول الشريعة أن النفاق لا عقوبة عليه فى الدنيا أصلا بل بظاهر الإسلام صار لهم ما لأهل الإسلام وعليهم ما عليهم ، فلو تقرر أنه فى المنافقين لكان مثله فى حق المؤمنين إذ عليهم ما عليهم ، ودل أنهم يتهددون على التأخر عن الصلاة وأنهم لو تركوا الصلاة الصورية التى لا يأتونها إلا وهم كسالى يراءون الناس لعوقبوا معاقبة أهل الإيمان على ذلك . والحاصل أن نفاقهم لا عقوبة عليه فى دار الدنيا بل دخلوا تحت قوله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله» الحديث أخرجه الجماعة إلا ابن ماجه . وإذا عرفت هذا فالجواب بأن الحديث فى المنافقين لا يجدى نفعاً ، فانه هم بعقوبتهم على ترك الجماعة لا على النفاق ، وذلك مشترك بينهم وبين المؤمنين ، وحينئذ فلا يتم هذا الجواب ، ولا يقال تركه عقاب من تخلف منهم ، وعقابه من تخلف من أهل الإيمان دليل على أنهم ليسوا كأهل الإيمان ولا يعاقبون على معاصيهم فى الدنيا كما قاله القاضى ، فالجواب الفرق بينهم وبين حال كعب وصاحبيه فان المنافقين اعتذروا بمعاذير اقتضت تخلفهم وإن كانت باطلة فى نفس الأمر كما قال تعالى ﴿ سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا

لجواز معاقبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم ، وليس فى إعراضه عنهم بمجرده ما يدل على وجوب ذلك عليــه [١] .

فاستغفر لنا ﴾ وقوله تعالى ﴿ يعتذرون إليكم إذا رجعتم اليهم ، قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم ، وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة ﴾ الآية . فأمره الله تعالى أن لا يصدقهم فى اعتذارهم ، ويكلهم إلى عالم الغيب والشهادة ، بخلاف كعب وصاحبيه فانهم لم يعتذروا عن التخلف بعذر بل أقروا أنهم تخلفوا لا عن عذر ، كما قال كعب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد عاتبه على تخلفه فقال : والله ما كان لى من عذر ، والله ما كنت أقوى ولا أنشط ولا أيسر منى حين تخلفت عنك . وحينئذ تعينت عقوبته لإقراره بالذنب ، بخلاف المنافقين فلم يقروا بذنب فلم يعاقبهم ، فهذا وجه الفرق ، لا ما قاله القاضى عياض من أنه لا عقوبة للمنافقين على ذنوبهم فى الدنيا ، وإلا لزمه أن لا يحد شاربهم ولا يجلد زانيهم ولا يقتل قصاصاً قاتلهم ، فتبين ضعف ما ذهب اليه وإن ساعده عليه الشارح المحقق ، وإنما أراد توجيه عدم عقاب المنافقين على النفاق بأنه ليس واجباً عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، والحق أن عقوبتهم على النفاق ليست بجائزة له صلى الله عليه وآله وسلم ، وتفصيله أنه لا يجوز له صلى الله عليه وآله وسلم عقاب المنافقين على نفس النفاق ، وأما غيره من المعاصى فهم كأهل الإيمان فيما يقام عليهم ، فقول الشارح المحقق « إذا كان ترك معاقبة المنافقين واجباً على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم » نقول : نعم يجب عليه تركها على مجرد النفاق بالضرورة الشرعية ، فبطل الجواب بأن الحديث فى المنافقين وأنه على ذلك يندفع الاستدلال به على الإيجاب ولو كان فى المنافقين خاصة كما عرفته . والعجب من عدم تنبه الشارح والقاضى وابن القيم وابن حجر على هذا الذى ذكرناه وهو واضح ، بل يسردونه من جملة الأجوبة واعتمده الشارح والحافظ

(١) قوله « وليس فى إعراضه عنهم بمجرده ما يدل على وجوب ذلك ، أقول :

ولعل قوله ﷺ ـ عند ما طلب منه قتل بعضهم ـ « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه [1] » يشعر بما ذكرناه من التخيير ، لأنه لو كان يجب عليه ترك قتلهم لكان

هو إشارة إلى الرد على استدلال القاضي بترك عقاب المتخلفين ، وقد عرفت التحقيق الذى أسلفناه ، ويزيده وضوحاً أنه صلى الله عليه وآله وسلم فى غزاة تبوك لما تواطأ الرهط من المنافقين على قتله وسلمه الله وأنزل ﴿ وهموا بما لم ينالوا ﴾ ، طلبهم صلى الله عليه وآله وسلم فعاتبهم وقال لبعضهم : ما حملك على هذا ؟ قال : ظننت أن الله لم يطلعك عليه ، فاعترف واعتذر ، فأقال صلى الله عليه وآله وسلم عثرته وقبل عذره . وقال لآخر : ويحك ماكان ينفعك قتلى ؟ فقال : يا رسول الله لا تزال بخير ما أعطاك الله النصر على عدوك ، وإنما نحن بالله وبك ، فتركه . فهؤلاء لما اعترفوا بالمعصية وأقروا بذلك عاتبهم كما يعاتب عصاة أهل الإيمان ، وقبل أعذارهم لما اعتذروا ، وغيرهم من المتخلفين منهم لم يقروا بذنب واعتذروا عن التخلف فلم يكن لعقابهم وجه

(١) قوله « ولعل قوله عند ما طلب منه قتل بعضهم : لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » . أقول : هذا قاله صلى الله عليه وآله وسلم جواباً لحذيفة رضى الله عنه لما عين له أسماء الجماعة الذين هموا بقتله وأخبره أنهم أرادوا ذلك ، فقال حذيفة : يا رسول الله إذن فتضرب أعناقهم . فقال : أكره أن يتحدث الناس أن محمداً قد وضع يده فى أصحابه . ولا يخفى أن التعليل بهذا لا يدل على انحصار العلة فيه ، فقد علل صلى الله عليه وآله وسلم عند ماطلب منه قتل من اتهم بالنفاق ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أو ليس يصلى ؟ قال : نعم ولا صلاة له ، فقال : أولئك الذين نهانى الله عن قتلهم . وفى رواية : انى نهيت عن قتل المصلين . وبه يعرف أن قتل المنافق منهى عنه محرم لمجرد نفاقه ، وأنه باسلامه الظاهرى صار محرم الدم ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم : إنى لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الرجال . وقال لأسامة : هلا شققت عن قلبه ؟ لما قتل من قال لا إله إلا الله ، واعتذر عن قتله بأنه إنما قالها متعوذاً بها . على أن لك أن تقول فى هؤلاء الذين علل ترك قتلهم بكراهة تحدث الناس بأنه يقتل أنهم قد استحقوا القتل بما أتوه من ترويعه وإلا لقتله صلى الله عليه

الجواب بذكر المانع الشرعي ، وهو أنه لا يحل قتلهم . ومما يشهد لمن قال « إن ذلك في المنافقين [١] » عندي : سياق الحديث من أوله ، وهو قوله ﷺ « أثقل الصلاة على المنافقين »

ووجه آخر في تقدير كونه في المنافقين أن يقول القائل : هَمُّ النبي ﷺ بالتحريق يدل على جوازه ، وتركه التحريق يدل على جواز هذا الترك [٢] . فإذاً اجتمع جواز التحريق وجواز تركه في حق هؤلاء القوم . وهذا المجموع لا يكون في المؤمنين فيما هو حق من حقوق الله تعالى [٣]

وآله وسلم فقد وجب سفك دمهم ، لكنه حق له صلى الله عليه وآله وسلم فتركه ، وكأن الشارح المحقق أشار بقوله « ولعل » [١] الى أن الدليل غير ناهض على التخيير الذي ذكره ، وإن كان ظاهر بحثه الاصرار على أصل المدعى من جواز عقوبة المنافق على نفاقه

(١) قوله « ومما يشهد لمن قال إن ذلك في المنافقين » . أقول : لا شك في عدالة هذه الشهادة لكنه [٢] من تحقق ما أسلفنا أنه وإن كان في المنافقين فهو قائم الدلالة على إيجاب الجماعة عيناً على أهل الإيمان أجمعين غير المعذورين

(٢) قوله « يدل على جواز هذا الترك » أقول : يحتمل أن الترك كان لانزجارهم وحضورهم الجماعات ، ويقويه أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما يتهدد عاصياً بعقوبته على معصيته ويتوعد ثم يترك ذلك إلا لانزجار العاصي ، وإلا كان تاركا للعقوبة مع ثبوت سببها وكون تركه للتخيير لا يتم كما ستعرفه [٣]

(٣) قوله « وهذا المجموع لا يكون في المؤمنين فيما هو حق من حقوق الله تعالى » فانها إذا جازت العقوبة في حق المؤمنين كحده على السرقة أو الشرب وجبت .

---

(١) كذا ولعل السياق ولعله مال إلى أن الدليل الخ

(٢) أى الشأن

(٣) كذا ولعله كما عرفته

ومما أجيب به عن حجة أصحاب الوجوب على الأعيان ما قاله القاضي عياض رحمه الله ، والحديث حجة على داود لا له [١] . لأن النبي ﷺ هم ، ولم يفعل . ولأنه لم يخبرهم أن من تخلف عن الجماعة فصلاته غير مجزئة [٢] . وهو موضع البيان

وأقول : أما الأول فضعيف جداً ، إن سلم القاضي أن الحديث في المؤمنين ، لأن النبي ﷺ لا يَهُمُّ إلا بما يجوز له فعله [٣] لو فعله

تقول : وهكذا يجب في المنافق إذا شرب جلد وإذا سرق قطع وجوباً وإذا قذف جلد ، فلهم ما لأهل الإسلام وعليهم [ما عليهم] كما علم من ضرورة التشريع ، وبه يعرف أن القول بأن تركه جلد عبد الله بن أبيّ في قذفه لعائشة لأجل أنه منافق وعقابه في الآخرة كلام غير صحيح . فان نفاقه لا يمنع من إقامة الحدود عليه ، بل الحق أنه ما تحقق منه القذف ، بل كان يستخرج الأقوال ويستنبطها من غيره ويطيل المسألة ونحو ذلك

(١) قوله « حجة على داود لا له » . أقول : أما الطرف الأول الذي أخذه من الحديث من أنه هم ولم يفعل فيصلح رداً على داود وعلى أحمد أيضاً ، وكأنه إنما حصر داود لأنه قائل بأنها فرض عين وشرط صحة ، فدعواه أخص ، فاذا كان الحديث دليلا على نفي مدعى أحمد كان على نفي ما ادعاه بالأولى

(٢) قوله « ولأنه لم يخبرهم بأن من تخلف عن الصلاة فصلاته غير مجزئة » أقول : هذا إنما يتم رداً على داود لأنه القائل بأنها غير مجزية ، لا على أحمد [١]

(٣) قوله « إلا بما يجوز له فعله » . أقول : وإذا جاز له فعله وهو العقوبة هنا ، ولا تجوز العقوبة إلا على ترك الواجب . نعم من قال إنه إذا جاز وجب وإنه ليس لنا عقوبة مستوية الطرفين ينهض الترك على عدم الوجوب إن لم يكن لأنهم انزجروا فحضروا

---

(١) أي يرد على داود قوله باشتراط الصلاة جماعة ولا يرد على أحمد قوله بوجوبها واشتراطها في رواية ، والحجة على من قال بوجوبها لورود النص بذلك

وأما الثانى - وهو قوله « ولأنه لم يخبرهم أن من تخلف عن الجماعه فصلاته غير مجزئة » وهو موضع البيان - فلقائل أن يقول : البيان قد يكون بالتنصيص وقد يكون بالدلالة ، ولما قال ﷺ « ولقد هممت » إلى آخره ، دل على وجوب الحضور عليهم للجماعة . فان دل الدليل على أن ما وجب فى العبادة كان شرطاً فيها غالباً كان ذكره ﷺ لهذا الهم دليلا على لازمه وهو وجوب الحضور ، ووجوب الحضور دليلا على لازمه وهو اشتراط الحضور . فذكر هذا الهم بيان للاشتراط بهذه الوسيلة [1] ، ولا يشترط فى البيان أن يكون نصاً [2] كما قلنا . إلا أنه لا يتم هذا إلا ببيان أن ما وجب فى العبادة كان شرطاً فيها ، وقد قيل : إنه الغالب . ولما كان الوجوب قد

---

(١) قوله « وذكر هذا الهم بيان للاشتراط بهذه الوسيلة » . أقول : لا يخفى بعد هذا المأخذ ، إذ غاية ما دل عليه الحديث أنه يجوز تحريق من تخلف عن الجماعة لأنه ترك واجباً ، وأما أنه إذا صلى منفرداً لا تجزيه فلا دلالة له على ذلك ، والشارح قد أبان أنه لا يتم إلا إذا كان ما وجب فى العبادة شرطاً لها ، وكونه قد قيل إنه الغالب كما أفاده سياقه أولا ونسبة ذلك إلى قول البعض آخراً لا يتم به التقريب ، لأنه يقال يجوز أن هذا الواجب من المغلوب لا الغالب ، فلا ينتهض تركه على إبطال العبادة وإن كان تجويزاً بعيداً

(٢) قوله « ولا يشترط فى البيان أن يكون نصاً » . أقول : من هذا التقرير أنه ما علم من وقع الهم منه صلى الله عليه وآله وسلم بتحريقهم لتخلفهم عن الجماعة أنها واجبة عيناً إلا من هذا الحديث ، وقد قرر أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يهم إلا بما يجوز له فعله ولا يجوز هنا عقوبتهم على التخلف [1] يعلمون أنهم تخلفوا عالمين بوجوبها عليهم قبل الهم ، وإن كان من تكليف الغافل ، وحيث قد ثبت الهم [1] فلا بد أن يكونوا عالمين الذى [1] فيه حتى جازت عقوبتهم ، وحينئذ فيكون هذا الحديث كاشفاً ودالا على تقدم علمهم

---

(١) بياض بالأصل

ينفك عن الشرطية قال أحمد ـ فى أظهر قوليه (١) ـ إن الجماعة واجبة على الأعيان ، غير شرط

ومما أجيب به عن استدلال الموجبين لصلاة الجماعة على الأعيان أنه اختلف فى هذه الصلاة التى هم النبي ﷺ بالمعاقبة عليها . فقيل : العشاء . وقيل : الجمعة . وقد وردت المعاقبة على كل واحدة منهما مفسرة فى الحديث (٢) . وفى بعض الروايات « العشاء ، أو الفجر (٣) » فاذا كانت هى الجمعة ـ والجماعة شرط فيها ـ لم يتم الدليل على وجوب الجماعة مطلقا (٤) فى غير الجمعة (٥) ، وهـــذا يحتاج أن ينظر فى تلك

---

(١) قوله « فى أحد قوليه » أقول : هو فى رواية (١) عنه ، والقول الآخر إنها شرط فلا تصح الصلاة بدونها ، وذكرها أبو الحسن بن الزغوانى واختاره أبو الوفا بن عقيل

(٢) قوله « وقد وردت المعاقبة على كل واحد منهما مفسرة فى الحديث » . أقول : أى من صلاة العشاء والجمعة ، أما صلاة العشاء فهذا الحديث فانه فى البخارى بلفظ « لقد هممت آمر رجلا يصلى بالناس ، ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم »

(٣) قوله « وفى بعض الروايات العشاء ، أو الفجر » أقول : أخرج البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة « أثقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء والفجر » ثم ذكر التحريق ، وهو هذا الحديث الذى الكلام فيه

(٤) قوله « لم يتم الدليل على وجوب الجماعة مطلقاً » . أقول : هذا لا يتم إلا بناء على أن الواجب فى العبادة شرط ، وهو موضع نزاع ، غير داود ، فيتم هذا رداً على داود فقط

(٥) قوله « فى غير الجمعة » . أقول إذ الجماعة فيها شرط اتفاقاً

---

(١) بياض . ولعله الوجوب ، لأن الإمام أحمد له روايتان : الاشتراط والوجوب

الأحاديث التى بينت فيها تلك الصلاة : أهى الجمعة ، أو العشاء ، أو الفجر ؟ فان كانت أحاديث مختلفة[1] ، قيل بكل واحد منها . وإن كان حديثا واحداً اختلفت فيه الطرق ، فقد يتم هذا الجواب ، إن عُدم الترجيح بين بعض تلك الروايات وبعض ، وعُدم إمكان أن يكون الجميع مذكوراً . فترك بعض الرواة بعضه ظاهراً بأن يقال : إن النبى ﷺ أراد إحدى الصلاتين ـ أعنى الجمعة ، أو العشاء مثلا ـ فعلى تقدير أن تكون هى الجمعة لا يتم الدليل ، وعلى تقدير أن تكون هى العشاء يتم . وإذا تردد الحال وقف الاستدلال

ومما ينبه عليه هنا أن هذا الوعيد بالتحريق إذا ورد فى صلاة معينة ـ وهى العشاء ، أو الجمعة ، أو الفجر ـ فإنما يدل على وجوب الجماعة فى هذه الصلوات . فمقتضى مذهب الظاهرية[2] أن لا يدل على وجوبها فى غير هـــذه الصلوات ، عملا بالظاهر ، وترك اتباع المعنى . اللهم إلا أن يؤخذ قوله ﷺ « أن آمر بالصلاة فتقام » على عموم الصلاة . فحينئذ يحتاج فى ذلك الى اعتبار لفظ ذلك الحديث وسياقه[3] ،

---

(١) قوله « فإن كانت الأحاديث مختلفة » أقول : قد عرفت مما قدمناه اختلافها فيقال بموجبها ، وعرفت معنى كلامه إلى قوله « وقف الاستدلال » وأنها إيجاب فريضة صحيحة على ذلك الفرض على قوانين الاستدلال

(٢) قوله « فمقتضى مذهب الظاهرية » . أقول : قال الحافظ فى الفتح بعد نقله كلام الشارح : لكن قد نوزع فى كون القائل بما ذكر ظاهرية محضة ، فان قاعدة حمل المطلق على المقيد يقتضيه ولا يستلزم ذلك ترك اتباع المعنى ، لأن غير العشاء والفجر مظنة الشغل بالكسب وغيره . أما العصر فظاهر ، وأما المغرب فلا ينافى فى الغالب وقت الرجوع الى البيوت والأكل سيما القيام مع ضيق وقتها ، بخلاف العشاء والفجر فليس التخلف عنهما عذر غير الكسل المذموم انتهى . إلا أن الأحاديث اختلفت فوردت بتبيين الصلاة وهى الثلاث وبابهامها فتفسر بالبينة

(٣) قوله « لفظ ذلك الحديث وسياقه » . أقول : أما لفظه فهو ما ذكره ، وأما سياقه فانه فى صلاة العشاء والفجر ، الا أنه قد استدل ابن خزيمة على فريضة الجماعة

وما يدل عليه . فيحمل لفظ « الصلاة » عليه إن أريد التحقيق وطلب الحق [1] . والله أعلم

بحديث ابن أم مكتوم عند البخارى وفيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل الناس فى صلاة العشاء ثم قال « لقد هممت أن آتى هؤلاء الذين يتخلفون عن الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم » فقام ابن أم مكتوم فقال : يا رسول الله قد علمت ما بى ، وليس لى قائد ملائم ـ زاد أحمد ـ وبينى وبين المسجد شجر ونخل ولا أقدر على قائد كل ساعة ، قال : أتسمع الإقامة ؟ قال : نعم ، قال : فاحضر . ولم يرخص له صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « ان أريد التحقيق وطلب الحق » أقول : كل ناظر لا يحسن منه أن ينظر إلا مريداً للتحقيق وطلب الحق ، واذ كانت هذه المسألة أعنى فريضة الجماعة وعدمها مما يعم به البلوى فلا غنى عن توفية المقام حقه ، وقد عرفت أن الشارح المحقق عول فى الجواب عن استدلال الموجبين بالحديث على حمله على المنافقين ، وعرفت أنه لم يجدِ نفعاً ، وقد أجاب فى الفتح عنه أيضاً بعشرة أجوبة وقال لا توجد فى غيره : أحدها ما أشار اليه القاضى عياض أنه دليل على عدم الإيجاب ، وقد رده الشارح بما عرفت [1] . ثالثها أنه فى حق تاركى فرض الكفاية ، وقتال تاركى فرض الكفاية مشروع ، وتعقب بأن شرعيته إذا تمالأ الجميع على تركه ؛ وبأن التحريق يفضى الى القتل وهو غير القتال الذى شرع . رابعها أنه صلى الله عليه وآله وسلم همّ بالتوجه الى المتخلفين وترك الجماعة ، ولو كانت فرض عين لما تركها ، وتعقب بأنه يجوز ترك الواجب لما هو أوجب منه ، وبأنه لا يلزم من توجهه عدم تجميعه بمن معه من أعوانه . خامسها أنها لو كانت فرض عين أى وشرطاً لقال عند الوعيد بالإحراق من تخلف عن الصلاة لم تجزه الصلاة ، وتعقب بما ذكره الشارح . سادسها أن الحديث خرج مخرج الزجر وحقيقته غير مرادة ، بل أراد به المبالغة ، لأنه وعيد بعقوبة لا يعاقب بها إلا الكفار ، وتعقب بأنه لا يمتنع مثل ذلك فى حق عصاة المسلمين .

(١) لم يذكر الثانى

الرابع : قوله عليه السلام « ولقد هممت » ، أخذ منه تقديم الوعيد والتهديد على

سابعها كونه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل ما هم به . وهو الذى نقله الشارح عن القاضي وتعقبه . ثم ذكر الحافظ من الأجوبة كونه فى المنافقين وقرره ، إلا أنه يقال إن المراد نفاق المعصية لا نفاق الكفر بدليل قوله « لا يشهدون العشاء الجماعات » ، وأصرح منه قوله « ثم آتى قوماً يصلون فى بيوتهم ليست لهم علة ، فهذا يدل على أن نفاقهم نفاق معصية لا كفر ، لأن المنافق لا يصلى فى بيته ، إنما يصلى فى المسجد رياء وسمعة قال : نبه عليه القرطبي ، ثم قال : وأيضاً قوله « فلولا ما فى البيوت من النساء والذرية » يدل على أنهم ليسوا بكفار ، لأن تحريق بيت الكافر إذا تعين طريقا إلى الغلبة عليه لم يمنع من ذلك وجود النساء والذرية فى بيته ، ثم قرر أنه أريد نفاق المعصية لا نفاق الكفر . ولا يخفى أنه لا يجديه نفعا أيضا بل هو داخل فى الإشكال ، لأنه إذا جاز أن يعاقب هؤلاء المؤمنين الناقصين الإيمان بالتحريق فهو لوجوب الجماعة عليهم عيناً وإلا لما عوقبوا ، وإذا وجبت عليهم عيناً وجبت على أكمل منهم إيماناً ، فما معنى أن هذا يكون جواباً عن القول بوجوبها ، بل هذ توريك لإيجابها وميل بالحديث وموافقة لداود وأحمد فى الوجوب عيناً ، وكان الجواب بأنه فى المنافقين نفاق كفر أولى ، لأن المجيب بذلك وجه الوعيد إلى النفاق نفسه لا إلى ترك الجماعة ، فخلص على زعمه عما يقتضيه الحديث من الإيجاب ، وقد رددناه بما لا مدفع له ، بخلاف القائل بأنه نفاق معصية فان الوعيد لم يتوجه إلا إلى ترك الجماعة ، فما خلص عن الإشكال ، ونهض للمخالف بالحديث الاستدلال . ثم ذكر بقية الأجوبة عن الحديث وكلها غير ناهضة ، ككون الجماعة كانت فرضاً ثم نسخت . وإذا عرفت أنه لم ينتهض جواب من هذه عن حديث الباب ، فلأهل الإيجاب أدلة أخرى : منها ما أسلفناه من حديث ابن أم مكتوم ، ومنها ما أخرجه أبو داود وابن حبان فى صحيحه عن ابن عباس مرفوعاً « من سمع النداء فلم يمنعه من اتباعه عذر » قالوا وما العذر ؟ قال « خوف أو مرض ، لم تقبل منه الصلاة » ، ومنها ما رواه مسلم من حديث أبى سعيد مرفوعاً « إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم ، وأحقهم بالإمامة أقرأهم » ، ووجه الدلالة الأمر وهو الإيجاب ، ولهم أدلة أخرى وبعضها لا يخلو عن مقال ، وقد استوفاها ابن القيم فى كتاب الصلاة ،

العقوبة . وسرّه : أن المفسدة إذا ارتفعت بالأهون من الزواجر اكتفى به عن الأعلى

وأحسن ما تمسك به القائلون بعدم الايجاب حديث أبى هريرة « ان صلاة الرجل فى جماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة » الحديث ، فانها لو كانت صلاة الفذ باطلة لم يفاضل بينهما ، إذ لا مفاضلة بين الصحيح والباطل . وأجاب الموجبون أن صلاة الفذ ليست بصحيحة ، واصطلح الفقهاء على تسميتها صـــلاة ، قال ابن القيم : المطلق ما يترتب عليه أثره ، وهذه قد فات معظم أثرها ولم يحصل منها على مقصودها ، فهى أبعد شىء عن الصحة وأحسن أحوالها أن ترفع عنه العقاب ، وإن حصلت شيئاً من الثواب فهو جزء . وما ذكره ابن القيم هو جواب من يقول بالوجوب ولا يجعلها شرطاً ، ولا يخفى أنه إقرار باجزاء صلاة المنفرد وهو المطلوب ، وأما زيادة الأجر فهو مسلم عند الكل أن صلاة الجماعة أفضل ، وليس النزاع إلا فى صحة الفرادى ، وإن صحت وأجزت فلا وجوب للجماعة ، ولو كانت واجبة غير شرط لكان تاركها لغير عذر آثماً ، ولم يات حرف بإيجاب التوبة والاستغفار أو الإشارة إلى التكفير . وأجاب من يجعلها شرطا أن ما قد سبق إشارة من الشارح اليه ، وهو أنه أريد بصلاة الفذ من كان له عذر . وقد سبق الجواب بأنه صرف للعموم عن ظاهره ، وبأن المعذور يكمل له أجره . وأجيب بأنه بالفعل لا يستحق الأجر (١) . وأما التكميل فليس من صحة الفعل بل بالنية إذا كان من عادته أنه يصلى جماعة لحبس أو مرض أو سافر ، فهذا يكمل له أجره مع أن صلاة الجماعة أفضل من صلاته من حيث العمل . قلت : قد صرح الحديث بأن العبد إذا مرض أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحا مقيما . وهذه الحيثية التى فرق بها بين الأجرين لا دليل عليها . ومن الأدلة على صحة صلاة المنفرد ما رواه أهل السنن من حديث يزيد بن الأسود فى الرجلين اللذين رآهما معتزلين الصلاة خلفه وأنه سألها عن تخلفهما لما قضى صلاته فقالا : قد صلينا فى رحالنا ، فقال : إذا صليتما فى رحالكما ثم أتيتما مسجد الجماعة فصليا معهم ، فانهما لكما نافلة .

---

(١) بياض ولعل الكلام متصل

٥٨ — الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهما ، عن النبىّ ﷺ قال « إذا استأذَنَتْ أَحَدَكُمُ امرأَتُهُ إلى المسجدِ فلا يَمنعْها . قال : فقال بِلالُ بنُ عبدِ الله (١) : واللهِ لَنَمنَعُهُنّ . قال : فأقبلَ عليه عبدُ الله ، فَسَبَّهُ سَبًّا سَيِّئًا ، ما سَمِعتُهُ سَبَّهُ مِثلَهُ قَطّ (٢) ، وقال : أُخبِرُكَ عن رسولِ اللهِ ﷺ ، وتقولُ : واللهِ لَنَمنَعُهُنّ » ؟

ومثله قول ابن الأدرع وقد قال إنه صلى فى رحاله : إذا جئت فصل معهم واجعلها نافلة . رواه أحمد . فانهما يدلان على صحة صلاة المنفرد وعدم إثم تارك الجماعة ، وإلا لقال تكون كفارة أو نحو ذلك . والقول باحتمال أن المذكورين كانوا صلوا فى رحالهم جماعة بعيد ، ولأن ترك الاستفصال يدل على عموم الأحوال ، ولأن غالب صلاة الرحال فرادى ، وإذا صحت الصلاة فرادى فأقرب الأجوبة عن حديث الباب أنه خرج مخرج الزجر والتهديد لتفويت الفضيلة ، وفى هذا كفاية بقدر هذه التعليقة

(١) (الحديث الرابع) قال « بلال بن عبد الله » . أقول : ابن عمر ، إلا أن فى إحدى روايات مسلم : فقال له ابن له يقال له واقد . . الحديث . قال الحافظ ابن حجر : ولم أر لهذه القصة ذكراً فى شىء من الطرق التى أخرجها البخارى لهـذا الحديث ، وقد أوهم صنيع صاحب العمدة خلاف ذلك ، ولم يتعرض لبيان ذلك أحد من شراحه ، وأظن البخارى اختصرها للاختلاف فى تسمية ابن عبد الله بن عمر . ثم ذكر أن مسلما أخرجه من وجه آخر وسماه بلالا . وقال الحافظ : الراجح أن بلالا صاحب القصة انتهى . وأفاد أنه سماه مسلم واقداً فى رواية وبلالا فى أخرى ، وأن البخارى لم يسمه أصلا وأن صاحب العمدة يوهم هنا أن البخارى سماه بلالا لاعتماده على ما يتفقان على لفظه ، ويأتى للشارح التنبيه على هذا آخر الحديث

(٢) قوله « ما سمعته سبه مثله » أقول : فسر عبد الله بن هبيرة فى رواية الطبرانى السب المذكور باللعن ثلاث مرات ، وفى رواية عند أحمد مرره (١) وقال : أف

---

(١) هنا كلمة غير واضحة فى الأصل ، ولعلها : فزجره

وفى لفظ : « لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ مساجدَ اللهِ »

الحديث صريح فى النهى عن المنع للنساء عن المساجد عند الاستئذان

وقوله فى الرواية الأخرى « لا تمنعوا إماء الله » يشعر أيضاً بطلبهن للخروج ، فان المانع إنما يكون بعد وجود المقتضى . ويلزم من النهى عن منعهن من الخروج إباحته لهن ، لأنه لو كان ممتنعا لم يَنْـه الرجال عن منعهن منه . والحديث عام فى النساء ، ولكن الفقهاء قد خصوه بشروط وحالات . منها : أن لا يتطيبن . وهذا الشرط مذكور فى الحديث . ففى بعض الروايات « وليخرُجن تفِـلات [1] » وفى بعضها « إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمسّ طيبا [2] » وفى بعضها « إذا شهدت إحداكن العشاء فلا تطيب تلك الليلة » فيلحق بالطيب ما فى معناه . فان الطيب إنما منع منه لما فيه من تحريك داعية الرجال وشهوتهم . وربما يكون سببا لتحريك شهوة المرأة أيضا . فما أوجب هذا المعنى التحق به . وقد صح أن النبى ﷺ قال « أيما امرأة أصابت بَخوراً [3] فلا تشهد معنا العشاء الآخرة » . ويلحق به أيضا حسن الملابس ، ولبس الحلى [4]

لك . ووقع عند أحمد : فما كلمه عبد الله حتى مات

(١) قوله « ففى بعض الروايات فليخرجن تفلات » . أقول : أخرجه أبو داود وابن خزيمة من حديث أبى هريرة ، وقوله « تفلات » بفتح المثناة الفوقية وكسر الفاء ، أى غير متطيبات ، يقال امرأة تفلة إذا كانت متغيرة الريح

(٢) قوله « وفى بعضها إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً » . أقول : أخرجه أحمد ومسلم والنسائى عن زينب الثقفية

(٣) قوله « وقد صح أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : أيما امرأة أصابت بخوراً » . أقول : أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة رضى الله عنه

(٤) قوله « وقد ألحق به أيضاً حسن الملابس ولبس الحلى » أقول : هذا تفسير لما قدمه فى قوله : ويلحق بالطيب ما فى معناه

الذى يظهر أثره فى الزينة(١) . وحمل بعضهم قول عائشة رضى الله عنها فى الصحيح(٢) « لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء بعده لمنعهن المساجد ، كما مُنعت نساء بنى إسرائيل على هذا(٣) » ، تعنى إحداث حسن الملابس والطيب والزينة

---

(١) قوله « الذى يظهر أثره فى الزينة » . أقول : برؤيته أو بسماعه كالأجراس التى اتخذها الناس (١)

(٢) قوله « قول عائشة رضى الله عنها فى الصحيح » . أقول : أخرجه البخارى ، وقولها « كما منعت نساء بنى إسرائيل » إشارة إلى القصة المعروفة أخرجها عبد الرزاق بإسناد صحيح قال : كنّ نساء بنى إسرائيل يتخذن أرجلا من خشب يتشرفن للرجال فى المساجد ، فحرم الله عليهن المساجد ، وسلطت عليهن الحيضة

(٣) قوله « على هذا » أقول : يتعلق بقوله « حمل » . وقد تمسك بعضهم بقول عائشة فى منع النساء مطلقا ، قال الحافظ ابن حجر : وفيه نظر ، إذ لا يترتب على ذلك تعين الحكم ، لأنها علقته على شرط لا يوجد بناء على ظن ظنتــــه فقالت : لو رأى لمنع ، فيقال : لم ير ولم يمنع فاستمر الحكم ، على أن عائشة لم تصرح بالحكم بالمنع ، وإن كان كلامها يشعر بأنها كانت ترى المنع أيضا فقد علم الله ما سيحدثن فما أوحى الله إلى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولو كان ما أحدثن مستلزما لمنعهن من المساجد لكان منعهن من غيرها كالأسواق أولى انتهى . قلت : فرق بين الأسواق والمساجد ، فإن المساجد تقصد للطاعة ويستلزم البقاء فيها انتظاراً للجماعة وبعدها ، ولأن دخول ذلك أى المسجد يستلزم الفتنة عن الصلاة ونزع الخشوع منها وفساد العبادة بخلاف عبور المرأة فى الأسواق فى زينتها وبقائها فيها فليس فيه هذه المفاسد ، وأى مفسدة أعظم من شغل قلب المصلى ثم برائحة طيب المرأة أو سماع أصوات حليها أو رؤية حسن

---

(١) لا شك أن ما وقع فيه النساء اليوم من الخروج متبرجات بكل زينة يفتتن بها الرجال سواء فى الأسواق أو المساجد ، أنه يجب المنع منه تلافياً للفتنة التى وقعت فى بنى إسرائيل

وبما خص به بعضهم هذا الحديث أن منع الخروج إلى المسجد للمرأة الجميلة المشهورة جائز (١) . ومما ذكره بعضهم مما يقتضى التخصيص أن يكون بالليل . وقد ورد فى كتاب مسلم (٢) ما يشعر بهذا المعنى . فى بعض طرقه « لا تمنعوا النساء من

ملابسها ، وقد نهى عن الدخول فى الصلاة بعد عشائه وعن الدخول فيها مع مدافعة الأخبثين ، وكل ذلك صيانة لقلبه عن شغله عن صلاته ، وأما مرورها فى الأسواق فانه منتف عنه هذا كله ، فكيف يقول إن منعهن من الأسواق أولى من منعهن من المساجد ، بل مع التنزل فالأسواق على سواء . وما ظنته عائشة من أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يمنعهن ظن صحيح أمارته قوية وهى منع نساء بنى إسرائيل، فان العلة فتنة الرجال وإن كان ذلك فى غير شرعنا لكن قد منعت المتظنية لتلك العلة بعينها ، وقد أخرج أحمد والحاكم والنسائى من حديث أبى موسى مرفوعاً « أيما امرأة استعطرت ثم خرجت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهى زانية ، وكل عين زانية » ، فرؤية للملبوس الحسن وسماع أصوات الحلى لا يقصر عن الاستعطار ، إلا أن أخذ البعض المنع مطلقاً لا يتم ، بل متى وجدت العلة وهى إحداث ما يوجب المنع وإلا فلا يمنعن

(١) قوله « للمرأة الجميلة المشهورة جائز » . أقول : أخرج الترمذى والنسائى من حديث ابن عباس قال : كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حسناء من أحسن الناس ، فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون فى الصف الأول حتى لا يراها ، ويتأخر بعضهم حتى يكون فى الصف الآخر حتى يراها فاذا ركع نظر من تحت إبطه ، فأنزل الله تعالى ﴿ ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين ﴾ فهذه الرواية ترد هذا الرأى ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يمنعها مع حصول الشغلة بها ، وكان هذا والله أعلم فى أول الأمر وقبل ضرب الحجاب وقبل تكميل أحوال الصلاة ، فان نهيه صلى الله عليه وآله وسلم التى أخذت طيباً يقضى بنهى هذه بالأولى ، فان فتنتها قد تحققت . والله أعلم

(٢) قوله « وقد ورد فى كتاب مسلم » . أقول : بل هى فى البخارى فى حديث ابن عمر هذا بلفظ « إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن » إلا أنه قال

الخروج إلى المساجد بالليل ، فالتقييد بالليل قد يشعر بما قال [١] . ومما قيل أيضاً فى تخصيص هذا الحديث أن لا يزاحمن الرجال [٢]

وبالجملة ، فمدار هذا كله النظر إلى المعنى ، فما اقتضاه المعنى من المنع جعل خارجاً عن الحديث ، وخص العموم به . وفى هذا [٣] زيادة ، وهو أن النص وقع على بعض ما اقتضاه التخصيص ، وهو عدم الطيب

وقيل : إن فى الحديث [٤] دليلا على أن للرجل أن يمنع امرأته من الخروج إلا

الحافظ ابن حجر : لم يذكر أكثر الرواة عن حنظلة قوله « بالليل » . ثم أطال فى تخريج هذه اللفظة

(١) قوله « والتقييد بالليل قد يشعر بما قال » . أقول : ويحمل ما أطلق عن القيد على المقيد ، وإنما قال « قد يشعر » لأنه قد يقال إنه لم يذكر للتقييد [١] ولأنه من مفهوم اللقب ، ولأن المحذور فى الليل أشد منه فى النهار فانه مظنة انتشار أهل الشر به وتعرضهم لما لا يحل ، ولذا قيل :

وقابل الليل بما تشتهى　　فانما الليل نهار الأديب

وقيل : « وكم لظلام الليل عنـــدى من يد » إلى قوله « وزارك فيه ذو الدلال المحجب »

(٢) قوله « أن لا يزاحمن الرجال » . أقول : أما هـــذا فيحسن جعله شرطاً لبروزهن مطلقاً إلى المساجد والطرقات ونحوها

(٣) قوله « وفى هذا » أقول : إشارة إلى قوله « فمدار هذا كله النظر إلى المعنى » أى وفى هذا التقرير زيادة تقيدها وهو أن النص على الطيب نص على بعض ما يقتضى التخصيص ، وألحقنا به ما فى معناه فخصصناه به والتخصيص بالقياس بما فى معنى النص

(٤) قوله « وقيل إن فى أول الحديث » أقول : قاله النووى ، وهو ناظر إلى

---

(١) كذا . ولعله : لم يذكر التقييد . أقول : لأن القيد بالليل لم يثبت

بإذنه . وهذا إن أخذ من تخصيص النهى بالخروج إلى المساجد ، وأن ذلك يقتضى بطريق المفهوم جواز المنع فى غير المساجد ، فقد يعترض عليه بأن هذا تخصيص الحكم باللقب . ومفهوم اللقب ضعيف عند أهل الأصول

ويمكن أن يقال فى هذا : إن منع الرجال للنساء من الخروج مشهور معتاد . وقد قرّروا عليه . وإنما علق الحكم بالمساجد لبيان محل الجواز ، وإخراجه عن المنع المستمر المعلوم . فيبقى ما عداه على المنع . وعلى هذا فلا يكون منع الرجل لخروج امرأته لغير المسجد مأخوذاً من تقييد الحكم بالمسجد فقط

ويمكن أن يقال فيه وجه آخر [1] وهو أن فى قوله ﷺ « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » مناسبة تقتضى الإباحة ، أعنى كونهن « إماء الله » بالنسبة إلى خروجهن إلى مساجد الله . ولهذا كان التعبير بإماء الله أوقع فى النفس من التعبير بالنساء لو قيل . وإذا كان مناسبا أمكن أن يكون علة للجواز ، وإذا انتفى انتفى الحكم لأن الحكم يزول بزوال علته . والمراد بالانتفاء هنا انتفاء الخروج إلى المساجد ، أى الصلاة

مفهوم قوله « إلى المسجد » أى لا إلى غيره فامنعوهن إلا أنه عمل بمفهوم اللقب وهو ضعيف عند الجمهور ، لكنه قد يقال ليس هذا مأخوذاً من المفهوم بل لأن الأمر المعروف منع الرجال لنسائهم من الخروج فأمروا بعدم المنع عن الخروج الى محل مخصوص هو المسجد ، فهو إخراج عما علم من التقرير عن المنع وليس عملا بالمفهوم . هذا خلاصة مراد الشارح وهو كلام حسن ، الا أنه لا يكون الحكم مأخوذاً من صدر الحديث كما قاله النووى ، بل من التقرير الذى علم

(١) قوله « ويمكن أن يقال فيه وجه آخر » أقول أى ويمكن [1] أن يوجد الحكم ـ وهو جواز منع النساء عن الخروج الى غير المسجد ـ من تعليق الحكم وهو عدم المنع بمساجد الله وكون الأرواح الموقع عليهن الحكم اماء الله ناسب أن يكون

---

(١) أى أتى بلفظة « ويمكن » ليعلق عليها الحكم وهو عدم منع إماء الله من بيوت الله ، وهو غير ناهض كما ترى

وأخذ من إنكار عبد الله بن عمر على ولده وسبه إياه تأديب المعترض على السنن برأيه ، والعامل بهواه [1] ، وتأديب الرجل ولده ـ وإن كان كبيراً ـ فى تغيير المنكر ، وتأديب العالم من يتعلم عنده اذا تكلم بما لا ينبغى

وقوله « فقال بلال بن عبد الله » هذه رواية ابن شهاب عن سالم بن عبد الله . وفى رواية ورقاء بن عمر عن مجاهد عن ابن عمر « فقال ابن له يقال له : واقد » ولعبد الله ابن عمر أبناء ، منهم بلال ومنهم واقد [2]

من تعليق الحكم على الوصف المناسب كأنه قيل لا تمنعوا هؤلاء المملوكات عن بيوت مالكهن ، أى لكونه مالكهن ، فاذا انتفى الخروج إلى بيت المالك انتفى الحكم وهو منعهم عن عدم الاذن لزوال الحكم بزوال علته

(١) قوله « وعلى العامل بهواه » . أقول : بالقياس على إنكار عبد الله على إنكار ابنه لسنة من السنن برأيه . ولك أن تقول : اعتراض ابن عبد الله بن عمر اعتراض للسنة برأيه حيث قال : اذا يتخذنه دغلا ، وهو منقول عن واقد أنه قال هذا رداً على أبيه ، ودغلا بفتح المهملة ثم المعجمة ، وأصله الشجر الملتف الذى يكمن فيه أهل الفساد كما فى النهاية ، واعتراض أيضاً بهواه على العالم وهو أبوه لروايته الحديث

(٢) قوله « منهم بلال ومنهم واقد » . أقول : قال الحافظ ابن حجر إن كانت الرواية محفوظة فى تسميته واقداً فيحتمل أن يكون [من] كل من بلال وواقد وقوع ذلك إما فى مجلس وإما فى مجلسين ، وأجاب ابن عمر كلا منهما بجواب يليق به . قال الحافظ : ويقويه اختلاف فى جواب ابن عمر ، فنى رواية بلال عند مسلم فأقبل عليه فسبه سبا ما سمعته سبه مثله قط ، وفى رواية زائدة عن الأعمش عند أحمد فانتهره وقال : أف لك . ولمسلم من رواية أبى معاوية فزره [1] ، ولأبى داود من رواية جرير فسبه وغضب ، فيحتمل أن يكون بلال هو البادىء فأجابه بالسب المفسر باللعن

---

(١) لعله فزبره ، أى زجره أو دفعه

٥٩ — الحديث الخامس : عن عبدِ الله بنِ عمرَ رضى الله عنهما قال : صَلَّيتُ مع رسولِ الله ﷺ ركعتَينِ قبلَ الظُّهرِ ، وركعتَينِ بعدَها ، وركعتَينِ بعدَ الْجمعَةَ ، وركعتَينِ بعدَ المغرِبِ ، وركعتَينِ بعدَ العِشاءِ (١) »

وفى لفظ « فأمّا المَغربُ والعِشاءُ والْجُمعَةُ ففى بيتِهِ (٢) »

ويكون واقد (١) فأجابه بالسب المفسر بالتأفيف مع الدفع فى صدره ، وكان السر (٢) ذكر أن بلالا عارض الخبر برأيه ، ولم يذكر على المخالفة وجهاً ووافقه واقد ، لكن ذكرها بقوله إذاً يتخذنه دغلا . هذا وعند أحمد فى رواية سعيد عن الأعمش فقال سالم أو بعض بنيه : والله لا ندعهن يتخذنه دغلا . فقد ثبت هنا أنه سالم أو غيره ، إلا أنه قال الحافظ إنها رواية مرجوحة

(١) (الحديث الخامس) قال : عشر ركعات . أقول : عددها فى البخارى بعد قوله حفظت الى أن قال « وركعتين بعد الظهر وركعتين قبله وركعتين قبل صلاة الصبح » . ولم يذكر « وركعتين بعد الجمعة » . وفى لفظ أنه عن ابن عمر بلفظ « صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سجدتين قبل الظهر » الى أن قال « وسجدتين بعد الجمعة » ثم قال « فأما المغرب والعشاء ففى بيته » ، ثم ذكر حديث حفصة الذى ذكر المصنف إلا أنه بلفظ « سجدتين » فعبارة البخارى فى « حفظت سجدتين » وفى « صليت ركعتين » بتداخل ألفاظ الحديثين فى رواية العمدة ولفظ « فى بيته » ولم يقيد به لفظ البخارى ركعتى الجمعة كما هنا

(٢) قوله « فأما المغرب والعشاء والجمعة ففى بيته » أقول لفظ « فأما المغرب والعشاء » فى البخارى ذكره البخارى فى حديث ابن عمر الذى صدره « صليت مع

---

(١) بياض ولعله : هو السائل

(٢) بياض ولعله : فيما

وفى لفظ : أن ابن عمر قال : حدثتنى حَفْصَةُ أَنَّ النبىَّ ﷺ كان يصلى سَجْدَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ بعدَ ما يَطْلُعُ الفَجْرُ . وكانَتْ ساعَةً لا أَدْخُلُ عَلَى النبىِّ فِيها »

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وليس فيه ركعتى الجمعة فى بيته بل قال : وسجدتين بعد الجمعة ، فأما المغرب والعشاء ففى بيته . فقيد به لهما لا غير . نعم فى البخارى حديث عن حفصة أنه كان يصلى ركعتى الجمعة فى بيته ، لكن كلام العمدة فى سياق لفظ ابن عمر ، ولا يخفى أنه أفاد ـ أى حديث ابن عمر ـ أنه حفظ هذه العشر ، ولا ينافى ثبوت غيرها عن غيره ، وقد ثبت فى صحيح البخارى من حديث عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يدع أربعاً قبل الظهر ، وفى السنن عن عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا فاتته الأربع قبل الظهر صلاها بعدها . وفى الترمذى من حديث على رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى أربعاً قبل الظهر يطيل فيهن القيام وحسن الركوع والسجود ، وتأويل ابن القيم أنها ليست سنة الظهر تأويل لا يخلو عن تكلف ونسبة السنة إلى الفريضة بإيقاعها قبلها أو بعدها ، إلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال فى شىء من هذه الروايات : هذه سنة فريضة كذا . وقد سردت أم حبيبة هذه الأربع من جملة العشر وجعلتها اثنتى عشرة ركعة وعدت ما عده ابن عمر ، الا أنها جعلت التى قبل الظهر أربعاً عند الترمذى والنسائى إلا أن عند الترمذى وركعتين قبل العصر بدل وركعتين قبل العشاء ، وروى أبو داود عن ابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « رحم الله امرءا صلى قبل العصر أربعاً » ، وصححه ابن حبان ، وأعله غيره بما ليس بعلة . وفى الصحيحين « صلوا قبل المغرب ركعتين » وفى الثالثة قال « لمن شاء » ورأى أصحابه يصلونها فأقرهم عليها . والسنن تثبت بالأقوال كما تثبت بالأفعال فالكل سنة . نعم يثبت لسنة الفجر خاصية على غيرها من النوافل ، وهو أنه لم يدعهما فى حضر ولا سفر . قال ابن القيم : وكان صلى الله عليه وآله وسلم يواظب على سنة الفجر فى السفر ، وكذلك الوتر دون سائر السنن ، ولم ينقل عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى سنة زائدة غيرها ، كذا جزم به فى الهدى ، وتعقب بما رواه الترمذى عن ابن عمر « صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر فى الحضر

هذا الحديث يتعلق بالسنن الرواتب التى قبل الفرائض وبعدها . ويدل على هذا العدد منها . وفى تقديم السنن على الفرائض وتأخيرها عنها معنى لطيف [١] مناسب : أما فى التقديم فلأن الإنسان يشتغل بأمور الدنيا وأسبابها [٢] ، فتتكيف النفس من ذلك بحالة بعيدة عن حضور القلب فى العبادة ، والخشوع فيها الذى هو روحها [٣] .

أربعاً وركعتين بعدها ، ويأتى زيادة على هذا

(١) قوله « معنى لطيف » . أقول : وهو من لطف ككرم لطافة ولطفاً ولطفا صغر ودق فهو لطيف ، فالمراد حكمة لطيفة ظاهرة المناسبة ، فان المعنى هو ما يعنى بالشىء أى يقصد به ، فلشرعية السنة - قبل الفرائض وبعدها - حكمة يستحسن العقل الشرعية لأجلها

(٢) قوله « بأمور الدنيا وأسبابها » . أقول : لا يخفى أن كل إنسان غالباً جل همه أحوال معاشه وملابسة أسبابها . ولا شك أنها شاغلة للقلب ، ولذا قال الصديق لبعض الصحابة رضى الله عنهم وقد قال له غيره ما معناه : إنهم إذا كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت قلوبهم غير القلوب التى يكونون عليها إذا عافسوا الأموال والأولاد حتى ظنوه نفاقا ، فسألوه صلى الله عليه وآله وسلم فقال « لو بقيتم على الحال التى تكونون عليها عندى لصافحتكم الملائكة ، لكن ساعة وساعة »

(٣) قوله « الذى هو روحها » . أقول : أسلفنا لك أن الخشوع مخ العبادة وروحها ، فتحصيله من أهم أمورها ، وهو قد يحصل للقلب تحديه [١] إلى السهولة وبرفق [١] كادخاله فى الذكر أولا ثم فى مقدمات العبادة ، فصلاة السنة قبل الفريضة تكسب القلب إقبالا على الفريضة ، فكأن السنة ليست إلا وسيلة إلى تحصيل حالة للقلب يكون معها عند أداء الفريضة أكثر إقبالا ، وهذه مناسبة واضحة ، إلا فى تقديم سنة الفجر بعد صلاة السحر فانه قد يكيف قبله بأحسن أحواله بما أتى به من نوافل الأسحار إن كان له قلب ، وإن لم تفده تلك النوافل إقبالا لم تفده نافلة الفجر بتقديمها

---

(١) كذا ولم يظهر المعنى

فاذا قدمت السنن على الفريضة تأنست النفس بالعبادة ، وتكيفت بحالة تقرب من الخشوع . فيدخل فى الفرائض على حالة حسنة (١) لم تكن تحصل له لو لم تقدّم السنة . فان النفس مجبولة على التكيف بما هى فيه ، لا سيما إذا كثر أو طال . وورود الحالة المنافية لما قبلها (٢) قد يمحو أثر الحالة السابقة أو يضعفه . وأما السنن المتأخرة : فلما ورد أن النوافل جابرة لنقصان الفرائض (٣) . فاذا وقع الفرض ناسب أن يكون بعده ما يجبر خللا فيه إن وقع

لحمل على الأغلب ، وحكمة نافلة الفجر ـ قبل فريضته ـ المحافظة على أنه لا نافلة بعد الفجر كما سلف

(١) قوله « فيدخل فى الفريضة على حالة حسنة » أقول : والفريضة هى المقصودة أولا وبالذات ، فالنفل قبلها وسيلة إلى توطئة القلب وتمهيده للإقبال على المراد أصالة

(٢) قوله « وورود الحالة المنافية لما قبلها » أقول : يريد وهى الدخول فى النافلة ، فانه قد يمحو أثر الحالة السابقة ، وهى الكيفية التى حصلت للقلب بالاشتغال بأمور الدنيا ، وهذا تقرير للمعنى اللطيف المناسب وهو وجه حسن

(٣) قوله « فقد ورد أن النافلة جابرة لنقصان الفرائض » أقول : أخرج أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم من حديث تميم الدارى مرفوعاً « أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته ، فان كان أتمها كتبت تامة ، وإن لم يكن أتمها قال الله تعالى للملائكة : انظروا هل تجدون لعبدى من تطوع تكملون به فريضته ، والزكاة كذلك ، ويؤخذ سائر أعماله بحسب ذلك . وفى معناه أحاديث . ولا يخفى أن الحديث قاض أن الجبر واقع بالنوافل مطلقاً قبلية كانت أو بعدية ، والشارح المحقق خصه بالبعدية ، وكأنه يشير إلى أن البعدية تحصل وقد فرغ من الفريضة وحصل لقلبه كمال الإقبال بالنافلة القبلية ثم بالفريضة ، فلا تأتى النافلة البعدية إلا وقد صفا القلب من تكديره

وقد اختلفت الأحاديث فى أعداد ركعات الرواتب [١] فعلا وقولا . واختلفت مذاهب الفقهاء فى الاختيار لتلك الأعداد والرواتب . والمروى عن مالك أنه لا توقيت فى ذلك [٢] . قال ابن القاسم صاحبه : وإنما يوقت فى هذا أهل العراق

والحق ـ والله أعلم ـ فى هـــذا الباب ـ أعنى ما ورد فيه أحاديث بالنسبة إلى

بسبب الاشتغال ، وأقبل على الطاعة أتم إقبال ، فتكون النافلة البعدية أحق بالجبر لنقصان الفريضة لكمالها ، فهى التى يحسن أن يكون بها تكميل الفريضة ، ويحتمل أنه خصها لأن الجبر لا يكون إلا بعد تحقق النقص ، ولا يتحقق إلا بعد فعل الفريضة . إلا أن هذا يقتضى أن تكون كل نافلة جابرة لفريضتها ، والحديث أعم إذ هو مطلق النوافل لمطلق الفرائض

(١) قوله « اختلفت الأحاديث فى أعداد الركعات الرواتب » أقول : سلف ما عرفته من ذلك ، ومن ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذى وحسنه ابن حبان وابن خزيمة فى صحيحيهما من حديث ابن عمر « رحم الله امرءاً صلى قبل العصر أربعاً » ونحوه عند أبى يعلى من حديث أم حبيبة ، وعند الطبرانى فى الكبير من حديث أم سلمة ، ومثله عن ابن عمرو رواه الطبرانى فى الأوسط ، ومن ذلك أربع بعد العشاء ، فأخرج الطبرانى فى الأوسط « أربع قبل الظهر كأربع بعد العشاء ، وأربع بعد العشاء كعدلين من ليلة القدر »

(٢) قوله « لا توقيت فى ذلك » أقول : أى لا تحديد عدداً ، ومراده لا تحديد فى الرواتب بل يعين ما شاء ، وهو ظاهر السياق ، وكأنه يقول : هذا التحديد الذى ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم قولا وفعلا لا يدل على أنه لا يتعدى إلى ما عداه [١] أهل العراق [١] يريد [١]

---

(١) بياض بالاصل فى المواضع الثلاثة

التطوعات والنوافل المرسلة [١] ـ أن كل حديث صحيح [٢] دل على استحباب عدد من هذه الأعداد [٣] ، أو هيأة من الهيئات [٤] ، أو نافلة من النوافل [٥] ،

---

(١) قوله « والنوافل المرسلة » أقول : أى التى لا حد لها بعدد ولا وقت ، والكلام وإن كان فى الرواتب فانه قد أراد التكلم على أعم من ذلك ، وذكر قاعدة تشمل كل نافلة من صلاة وغيرها ، ولذا ذكر فيه شعارا كالغدير[١] فى جملة التقاسيم . وعطف النوافل على التطوعات من عطف التفسير

(٢) قوله « أن كل حديث صحيح » أقول : وهو ما رواه العدل الضابط متصلا من غير شذوذ ولا علة

(٣) قوله « من هذه الأعداد » أقول : الإشارة بلا مقدر فى الذهن ، وإلا فانه لم يتقدم من الأعداد إلا الركعتان

(٤) قوله « أو هياة من الهيئات » أقول : يحتمل أن المراد بالطاعة لهياة من الهيئات كالطاعة بإظهار الشعار والزى المخصوص كالسدل عند الخروج للاستسقاء وتحويل الرداء حال خطبته ، وكالتجمل للجمع والأعياد بأجود الثياب ، ويحتمل أن المراد عدد من أعداد الركعات مصحوب بهيئة كصلاة الرغائب فانها اشتملت على نوع من القراءة غير مألوف فى غيرها وهى تكرار الصمد عشراً فى كل ركعة ، فعلى الأول قوله « أو هيئة » معطوف على عدد من الأعداد ، والثانى على هيئة من الهيئات . فعلى الأول هو قسيم العدد وعلى الثانى قسم منه

(٥) قوله أو نافلة من النوافل » أقول : الأول فى أعداد الركعات وهيئة طاعات بعد ثبوت استحباب أصل الفعل كأربع قبل العصر أو ثنتين بعد تقرير أن قبله نافلة ، وهذا دال على نافلة مبتدأه لم يتقدم لها أصل وان استلزم عدداً من الأعداد وهيئة من الهيئات ، ثم هو أعم من نافلة الصيام وغيرها كاستحباب القيام لعظيم القادم والعيادة للمريض ونحو ذلك

---

(١) أى كصلاة الغدير التى أحدثها الروافض

يعمل به فى استحبابه (١) ، ثم تختلف مراتب ذلك المستحب (٢) : فما كان الدليل دالا على تأكده - إما بملازمته فعلا ، أو بكثرة فعله ، وإما لقوة دلالة اللفظ على تأكد حكمه ، وإما بمعاضدة حديث آخر له ، أو أحاديث فيه - تعلو مرتبته فى الاستحباب . وما نقص عن ذلك (٣) كان بعده فى المرتبة . وما ورد فيه حديث لا ينتهى إلى الصحة ،

---

(١) قوله « يعمل به فى استحبابه » أقول : هو خبر « إن » أى يعمل به استحباباً فيما دل عليه ، لأن الغرض أنه حديث صحيح والعمل به قد نيق (١) التعبد به وإن كان فيه شعار

(٢) قوله « ثم تختلف مراتب ذلك المستحب » أقول : المراتب وان جمعها مجرد الاستحباب فانه يختلف قوة وضعفاً فتقوى بأحد أمور ثلاثة : الأول بملازمته صلى الله عليه وآله وسلم لفعله فاعتضد القول بملازمته لفعله وهو أقوى الأربعة ، ومثاله الرواتب فانه داوم عليها فى الحضر وحث عليها بالقول . والثانى بكثرة فعله صلى الله عليه وآله وسلم له وإن لم يلازمه ، ولعله يمثل له بنوافل الصيام ، فانه كان يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ، ومع الحث على نوافل الصيام مطلقاً ، فهذا كثر فعله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يلازمه ، فهذان اجتمع فيهما القول والفعل . الثالث لقوة دلالة لفظ الحديث على تأكيد الحكم وإن لم يصحبه فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، لكنه تأكد بكون اللفظ صريحاً فيه أو ورد بصيغة التأكيد من تصديره بأن ونحوها أو إتيانه بالجملة الآتية أو ذكر الوعد بزيادة الأجر فيه والمؤكدات كثيرة ، أو لم يكن صريحاً لكنه عضده حديث آخر بمعناه أو أحاديث ، فقوة الدلالة كانت بأحد الأمرين ، وتتبع أمثلتها ممكن من الأحاديث

(٣) قوله « وما نقص عن ذلك » أقول : أى ما فقد فيه أحد الأمور الثلاثة بعد كونه ورد به حديث صحيح ، وهذه المرتبة الثانية للصحيح كما نشير اليه فيما يأتى

---

(١) كذا

فان كان حسناً عمل به (١) إن لم يعارضه صحيح أقوى منه (٢) ، وكانت مرتبته ناقصة عن هذه المرتبة الثانية (٣) ، أعنى الصحيح الذى لم يدم عليه ، أو لم يؤكد اللفظ فى طلبه .

---

(١) قوله « وإن كان حسناً عمل به » . أقول : والظاهر أنه تجرى فيه تلك التقاسيم

(٢) قوله « صحيح أقوى منه » . أقول كونه صحيحاً أقوى من الحسن بلا ريب ، فالوصف بكونه أقوى منه كاشف . ثم لا يخفى أن الصحيح قد يعارضه ما يوقفه عن العمل به وإلا كان العمل بأحدهما تحكما ، فلا بد من هذا القيد فى الطرف الأول وقد أهمله الشارح ، وكأنه من أدلة العلم بأن ما عورض لا يعمل به إلا بعد ترجيحه على معارضه . ولكنه كان يغنيه هذا عن التقييد هنا بقوله إن لم يعارضه ، ويعتذر له بأنه اقتصر فى طرف على العلة بالقيد وصرح به فى طرف تفنناً . ثم لا يخفى أنه كما لا بد من الاحتراز عن معارضة الصحيح للحسن كذلك لا بد من الاحتراز عن معارضة الحسن له أيضاً ، إذ الحسنان يتعارضان كما يتعارض الصحيحان

(٣) قوله « وكانت مرتبته ناقصة عن هذه المرتبة » أقول : عبارة قلقة ، وأقرب ما يوجه به أن يزاد : وإن كانت مرتبته ـ أى الصحيح القوى الذى عارض الحسن ـ ناقصة عن مرتبة الصحيح الذى لم يداوم صلى الله عليه وآله وسلم عليه ، وإلا ورد اللفظ مؤكداً فى طلبه ، وقد عرفت أنه قسم الصحيح إلى قسمين : إلى ما ورد معتضداً بفعل أو تأكد حكمه أو أحاديث فى معناه ، وإلى ما كان صحيحا خالياً عما يعضده ، فكأنه هنا لما قال صحيح أقوى منه دفع لقوله وكأنه توهم أنه لا بد فى المعارض من أن يكون من قسم الصحيح المعتضد بأى تلك الأمور وأنه ينشأ هذا الوهم من وصف الصحيح بأقوى فاحترز عن الوهم بقوله « وكانت » ، ولا بد من تقدير إن الشرطية لتصحيح العبارة ، أى وإن كانت ، وكل هذا لا يحتاج اليه ، فان كونه صحيحاً يكفى فى المعارضة ، بل كونه حسناً يكفى فيها ولا يحتاج إلى الاحتراز عنه ، وكان هذا يتفق من مفاسد الاملاء ، فانه كان على الشارح المحقق أن يكتب عنه السامع ، ولا بد مع ذلك من زيادة أو ثم يعاضده حديث أو أحاديث كما سلف

وما كان ضعيفاً [١] لا يدخل فى حيز الموضوع [٢] ، فان أحدث شعاراً فى الدين [٣] منع منه [٤] . وإن لم يحدث [٥] فهو محل نظر . يحتمل أن يقال : إنه مستحب

---

(١) قوله « وما كان ضعيفاً » أقول : وهو ما لا تجتمع فيه شروط الصحيح والحسن ، بأن لا يتصل سنده أو يكون فيه متهم ولا يخلو عن شذوذ

(٢) قوله « لا يدخل فى حيز الموضوع » أقول : للموضوع تعريفان : أحدهما ما يجب تكذيبه ، وثانيهما ما نص الأئمة على وضعه

(٣) قوله « شعاراً فى الدين » أقول : قال الأزهرى : الشعار المعالم التى ندب الله اليها وأمر بالقيام عليها . وفى النهاية : قد تكرر ذكر الشعار ، وشعار الحج آثاره وعلاماته . وكأن المراد أحدث فى الدين شهرة أو سعة تقتضى أنه من علامات الدين « منع منه » كالاجتماع لصلاة الرغائب وليلة النصف من شعبان وكعيد المولد وعيد الغدير وعيد رجب إن ثبت أن فيها أحاديث ضعيفة وإلا كانت بدعة محضة غير مستندة إلى شىء

(٤) قوله « منع منه » أقول : يأتى له إشارة إلى تقسيم المنع إلى تحريم وغيره ، إلا أنه لم يأت بدليل المنع ، وكأنه يقول : الدليل على المثبت ، والحديث الضعيف لا يكون دليلا على إحداث شعار فى الدين ، إذ لو كان ذلك المحدث شعاراً فى الدين ما أهمله السلف ، ولكانت الأحاديث الدالة عليه كثيرة صحيحة لشدة عناية الشارع به . وجعل الشارح لهذا قيداً فى العمل بالحديث الضعيف يرشد إلى أن الحديث الصحيح والحسن يعمل بهما وإن أحدثا شعاراً فى الدين

(٥) قوله « وإن لم يحدث » . أقول أى الحديث الضعيف [١] إن دل على عدد من الأعداد وهيئة من الهيئات أو نافلة من النوافل ولم يحدث شعاراً فى الدين فالعمل

---

(١) اعلم أن الحديث الضعيف إذا أطلق فالمراد به ما استند إلى غيره ولو ضعيفاً ولم يشتد ضعف الأول . وأن يكون فى فضائل الاعمال ، وأن لا يعارضه أقوى منه ، وإلا وجب اطراحه

لدخوله تحت العمومات (١) المقتضية لفعل الخير ، واستحباب الصلاة . ويحتمل أن يقال : إن هذه الخصوصيات بالوقت أو بالحال والهيئة والفعل المخصوص يحتاج إلى دليل خاص يقتضى استحبابه بخصوصه . وهذا أقرب ، والله أعلم . وههنا تنبيهات :

الأولى : أنا حيث قلنا فى الحديث الضعيف : إنه يحتمل أن يعمل به لدخوله تحت العمومات ، فشرطه : أن لا يقوم دليل على المنع منه أخص من تلك العمومات . مثاله : الصلاة المذكورة فى ليلة أول جمعة من رجب (٢) لم يصح فيها الحديث ، ولا حسُن .

به محل نظر ، لأنه يدور على احتمالين : الأول أن يقال ما دل عليه من فعل النافلة قد دخل تحت عمومات شاملة لفعل الخير الذى هو فرد منها فليس العمل به وحده بل قد عضده غيره ، والثانى أن يقال : إن العمومات على فعل الخير لا تعضده ، لأن الفرض أنه ورد هذا الحديث الضعيف بدلالته على فعل مخصوص بوقت أو حال أو هيئة ، فالعمومات لا تقويه ولا تعاضده ، وهو لا يكفى فى إحداث أمر مخصوص فى حال مخصوص ، ومثله بالقنوت بالدعاء من القرآن فى صلاة الفجر عقيب آخر ركوع لا يستدل به على مشروعية عليه بمطلق كون الصلاة محلا للدعاء الثابت ، ولعله لأن لتخصيص الذكر والمحل خصوصية لا يدل العام عليها بخصوصها . نعم لو اتفق ذلك نادراً صدق عليه أنه من محل الدعاء وأنه يكون بالقرائن لأنه لم يرد النهى عن القراءة إلا فى حال الركوع والسجود ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا بعد الركوع فى الصلاة فى الجملة ، ولا يتعين عين اللفظ الذى دعا به فجاز الدعاء بأى عبارة ، وأحسنها عبارة القرآن . أما المداومة فى ذلك المحل فلا دليل عليها ، وقد بحثنا فى حواشى ضوء النهار فى ذلك

(١) قوله « لدخوله تحت العمومات » أقول : هــذا واضح فى أن العمل بالضعيف وحده

(٢) قوله « ليلة أول جمعة من رجب » أقول : سيأتى بيانها ، وأعجب منها ما فى الاحياء للغزالى عن جابر يرفعه « من صلى ليلة الجمعة بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد إحدى عشرة مرة

فمن أراد فعلها ـ إدراجاً لها تحت العمومات الدالة على فضل الصلاة والتسبيحات [١] ـ لم يستقم ، لأنه قد صح أن النبي ﷺ « نهى أن تخص ليلة الجمعة بقيام[٢] » ، وهذا أخص من العمومات الدالة على فضيلة مطلق الصلاة

الثانى : أن هذا الاحتمال الذى قلناه ـ من جواز إدراجه تحت العمومات ـ نريد به فى الفعل ، لا فى الحكم باستحباب ذلك الشىء المخصوص بهيئته الخاصة . لأن الحكم باستحبابه على تلك الهيئة الخاصة يحتاج دليلا شرعياً عليه ولا بد ، بخلاف ما إذا فعل بناء على أنه من جملة الخيرات [٣] التى لا تختص بذلك الوقت ، ولا بتلك الهيئة . فهذا هو الذى قلنا باحتماله

الثالث : قد منعنا إحداث ما هو شعار فى الدين . ومثاله : ما أحدثته الروافض من عيد ثالث ، سموه عيد الغـــــــــدير[٤] . وكذلك

فكأنما عبد الله اثنى عشرة سنة صام نهارها وقام ليلها ، قال الحافظ العراقى فى تخريج أحاديث الاحياء : باطل لا أصل له ، وليس يصح فى صـــلاة أيام الأسبوع ولياليه شىء

(١) قوله « والتسبيحات » أقول : عطف تفسير على الصلوات ، لأنه يطلق عليها التسبيحات

(٢) قوله « نهى أن تخص ليلة الجمعة بقيام » أقول : اخرج (١)

(٣) قوله « بخلاف ما إذا فعل بنـاء على أنه من جملة الخيرات » . أقول : وإن كان الفعل مقترناً بالهيئة المخصوصة والوقت المخصوص ، وفاعله كذلك لا يفعله إلا لأجل الخاص الوارد فيه ، فادخاله فى العمومات غير واضح ، ولذا استغرب الشارح فيما سلف عدم إدراجه لها

(٤) قوله « ما أحدثته الروافض من عيد ثالث سموه عيد الغدير » أقول : تقدم من هم الروافض فى كتاب الحيض عند الكلام على حديث معاذة . وقوله « ثالث »

---

(١) بياض بالاصل

الاجتماع وإقامة شعاره فى وقت مخصوص على شىء مخصوص ، لم يثبت شرعاً (١) .

أى من عيدى الإفطار والنحر ، وسموه عيد الغدير نسبة إلى غدير خم الذى نزل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عام حجة الوداع عند عوده من الحج ، وكان ذلك اليوم الثامن عشر من ذى الحجة ، وخطب فيه بحديث « اللهم من كنت مولاه فعلى مولاه » الحديث استوفينا طرقه والكلام عليه فى الروضة الندية ، فجعله الرافضة عيداً يجتمعون فيه ويظهرون ثياب الزينة ونحو ذلك لأنه يوم ثبتت فيه لأمير المؤمنين على عليه السلام فضيلة . ولا يخفى أن هذا إحداث شعار لم يرد به حديث ضعيف ولا غيره ، فلا يصح مثالا لقوله « فان أحدث شعاراً فى الدين منع » لأنه أراد إن أحدث العمل بالحديث الضعيف شعاراً ، وهنا لم يثبت حديث ضعيف ولا قوى بجعل يوم الغدير عيداً ، وكأنه أراد مثال احداث الشعار فى الجملة

نكتة : قرأت على شيخنا الشيخ العلامة محمد الأسدى بمكة المشرفة وقد وافق أن عيد المولد الذى يفعل فى مكة ثانى أو ثالث يوم من قراءة هذا البحث ، فقال لى الشيخ رحمه الله : وبلغنى أن الزيدية يفعلون هذا العيد ، يريد يوم الغدير ، قلت : نعم وهو بدعة بلا ريب ، كما أن ما يفعله أهل مكة غداً من عيد المولد بدعة أيضاً . فقال لكنه تعظيم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قلت صدقتم ، فهل فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أصحابه ؟ قال : لا . قلت : هذه حقيقة البدعة . فسكت

(١) قوله « وكذلك الاجتماع وإقامة شعاره فى وقت مخصوص على شىء مخصوص لم يثبت شرعاً » أقول : وذلك كما اعتاده الناس شرقاً وغرباً ويمناً وشاماً الاجتماع على زيارة القبور فى أيام معلومة كمثل يوم معين فى شهر الحجة للاجتماع على زيارة قبر من قبور من يعتقد فيه ولياً ، ويشد اليه الرحل من أماكن تبعد عنه ، ويجتمع فيه رجالهم ونساؤهم ، وتقام فيه الأسواق وتعظم أعظم من الأعياد الشرعية ، وتنضم إلى هذا الابتداع والشعار منكرات من الإسراف فى إيقاد الشموع وغيرها ، واختلاط الأجانب باجتماع آلات الملاهى ، ولقد شاهدنا ذلك فى جدة وسمعنا به فى غيرها من البلاد كزبيد وبيت الفقيه ومكة ، وهى منكرات يجب على الملوك إزالتها . ولكن قد

وقريب من ذلك (١) أن تكون العبادة من جهة الشرع مرتبة على وجه مخصوص، فيريد بعض الناس أن يحدث فيها أمراً آخر لم يرد به الشرع (٢)، زاعماً أنه يدرجه تحت عموم. فهذا لا يستقيم، لأن الغالب على العبادات التعبد (٣)، ومأخذها التوقيف.

اختلط المعروف بالمنكر وطال المد حتى عدها (١) من الدين وعظم إنكارهم على من أنكره بلسانه، وما زال الشر يزداد وفى حضرة من يجب عليه أن ينكرها

(١) قوله «وقريب من ذلك» أقول: ما فيه إحداث شعار فى الدين

(٢) قوله «لم يرد به شرع» أقول: أى بخصوصيته، وإن أدرجه تحت أمر يعمه كما قال زاعماً أى هذا البعض أن يدرجه تدرجاً شرعياً تحت عموم

(٣) قوله «فهذا لا يستقيم لأن الغالب على العبادات التعبد» أقول: التعبد يقال فى مقابلة ما يظهر وجهه ويلحق به غيره قياساً عليه، وما ليس كذلك يقال له تعبدى ليس له طريق إلا التوقيف من الشرع، ومن هذا إلحاق الفرد المتنازع فيه بإدراجه تحت عموم يشمله فى الجملة لا يكون إلا حيث يظهر الوجه، وإلا فلا ينبغى أن يحمل كلامه على أنه لم تتحقق عمومية العام للفرد المدرج تحته وإن ألحق بالقياس، إذ العام المتحقق عمومه لأفراده يستدل به على اندماج أفراده تحت حكم ما لم يخص، فان وجد حكمه ومنع اللفظ العام أن يشمل الحكم أفراده التى يصدق عليها من دون تنصيص على كل فرد ـ وفى قول الشارح زاعماً اندراجه وفعله لأن الغالب على العبادات التعبد نوع تدافع إذ اندرج فرد من أفراد العام تحته بالنص. وقوله الغالب على العبادات التعبد ومأخذها التوقيف يشعر أنه الحاق بالقياس فتأمل. واعلم أن قد أسلفنا لك الكلام فى شرح حديث أبى هريرة فى غسل الإناء من ولوغ الكلب أن غالب الأحكام تعبدى وان الشارح زعم هنالك أن غالبها أن يكون معروف الوجه، وهنا وافق بحمد الله ما بحثنا فيه مما لم نسبق اليه وما كنا وقفنا على ما قاله هنا وكأنه خص هذا بالعبادات وما سلف بالأحكام وهى أعم فيخص ما سلف بهذا، ونحن نقول بأغلبية التعبد فى الأحكام مطلقاً

---

(١) لعله: وطال الامد حتى عدها الناس

وهذه الصورة حيث لا يدل دليل على كراهة ذلك المحدث أو منعه [١] . فأما إذا دل فهو أقوى فى المنع وأظهر من الأول [٢] . ولعل مثال ذلك [٣] ما ورد فى رفع اليدين فى القنوت [٤] ، فانه قد صح رفع اليد فى الدعاء مطلقاً [٥] . فقال بعض الفقهاء : يرفع

---

(١) قوله « وهذه الصورة حيث لا يدل دليل على كراهة ذلك المحدث أو منعه » أقول : قد سبق فى التنبيه الأول حيث قال : فشرطه أن لا يقوم دليل الخ . وأما قوله « أظهر من الأول » فكأنه أراد بالأول حيث لا يحدث شعاراً فى الدين وبعداً مما هو قريب مما يحدث شعاراً ، وسيمثله برفع اليدين فى القنوت

(٢) قوله « فأما إذا دل دليل فهو أقوى فى المنع » الخ . أقول : صورة ما هو قريب مما يحدث شعاراً فى الدين وهو فى العبادات المرتبة من جهة الشرع على وجه مخصوص كالدعاء بالقرآن فى الركوع والسجود فهو أقوى فى منع إحداثه من الأول وأظهر ، وهو اما حيث لم يكن من العبادات لكن أحدث شعاراً أو كان منها ولم يرد به مانع خاص ، وعبارة الشارح لا تخلو عن قلق

(٣) قوله « ولعل مثال ذلك » أقول : أى مثال ما يرد به البعض من إحداث أمر فى عبادة مرتبة على وجه مخصوص مدرجاً لما يحدثه تحت عموم

(٤) قوله « ما ورد من رفع اليدين فى القنـــوت » أقول : أى رفع اليدين وبسطهما عند الدعاء ، فأراد بقوله « ورد » أنه ورد عن البعض من أهل العلم القول برفعهما ، لا أنه ورد مرفوعاً أو موقوفاً كما هو المتعارف فى لفظ ورد ، إلا أنه يأتى للشارح ما يشعر بأنه قد ورد فيه حديث مرفوع

(٥) قوله « فانه قد صح رفع اليد فى الدعاء مطلقاً » أقول : ورد فعلا منه صلى الله عليه وآله وسلم فى الاستسقاء وفى الحج وفى غير ذلك ، ورد أن الله يستحى أن يرفع العبد يديه اليه فيردهما خائبتين أو معناه ، فمشروعية رفع اليدين عند الدعاء ثابتة بلا شك ، وقوله مطلقاً يريد به فى جميع الحالات فتشمل حال القنوت ، وقد نوزع فى التعميم : قال الطبرى وكره رفع اليدين فى الدعاء ابن عمر وجبير بن مطعم ورأى

اليد فى القنوت لأنه دعاء ، فيندرج تحت الدليل المقتضى لاستحباب رفع اليد فى الدعاء . وقال غيره : يكره لأن الغالب على هيئة العبادة التعبد والتوقيف . والصلاة تصان عن زيادة عمل غير مشروع فيها (١) .

ابن شريح (١) رجلا يرفع يديه داعياً فقال : من تناول بهما لا أم لك . ونقل ابن التين عن مالك أن رفع اليدين فى الدعاء مطلقاً من أمر الفقهاء ، وقال فى المدونة : ويختص رفع اليدين بالاستسقاء ويجعل بطونهما إلى الأرض ، ولعل مستند من خصه بالاستسقاء وكرهه فيما عداه حديث أنس عند البخارى « لم يكن النبى صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه فى شىء من دعائه إلا فى الاستسقاء ، لكنه عارضه عدة أحاديث مثبتة لرفعه صلى الله عليه وآله وسلم يديه فى الدعاء فى غير الاستسقاء أفردها الحافظ المنذرى فى جزء ، وسرد فيها النووى فى الأذكار وفى شرح المهذب جملة ، وعقد لها البخارى فى الأدب المفرد باباً (٢) وذكر فيه أنه رفع يديه وقال « اللهم اهد دوساً » وهو فى الصحيحين بدون رفع يديه يقول « إنما أنا بشر » الحديث وهو صحيح الإسناد ، وفى حديثها وفى دعائه لأهل البقيع « فرفع يديه ثلاث مرات » ، وفى حديث أبى هريرة فى فتح مكة فرفع يديه وجعل يدعو ، قال الحافظ ابن حجر : والأحاديث فى ذلك كثيرة . وبعد سياقه لشطر صالح منها قال : والجمع بينها وبين حديث أنس المنفى صفة خاصة لا أصل الرفع ، وهو أن الرفع فى الاستسقاء بخلاف غيره إما بالمبالغة إلى أن تصير اليدان فى حذو الوجه مثلا وفى الدعاء إلى حذو المنكبين وإن ثبت فى كل منهما أنه رفعهما حتى رؤى بياض إبطيه فهو فى الاستسقاء أبلغ ، وإما بأن الكفين فى الاستسقاء يليان الأرض وفى الدعاء يليان السماء . قلت : وهذا بعيد لا يناسب لفظ يرفع . قال المنذرى : وتقدير بعد والجمع (٣) فجانب الاثبات أرجح . إلا أنه لا يخفى أن ثبوت الرفع فى الدعاء فيما ذكر لا يقتضى رفعهما فى الصلاة عند القنوت ، أشار اليه الشارح من أنها عبادة مرتبة من جهة الشرع فلا يزاد فيها ، والترجيح لجانب الإثبات يتم فيما ورد فيه وأمثاله

(١) قوله « والصلاة تصان عن عمل غير مشروع فيها » أقول : أى مشروع

---

(١) لعله : شريح (٢) هو الباب رقم ٢٧٦ (٣) كذا

فاذا لم يثبت الحديث فى رفع اليد فى القنوت كان الدليل الدال على صيانة الصلاة [١] عن العمل الذى لم يشرع أخص من الدليل الدال على رفع اليد فى الدعاء

الرابع : ما ذكرناه من المنع ، فتارة يكون منع تحريم ، وتارة منع كراهة . ولعل ذلك يختلف بحسب ما يفهم من نفس الشرع من التشديد فى الابتداع بالنسبة إلى ذلك الجنس أو التخفيف . ألا ترى أنا إذا نظرنا إلى البدع المتعلقة بأمور الدنيا لم تساوِ البدع المتعلقة بأمور الأحكام الفرعية . ولعلها ـ أعنى البدع المتعلقة بأمور الدنيا ـ لا تكره أصلا . بل كثير منها يجزم فيه بعدم الكراهة [٢]

بدليل يخصه ، وإلا فمن ادعى رفع اليدين فى القنوت فقد أدرجه تحت عموم الدليل كما أشار اليه الشارح ، وذلك بالنص عنده لا بالقياس ، وإن كان غالب أدلة الرفع أفعالا لا عموم لها ، إلا أن حديث « إن الله يستحى من العبد » تقدم فيه قول ، فان صح فانه يستأنس به [١] يقابل بقوله عند رده ان الغالب فى العبادات التقيد والتوقيف فان هذا إنما يرد به على من أثبت أمراً فى الصلاة بقياس استخرج له علة ، وكأنه أطلق التعبد على ما يقابل النص الخاص

(١) قوله « فان لم يثبت الحديث فى رفع اليد فى القنوت كان الدليل الدال على صيانة الصلاة » أقول : وهو ما سلف من أن الغالب على العبادة التعبد والتوقيف ، ولو استدل على منع رفع اليدين فى القنوت بأنه قد ثبت بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قنت فى صلاته ولم يرد عنه أنه رفع يديه عند قنوته فيهما ، فلو كان مشروطاً لفعله مرة واحدة ، ففى تركه دائماً ما يدل على عدم مشروعيته فى ذلك لكان وجهاً

(٢) قوله « بل كثير منها يجزم فيه بعدم الكراهة » . أقول : ومنها ما يجزم فيه بالكراهة أو التحريم كالتطاول فى البنيان والتبسط فى المأكل ونحو ذلك من البدع الدنيوية [٢] التى قد أشار الشارع إلى وقوعها مع إفادة منعها

---

(١) بياض بالأصل

(٢) خصص بعض العلماء البدعة فى العبادات والاحكام الدينية ، أما المسائل الدنيوية فتحريمها إما لانها إسراف وتبذير . أو لان فيها كسراً لقلوب الفقراء.

وإذا نظرنا إلى البدع المتعلقة بالأحكام الفرعية لم تكن مساوية للبدع المتعلقة بأصول العقائد (١)

فهذا ما أمكن ذكره فى هذا الموضع ، مع كونه من المشكلات القوية (٢) ، لعدم

---

(١) قوله « وإذا نظرنا إلى البدع المتعلقة بالإحكام الفرعية لم تساوها البدع المتعلقة بأصول العقائد » أقول : عبارته مجملة ، إذ عدم المساواة تحتمل عظم الفرعية على العقائد والعكس ، والمراد هو العكس ، لما علم من أن الابتداع فى أصول العقائد إخلال بالإيمان ، وذلك كالبحث عن حقائق الصفات وكيفية اتصاف [الذات] المقدسة بها الذى تفرع عنه التعطيل من نفاتها ، والتشبيه لبعض من أثبتها ، وتكلف بيان معانيها ، وهل (١) نشأ تكفير بعض المسلمين لبعض وسفك دمائهم واعتزال بعضهم بعضا وخروجهم عن اخوة قوله (٢) التى جمعتهم ، بالدخول تحت كلمة الابتداع الاعتقادى كمسألة خلق الأفعال والحرص على الصفات ومسألة الكلام وغيرها من الدواهى التى شقت شمل أهل الإسلام وتفرع عنها من الشر ما ملأ الآفاق . ثم لا يخفى أن البدع الفرعية ناشئة عن الاعتقادية ، فمن رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام ففاعله يعتقده سنة وتاركه يعتقده بدعة وأن فاعله مبتدع ، وكل فرعية هكذا ، غاية التفرقة أنه لا تكفير فى مثل هذا ولا تفسيق ، بخلاف ما يسمونها اعتقادية ، والأحاديث فى البدع مطلقة أن الله لا يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته ، بل التفرقة بين خصال الإيمان يجعل بعضها أصولا وبعضها فروعاً من الابتداع

(٢) قوله « هذا ما أمكن ذكره فى هذا الموضع من المشكلات القوية » أقول : لا شك أن الشارح المحقق ابتكر هذه الأبحاث من قوله ، والحق والله أعلم فى هذا الباب هى أبحاث شريفة وقواعد كلية لطيفة ، وحاصلها أن الأحاديث الواردة فى التطوعات الدالة على استحباب عدد من الأعداد وهيئة من الهيئات لا تخلو إما أن يراد بها حديث صحيح عمل به سواء أحدث شعاراً فى الدين أم لا . ثم مراتب الاستحباب

---

(١) كذا ولعله « وعنه »
(٢) كذا ولعله « أخوة الدين »

الضبط فيه بقوانين تقدم ذكرها للسابقين . وقد تباين الناس فى هذا الباب [١] تباينا شديداً ، حتى بلغنى أن بعض المالكية مر فى ليلة من إحدى ليلتى الرغائب [٢] ـ أعنى

قد تختلف فى تأكد الاستحباب وعدمه فتأكد بأحد أمور : بملازمة فعله صلى الله عليه وآله وسلم له ، أو كثرة فعله صلى الله عليه وآله وسلم له ، أو قوة دلالة اللفظ على تأكده ، أو معاضدته بأحاديث دالة على ما دل عليه من علو مرتبته فى الاستحباب وما لم يصحبه شىء من هذه كان أنزل رتبة مع كون حديثه صحيحاً ، أو يرد به حديث حسن أيضاً عمل به وإن كانت رتبته دون ما تقدم . وأما شرطية عدم المعارض فلا بد منها فى الكل . أو يرد به حديث ضعيف فانه ينظر فيه : فان أحدث العمل شعاراً فى الدين فلا يعمل به أصلا . فان لم يحدث شعاراً فى الدين احتمل أن يعمل به لدخوله تحت عمومات الأدلة على استحباب فعل الخير . وهذا الادراج له فى العمومات إنما هو فى الفعل به لا فى الحكم باستحبابه بهيئة ، إذ الغرض أنها إنما دلت عليه العمومات والحديث ضعيف لا يقوى على إثبات حكمها ، إذ لو قوى عليه لما افتقر إلى إدراجه تحت العمومات . ثم إدراجه تحت العمومات إنما يتم حيث لم يقم دليل على المنع أخص من تلك العمومات ، ومع قيامه يمتنع بالحديث الضعيف بالكلية ، واحتمل أن لا يندرج تحتها لأن الغرض أنه اختص بعدد أو وقت أو حال لم يدل عليه ، وهذا الاحتمال أقرب لأن إدراجه تحت العمومات ـ مع مفارقته لها بما اختص به ـ إلغاء لما اختص به ، وفعله لما اختص به مع إلغاء دليله . هذا خلاصة ما أسلفه من البحث والتنبيهات . وثالث التنبيهات مثال لما قدمه . وقد تحصل لك من كلامه أنه لا يعمل بالحديث الضعيف أصلا إن دل على هيئة خاصة ، فقولهم يعمل بالحديث الضعيف فى الفضائل محمول على حديث دل على فضيلة عمل مطلق عن خصوصية ووقت وهيئة وحال ، فالعمل فى التحقيق بالعمومات الدالة على ما دل عليه

(١) قوله « وقد تباين الناس فى هـــذا الباب » . أقول : باب العمل بالحديث الضعيف وعدمه

(٢) قوله « باحدى ليلتى الرغائب » . أقول : فى النهاية الرغائب ما يرغب فيه من

التي فى رجب ، أو التي فى شعبان ـ بقوم يصلونها ، وقوم عاكفين على محرم ، أو ما يشبهه أو ما يقاربه ، لحسّن حال العاكفين على المحرم [1] على حال المصلين لتلك الصلاة . وعلل ذلك بأن العاكفين على المحرم عالمون بارتكاب المعصية ، فيرجى لهم الاستغفار والتوبة ، والمصلون لتلك الصلاة ـ مع امتناعها عنده ـ معتقدون أنهم فى طاعة ، فلا يتوبون ولا يستغفرون

الثواب العظيم وبه سميت صلاة الرغائب واحدتها رغيبة ، وليلة المرغاب من رجب أو ليلة جمعة منه يروى فيها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « ما من أحد يصوم أول خميس من رجب ثم يصلى فيها بين العشاء والمغرب ثنتى عشرة ركعة يفصل بين كل ركعتين بتسليمة يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب مرة وإنا أنزلناه ثلاث مرات وقل هو الله أحد اثنتى عشرة مرة » الحديث . قال الحافظ زين الدين العراقى فى تخريج الإحياء : أورده رزين فى كتابه ، وهو حديث موضوع . وأما الرغائب التي فى شعبان فهى فى ليلة النصف منه يروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهى أنه صلى مائة ركعة كل ركعتين بتسليمة يقرأ فى كل ركعة بعد الفاتحة قل هو الله أحد عشر مرات ، الحديث . قال الحافظ زين الدين أيضا : إن حديثها باطل . هذا ولا يخفى أن سياق الكلام فى الأحاديث الضعيفة ، وأما المثال فان أحاديثه موضوعة . وقد سلف أن المراد الضعيف الذى لا يدخل فى حيز الموضوع

(١) قوله « لحسن حال العاكفين على محرم » أقول : الكل عنده من المصلين والعاكفين على محرم آثمون : أولئك بالابتداع فى الدين ، وهؤلاء بما أتوا به من أفعال المجرمين . لكنه حسن حال الآخرين لأنه ترجى لهم التوبة لعلمهم بأن الذى أتوه مما يتاب عنه ، بخلاف المصلين فانهم لا يتوبون أصلا ، لأنهم فاعلون طاعة عند أنفسهم . وقد يقال : فاعلو هذه الصلاة إما عامة لا يعرفون حديثا صحيحا من موضوع بل سمعوا ما روى من الوعد بالأجر على فعل هذه الصلاة فأتوا بها معتقدين أنهم فى طاعة ، وأن حديثها معمول به فهؤلاء غير آثمين ، إنما الآثم من روى الحديث لهم

والتباين فى هذا يرجع إلى الحرف الذى ذكرناه[١]. وهو إدراج الشىء المخصوص تحت العمومات [٢] ، أو طلب دليل خاص على ذلك الشىء الخاص . وميل المالكية إلى هذا الثانى . وقد ورد عن السلف الصالح ما يؤيده فى مواضع ، ألا ترى أن ابن عمر رضى الله عنهما قال فى صلاة الضحى إنها بدعة [٣] لأنه لم يثبت عنده فيها دليل ، ولم ير إدراجها تحت عمومات الصلاة لتخصيصها بالوقت المخصوص . وكذلك قال فى القنوت[٤] الذى كان يفعله الناس فى عصره إنه بدعة ولم ير إدراجه تحت عمومات الدعاء.

ولم يبين وضعه ، وإما علماء فحملهم على السلامة متعين ، إما أنهم يرون اندراجها تحت العمومات أو قوى لهم الحديث ، فما كل ما يقوله عالم من العلماء أو حافظ من الحفاظ فى حديث إنه موضوع أو ضعيف موضوع وضعيف فى نفس الأمر ، وشاهده التجربة ، فقد ملأ ابن الجوزى كتابه الموضوعات بأحاديث بين الحفاظ عدم وضعها ، بل فيها ما هو حسن معمول به ، فالعبد إذا فعل طاعة يعتقد أنها طاعة وفعلها امتثالا راجياً للثواب بحديث ضعيف سمعه لا يعرف ضعفه فالظاهر أنه مأجور فى فعله ، وغايته أنه أخطأ فى اعتقاده لما فى نفس الأمر ، ولا يأثم بذلك ، إنما يأثم من أتى بالبدعة عالماً أنها بدعة وأنه منهى عنها

(١) قوله « يرجع إلى الحرف الذى ذكرناه » أقول : أى الطرف الذى ينبنى عليه البحث

(٢) قوله « إدراج الشىء المخصوص تحت العمومات » أقول : والوجه واضح مع منع إدراجها كما جنح إلى اختياره الشارح

(٣) قوله « ألا ترى أن ابن عمر قال فى صلاة الضحى إنها بدعة » أقول : عن مجاهد قال : دخلت أنا وعروة بن الزبير ، فاذا ابن عمر جالس عند حجرة عائشة ، وإذا الناس فى المسجد يصلون الضحى ، فسألناه عن صلاتهم فقال : بدعة ، قال عمر نعمت البدعة . وقال الشعبى سمعت ابن عمر يقول : ما ابتدع المسلمون أفضل من صلاة الضحى

(٤) قوله « وكذلك قال فى القنوت » أقول : ذكره البيهقى عن أبى مجلز قال :

وكذلك ما روى الترمذى من قول عبد الله بن مغفل لابنه فى الجهر بالبسملة « إياك والحدث » ولم ير إدراجه تحت دليل عام ، وكذلك ما جاء عن ابن مسعود رضى الله عنه فيما أخرجه الطبرانى فى معجمه بسنده عن قيس بن أبى حازم قال « ذكر لابن مسعود قاصٌ يجلس بالليل ، ويقول للناس : قولوا كذا ، وقولوا كذا . فقال : إذا رأيتموه فأخبرونى . قال : فأخبروه . فأتاه ابن مسعود متقنعاً . فقال « من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا عبد الله بن مسعود . تعلمون أنكم لأهدى من محمد ﷺ وأصحابه ، يعنى أو إنكم لمتعلقون بذنب ضلالة ، وفى رواية « لقد جئتم ببدعة ظلماء ، أو « لقد فضلتم أصحاب محمد ﷺ علماً » . فهذا ابن مسعود أنكر هذا الفعل ، مع إمكان إدراجه تحت عموم فضيلة الذكر . على أن ما حكيناه فى القنوت والجهر بالبسملة من باب الزيادة فى العبادات

الخامس : ذكر المصنف حديث ابن عمر فى باب صلاة الجماعة . ولا تظهر له مناسبة . فإن كان أراد أن قول ابن عمر « صليت مع رسول الله ﷺ » معناه : أنه اجتمع معه فى الصلاة ، فليست الدلالة على ذلك قوية . فان المعية مطلقاً أعم من المعية فى الصلاة ، وإن كان محتملا

ومما يقتضى أنه لم يرد ذلك أنه أورد عقيبه حديث عائشة رضى الله عنها : أنها قالت « لم يكن النبى ﷺ على شىء من النوافل أشدّ تعاهداً منه على ركعتى الفجر » وفى لفظ مسلم : « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها » وهذا لا تعلق له بصلاة الجماعة

صليت مع ابن عمر صلاة الصبح فلم يقنت ، فقلت له : لا أراك تقنت . قال : لا أحفظه عن أحد من أصحابنا . وقال طارق بن الأشجع لابنه وقد سأله عن القنوت فقال : أى بنى محدث . رواه أحمد وأصحاب السنن . وذكر الدارقطنى عن سعيد بن جبير قال : أشهد على أنى سمعت ابن عباس يقول : القنوت فى صلاة الفجر بدعة . وقريب من هذا ما فى مسند الدارمى عن هشام بن حجير قال : كان طاوس يصلى بعد

٦٠ — عن عائشة رضى الله عنها قالت : لم يكُنِ النبيُّ ﷺ على شىء من النَّوافل أشدَّ تعاهُداً منه على ركعَتى الفجر

وفى لفظ لمسلم « رَكعتا الفجر خيرٌ من الدُّنيا وما فيها »

فيه دليل على تأكد ركعتى الفجر ، وعلو مرتبتهما فى الفضيلة . وقد اختلف أصحاب مالك ، أعنى فى قوله « إنهما سنة أو فضيلة » بعد اصطلاحهم على الفرق بين السنة والفضيلة . وذكر بعض متأخريهم قانوناً فى ذلك . وهو أن ما واظب ﷺ عليه مظهراً له فى جماعة ، فهو سنة . وما لم يواظب عليه ، وعَدّه فى نوافل الخير ، فهو فضيلة . وما واظب عليه ولم يظهره — وهذا مثل ركعتى الفجر — ففيه قولان . أحدهما : أنه سنة . والثانى : أنه فضيلة

واعلم أن هذا إن كان راجعاً إلى الاصطلاح : فالأمر فيه قريب . فان لكل أحد أن يصطلح فى التسميات على وضع يراه . وإن كان راجعا إلى اختلاف فى معنى ، فقد ثبت فى هذا الحديث تأكد أمر ركعتى الفجر بالمواظبة عليهما . ومقتضاه : تأكد استحبابهما . فلنقل به ، ولا حرج على من يسميهما سنة . وإن أريد : أنهما مع تأكدهما أخفض رتبة مما واظب عليه الرسول ﷺ مظهراً له فى الجماعة ، فلا شك أن رتب الفضائل تختلف

فان قال قائل : إنما سمى بالسنة أعلاها رتبة رجع ذلك إلى الاصطلاح . والله أعلم

قال (١) العصر ركعتين فقال له ابن عباس : اتركها ، فقال : إنما نهى عنها لأن ابن عباس فقد نهى عن صلاة بعد العصر فلا أدرى يعذب عليها أو يؤجر ، لأن الله تعالى يقول ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ . وقال رجل لسعيد بن المسيب وقد نهاه عن ذلك : يا أبا محمد أيعذبنى الله على الصلاة ؟ قال : لا ولكن يعذبك بخلاف السنة (٢)

---

(١) بياض بالأصل

(٢) مكتوب فى الأصل بعد قوله بخلاف السنة : بياض . ولعل هذا البياض يستغرق صفحات لأن بقية الشرح على هذا الحديث والحديث الآتى (أى رقم ٦٠) لم تتعرض له الحاشية بالتعليق

باب الأذان(١)

٦١ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : « أُمِرَ

---

(١) (باب الأذان) . الأذان شرعاً للإعلام بدخول وقت الصلاة المفروضة بألفاظ مخصوصة . وأول من أذن فى الإسلام بلال على رأس تسعة أشهر من الهجرة ، وذكر العلماء حكما للأذان : منها إظهار شعار الإسلام ، ومنها إظهار كلمة التوحيد وإثبات الرسالة ، ومنها الإشعار بدخول وقت الصلاة ومكانها ، ومنها الدعاء للجماعة . واختلف هل الأذان حق للوقت إعلاما بأول دخوله ، أو لصلاة الجماعة ؟ وفرّعوا عليه الصلاة الفائتة وصلاة المنفرد . قلت : إذ أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الفجر بعد خروج وقت الفجر ليلة ناموا عن صلاته فى الوادى ، وقوله للمؤذن فى أذان الظهر « أبرد أبرد » دليل أنه للصلاة لا لدخول الوقت ، ومن لازمه الإعلام بالوقت ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا كان الرجل بأرض فحانت الصلاة فليتوضأ ، فان لم يجد ماء فليتيمم وليقم ، فان أقام صلى معه ، وإن أذن وأقام صلى خلفه من خلق الله تعالى ما لا يرى طرفاه أحد » أخرجه عبد الرزاق المقدسى عن سلمان رضى الله عنه . وحديث « يعجب ربك من راعى غنم على رأس شظية الجبل يؤذن بالصلاة ويصلى ، فيقول الله تعالى : انظروا إلى عبدى » الحديث أخرجه أبو داود والنسائى . وحديث ابن أبى صعصعة عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى أنه قال له : إنى أراك تحب الغنم والبادية ، فاذا كنت فى غنمك وباديتك فأذّنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء ، فانه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة » قال أبو سعيد : سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . أخرجه الشيخان . تدل هـــذه الأحاديث على أن الأذان لمطلق الصلاة

بِلالٌ [١] أن يَشفَعَ الأذانَ [٢] ، ويو تِرَ الإقامَةَ [٣] »

المختار عنـــــــــــــــــد أهل الأصول [٤]

---

(١) قوله « أمر بلال » أقول : فى معظم الروايات بالبناء للمفعول ، وبلال هو ابن رباح صحابى مولى لأبى بكر ، أسلم قديماً بمكة ، وكان يعذب فى الله تعالى ، ومات بدمشق سنة عشرين . روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أربعة وأربعين حديثاً ، وقيل نيفاً وعشرين ، اتفقا منها على حديث ، وانفرد البخارى باثنين ، ومسلم بواحد

(٢) قوله « يشفع » أقول بفتح أوله وثالثه ، أى يأتى بألفاظه شفعاً . قال ابن المنير : يفسر الشفع بالأذان حديث ابن عمر « الأذان مثنى مثنى » أى مرتين مرتين . وهو يقتضى التسوية ، لكن لم يختلف فى أن كلمة التوحيد فى آخره مفردة ، فهو محمول على ما عداه . وتعقبه الحافظ بقوله : وكأنه أراد بذلك تأكيد مذهبه فى ترك تربيع التكبير فى أوله ، لكن لمن قال بالتربيع أن يدعى نظير ما ادّعاه لثبوت الخبر بذلك ، ولا ينافيه قوله « أن يشفع الأذان » لأن تكرير التكبير أيضاً يقال له شفع (١)

(٣) قال « ويوتر الإقامة » أقول : أى يفرد ألفاظها ولا يثنيها (٢) إلا الإقامة كما وقع استثناؤها كما سيشير الشارح اليه . وقد ذكرت حكمة لإفراد الإقامة وتثنية الأذان ، منها أن الأذان لإعلام الغافلين فيكرر ليكون أوصل اليهم ، بخلاف الإقامة فانها للحاضرين ، ومن ثمة يستحب أن يكون الصوت فى الأذان أرفع منه فيها ، وأن يكون مرتلا وهى بسرعة ، وإنما كررت « قد قامت الصلاة » لأنها المقصود من الإقامة بالذات

(٤) قوله « المختار عند أهل الأصول » أقول : قال السيد محمد فى التنقيح قال

---

(١) بياض بالأصل

(٢) كذا . ولعله سقط هنا بعض الكلمات

أن قوله (١) « أمر » راجع إلى أمر النبي ﷺ . وكذا « أمرنا » و « نهينا » لأن الظاهر انصرافه إلى من له الأمر والنهي شرعاً ومن يلزم اتباعه ويحتج بقوله ، وهو النبي ﷺ . وفي هذا الموضع زيادة على هذا (٢) . وهو أن العبادات والتقديرات فيها لا تؤخذ إلا بتوقيف

الزين عن ابن الصلاح : وهو قول أكثر أهل العلم ، وخالف في ذلك أبو بكر الإسماعيلي ، وقال الحافظ : ان اقتضاء هذه الصيغة الرفع ، هو قول محقق الطائفتين ، أي من المحدثين والأصوليين . قال : وقد وقع في رواية روح عن عطاء المذكور « فأمر بلالا » بالنصب ، وفاعل أمر هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو في سياقه ، وأصرح من ذلك رواية النسائي وغيره عن قتيبة [عن] عبد الوهاب بلفظ « إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر بلالا » قال الحاكم : صرح برفعه إمام أهل الحديث بلا مدافعة قتيبة . قال ابن حجر : ولم ينفرد قتيبة ، فقد رواه أبو عوانة من طريق عبدان المروزي وابن معين كلاهما عن عبد الوهاب ، ولم ينفرد عبد الوهاب ، فقد رواه البلاذري من طريق ابن شهاب عن أبي قلابة

(١) قوله « أن قوله » أقول : أي الصحابي ، وإن لم يتقدم له ذكر فالسياق ظاهر فيه ، ولا يفسر الضمير بالراوي فيشمل التابعي مثلا لأنه يصير مرسلا ، ولأن الذي يأتي من كلام الجماهير أن لذلك حكم الرفع إنما هو في قول الصحابي « أمرنا » لا في قول التابعي فان فيه وجهين مختلفين كما في قوله « من السنة » لاحتمال سنة الخلفاء وأمرهم

(٢) قوله « زيادة على هذا » أقول : أي على الدليل الذي قضى بظهور كون الآمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أن ذلك الدليل عام لكل مورد وردت فيه تلك الصيغة . فاذا وردت في العبادات أو التقادير الشرعية كانت دليلا آخر يقضي أنها من المرفوع ، فان العبادات والتقديرات ـ كتقدير الألفاظ للأذان وتعيينها ـ لا يكون إلا عن توقيف من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ لا مسرح للاجتهاد فيها ، حتى لو وردت بصريح صيغة الموقوف يحكم لها بالرفع ، فكيف إذا وردت بصيغة هي في الرفع أظهر

والحديث دليل على الإيتار فى لفظ الإقامة . ويخرج عنه التكبير الأول فانه مثنى ، والتكبير الأخير أيضاً [١] . وخالف أبو حنيفة ، وقال بأن ألفاظ الإقامة كالأذان مثناة [٢] . واختلف مالك والشافعى فى موضع واحد وهو لفظ « قد قامت الصلاة » فقال مالك : يفرد . وظاهر هذا الحديث يدل له . وقال الشافعى : يثنى ، للحديث الآخر [٣] فى صحيح مسلم . وهو قوله « أمر بلال بأن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ، إلا الإقامة ، أى إلا لفظ « قد قامت الصلاة » . ومذهب مالك ـ مع ما مر من

---

(١) قوله « والتكبير الأخير أيضاً » أقول : فانهما مثنى ، وقد استشكل عدم استثنائه مع استثناء الإقامة كما يأتى قريباً ، وأجيب بأن التكبير فى الإقامة فرادى بالنسبة إلى الأذان ، قلت : هذا يتم فى الأول عند القائلين بتربيعه لا عند غيرهم ولا فى الأخير مطلقاً

(٢) قوله « وقال : ألفاظ الإقامة مثناة كالأذان » أقول : وزعم بأن حديث البخارى ومسلم الوارد بلفظ أن يوتر [١] منسوخ بحديث أبى محذورة الذى رواه أصحاب السنن وفيه تثنية الإقامة ، وهو متأخر عن حديث أنس فيكون ناسخاً ، وعورض بأن فى بعض طرق حديث أبى محذورة المحسنة التربيع والترجيع ، فكان يلزمهم القول به ، وقد أنكر أحمد على من ادعى نسخ حديث أنس بحديث أبى محذورة ، واحتج بأنه صلى الله عليه وآله وسلم رجع بعد الفتح إلى المدينة وأقر بلالا على إفراد الإقامة ، وعلمه سعد القرظ فأذن به بعده كما رواه الدارقطنى والحاكم ، وقال ابن عبد البر : ذهب أحمد وإسحاق وداود وابن جرير إلى أن ذلك من الاختلاف المباح ، فان ربع أو رجع أو ثنى الأذان مع إفراد الإقامة أو ثناها معه أو ثنى الألفاظ كلها فانه جائز

(٣) قوله « للحديث الآخر » أقول : أخرجه البخارى . قال الحافظ ابن حجر : المراد بالمنفى غير المراد بالمثبت ، والمراد بالمثبت جميع الألفاظ المشروعة عند القيام

---

(١) بياض ولعله : الإقامة

الحديث ـ قد أيد بعمل أهل المدينة ونقلهم . وفعلهم فى هذا قوى ، لأن طريقه النقل والعادة فى مثله (١) تقتضى شيوع العمل . فانه لو كان تغير لعلم وعمل به (٢) . وقد اختلف أصحاب مالك فى أن إجماع أهل المدينة حجة مطلقاً فى مسائل الاجتهاد ، أو يختص ذلك بما طريقه النقل والانتشار ، كالأذان والإقامة ، والصاع والمد ، والأوقات ، وعدم أخذ الزكاة من الخضروات ، فقال بعض المتأخرين منهم : والصحيح التعميم (٣) ، وما قاله غير صحيح عندنا جزما . ولا فرق فى مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء (٤) . إذ لم يقم دليل على عصمة بعض الأمة

إلى الصلاة ، والمراد بالمنع خصوص قوله « قد قامت الصلاة » ، وحصل من ذلك جناس تام

(١) قوله « مثل هذه » أقول : فيما طريقه النقل والانتشار لا فى كل أمر عمل به أهل المدينة ، وهو إشارة إلى ما يأتى قريباً عدم ترجيحه

(٢) قوله « لو كان تغير لعلم وعمل به » أقول : أى لو كان آخر الأمر قد تغير من الإفراد فى ألفاظها المتفق عليه بيننا وبين الحنفية فانهم قائلون بأن الإفراد قد ثبت أول الأمر لكن نسخ ، فقال : لو كان قد تغير عن الأول لشاع وعمل به ولم يعمل بما تغير

(٣) قوله « فقال بعض المتأخرين منهم : والصحة التعميم » أقول : هو ابن الحاجب ، فانه قال فى مختصر المنتهى : إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك ، وقيل محمول على أن روايتهم مقدمة ، وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة ، والصحيح التعميم . انتهى

(٤) قوله « ولا فرق فى مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء » أقول : فاجتماعهم على مسألة اجتهادية لا يكون حجة يجب على الأمة العمل بها ، لأن دليل العمل بالإجماع أحاديث عصمة الأمة كما علم فى الأصول ، وأهل المدينة بعض الأمة ، ولم يقم دليل على عصمة ذلك البعض كما أشار اليه الشارح . وقولنا ذلك البعض احتراز عن أدلة إجماع أهل البيت عليهم السلام فان الأدلة على

نعم ما طريقه النقل [1] إذا علم اتصاله ، وعدم تغيره ، واقتضت العادة مشروعيته من صاحب الشرع ـ ولو بالتقرير عليه ـ فالاستدلال به قوى يرجع إلى أمر عادى . والله أعلم

وقد يستدل بهذا الحديث على وجوب الأذان من حيث إنه إذا أمر بالوصف لزم أن يكون الأصل مأموراً به [2] . وظاهر الأمر الوجوب

عصمة إجماعهم متكاثرة وهم بعض الأمة ، والمسألة مبسوطة فى محلها ، وكأن الشارح يرى أن إجماعهم ليس بحجة أيضاً

(١) قوله « نعم ، ما طريقه النقل » أقول : ما كان من عمل أهل المدينة وطريقه النقل ولم يكن مما للاجتهاد فيه مسرح كما ذكر من المسائل التى عدها الشارح وعلم أنه لم يتغير واقتضت العادة شرعيته كان الاستدلال به قوياً ، لأنه استدلال بالتقرير مثلا فهو ليس عملا بإجماع أهل المدينة وعملهم بل كان عملهم قرينـــة على أن ذلك العمل المتكامل فيه الشروط مشروع من الشارع بأحد أقسام ستة أقلها أنه أقره

(٢) قوله « إذا أمر بالوصف لزم أن يكون الأصل مأموراً به » أقول : قيل فيه نظر من وجوه ، الأول أن لفظ « أمر » لا يدل على الوجوب إلا بصيغة « افعل » ، الثانى أن المندوبات مأمور بها على الراجح ، الثـالث لا يلزم من الأمر بالوصف أن يكون الأصل مأموراً به وجوباً ، ألا ترى أن صلاة النافلة سنة وأركانها وشرائطها واجبة ، وكذلك الطهارة واجبة للنافلة انتهى . قلت : لا يخفى بطلان الوجه الأول فان قول أنس « أمر بلال » لا يكون إلا بصيغة صادرة من النبى صلى الله عليه وآله وسلم بأن يقول أذن يا بلال ونحوه ، وحاصله أنه أتى بصيغة يصدق عليها أنها داخلة تحت مسمى الأمر ، وهى صيغة « افعل » ونحوها ، لأنه أمر بصيغة لا تقيد بمسماها

وهذه مسألة اختلف فيها . والمشهور أن الأذان والإقامة سنتان . وقيل : هما فرضان على الكفاية ، وهو قول الاصطخرى من أصحاب الشافعى ، وقد يكون له متمسك بهذا الحديث [1] كما قلنا

* * *

٦٢ — الحديث الثانى : عن أبى جُحَيفة [2] وَهْبِ بن عبد الله السُّوائى قال : « أتيتُ النبىَّ ﷺ [3] — وهو فى قُبَّةٍ له حَمْراءَ من أَدَمٍ [4] — قال : فخرجَ بِلالٌ بوَضُوءٍ ، فَمِن ناضِحٍ ونائِلٍ ، قال : فخرج النبىُّ ﷺ وعَليه حُلَّةٌ [5] حَمْراءُ ، كأنّى أَنظُرُ إلى بَياضِ ساقَيْهِ ، قال : فتوضَّأَ وَأَذَّنَ بِلالٌ ، قال : فَجَعَلْتُ أَتَتَبَّعُ فاهُ هُهُنا وَهُهُنا ، يقولُ يميناً وشِمالا : حَيَّ عَلَى الصَّلاةِ ، حَيَّ عَلَى الْفَلاحِ ، ثمَّ رُكِزَت

---

(١) قوله « وقد يكون له متمسك من هذا الحديث » أقول : وذلك أن الأمر للوجوب ، بناء على أن وجوب الصفة وجوب للموصوف وعلى افادة الصفة لذلك وهو دليل الإيجاب ، وأما على أنه كفاية فلأنه أمر به واحداً من الأمة الذى عنده ، وظاهر أنه سقط بفعله وجوبه عليهم

(٢) (الحديث الثانى) « عن أبى جحيفة » أقول : بضم الجيم ثم حاء مهملة ثم مثناة تحتية مصغر ، صحابى مشهور ، ومتنه قد سرده مسلم بلفظ العمدة ، وفرقه البخارى فى عدة أبواب فعلها

(٣) قوله « أتيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : زاد فى مسلم « بمكة » ، وهو بالأبطح ، وهو فى البخارى بلفظ « البطحاء » ، وهو موضع بأعلى مكة ، يقال بهما

(٤) قوله « من أدم » أقول : بفتح الهمزة والدال المهملة جمع أديم وهو مطلق الجلد ، وقيل يفيد كونه أحمر ، وقيل : يفيد بكونه مدبوغاً ، وقيل باطن الجلد

(٥) قوله « حلة » أقول : بضم الحاء المهملة ، وهو ثوب ، ولا يكون واحداً ، وهو إزار ورداء ونحوهما

لهُ عَنزَةٌ ، فتقدَّم وَصَلَّى الظُّهرَ رَكعَتَين ، ثم لم يزَلْ يُصلّى رَكعَتَينِ حتى رَجعَ إلى المدينة »

قوله « عن أبي جحيفة وهب بن عبد الله » هو المشهور . وقيل : وهب بن جابر . وقيل : وهب بن وهب . والسوائى فى نسبه ـ مضموم السين ممدود ـ نسبة إلى سُواءة ابن عامر بن صعصعة . مات فى إمارة بشر بن مروان بالكوفة وقيل : سنة أربع وسبعين . والكلام عليه من وجوه

أحدها : قوله « فخرج بلال بوضوء » بفتح الواو بمعنى الماء ، وهل هو اسم لمطلق الماء ، أو بقيد الإضافة إلى الوضوء ؟ فيه نظر قد مرّ (١)

---

(١) قوله « فيه نظر قد مر » . أقول : أى فى باب الوضوء ، والأشبه أنه المستعمل ، قال البرماوى : الظاهر هنا أنه المعد للوضوء بدليل قوله بعد « فتوضأ » فيصرف عن الحقيقة لذلك ، وقال عياض : فى الكلام تقديم وتأخير ، والتقدير : فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فخرج بلال رضى الله عنه بوضوء . فعلى هذا يكون المراد فضل وضوئه . ويؤيده ما فى الصحيح أن الذى ابتدره الناس فضل وضوئه . قيل : ويحتمل أن يكون بلال فاعل « توضأ » لا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يدل قوله عقيبه : « فأذن بلال » فيكون فاعل الأمرين بلال ، قال ابن الملقن : هو الظاهر . قلت : هذا الاحتمال الذى جعله ابن الملقن هو الظاهر تبطله رواية البخارى فى كتاب الوضوء فى « باب فضل وضوء الناس » ولفظه من حديث أبى جحيفة « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالهاجرة فأتى بوضوء فتوضأ ، فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به » الحديث ، وبه يظهر ضعف قول البرماى : انه المعد للوضوء . وأما استدلاله هو وابن الملقن بقوله « فتوضأ » فهو غير صحيح ، لأن أبا جحيفة أخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم أتى بوضوء فتوضأ والناس يأخذون من فضل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم . ثم أخبر أن بلالا توضأ وأذن ، ففاعل توضأ وأذن بلال بلا كلام فى هذه الرواية . وأما رسول الله صلى الله عليه وآله

وقوله « فمن ناضح ونائل » النضح : الرش . قيل : معناه أن بعضهم كان ينال منه ما لا يفضل منه شيء . وبعضهم كان ينال منه ما ينضحه على غيره . وتشهد له الرواية الأخرى فى الحديث الصحيح (١) « فرأيت بلالا أخرج وَضوءاً . فرأيت الناس يبتدرون ذلك الوَضوء . فمن أصاب منه شيئاً تمسح به ، ومن لم يصب منه أخذ من بَلَل يد صاحبه »

الثانى : يؤخذ من الحديث التماس البركة بما لابسه الصالحون (٢) بملابسته . فانه ورد فى الوضوء الذى توضأ منه النبي ﷺ . ويعـــدَّى بالمعنى إلى سائر ما يلابسه الصالحون

وسلم فقد كان توضأ . ومجموع الروايات أفادت أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ وجعل الناس يتمسحون من فضل مائه ، وكان الإناء فى يد بلال ، فان المراد بقوله خرج بلال بوضوء أى بإناء فيه ماء ضرورة أنه المراد ، وتمسح الناس به دليل أنه فضلة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم . ثم إنه توضأ بلال وأذن . وإنما الشيخان البرماوى وابن الملقن قصرا النظر على رواية لفظ العمدة ، وكلام القاضى عياض هو الصحيح ، وقوله « ما فى الصحيح » يريد ما ذكرناه من الرواية ، فكيف راح لابن الملقن وضوء بلال مع قوله « فمن نائل وناضح » وهل يتبرك الصحابة بوضوء بلال ؟ إذاً لتبرك كل صحابى بوضوء الآخر

(١) قوله « الرواية الأخرى فى الصحيح » أقول : هى فى صحيح مسلم بلفظه الذى ساقه الشارح

(٢) قوله « التماس البركة فيما يلابسه الصالحون » أقول : بناء على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قررهم على ذلك ، وهو معلوم من هذا ومن غيره ، وكونه تعدى إلى ما لا يلابسه غيره من أهل الصلاح محل توقف ، لأن هذه التعدية بالقياس ، ولا يعلم أن أحداً من الصالحين فى رتبته صلى الله عليه وآله وسلم حتى يلحق به كما هو مقتضى القياس

الثالث : قوله « فجعلت أتتبع فاه ههنا وههنا ، يريد يميناً وشمالا » [1] فيه دليل على استدارة المؤذن للإسماع [2] عنــــد الدعاء إلى الصلاة . وهو وقت التلفظ بالحيعلتين [3] . وقوله « يقول حيّ على الصلاة ، حيّ على الفـلاح » يبين وقت الاستدارة . وأنه وقت الحيعلتين

واختلفوا في موضعين . أحدهما : أنه هل تكون قدماه قارّتين مستقبلتي القبلة [4] ، ولا يلتفت إلا بوجهه دون بدنه ، أو يستدير كله ؟ الثاني : هل يستدير مرتين . إحداهما :

---

(١) قوله « يريد يميناً وشمالا » أقول : هذا في لفظ الحديث تفسير لاسم المكان ، فهو مدرج من كلام الراوي

(٢) قوله « للإسماع » أقول : فيخرج ما إذا كان منفرداً لا يسمع إلا نفسه ، إلا أنه قد أخرج البخاري من حديث أبي سعيد وفيه « فاذا كنت في غنمك أو في باديتك فأذنت للصلاة فارفع صوتك بالنداء ، فانه لا يسمع مد [1] صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة » تقدم . ثم ظاهر في حال الحيعلتين ، وأما في سائر ألفاظ الأذان فلا كما يفعله أهل المنارات إلا أنه قد أجاز الشافعي ذلك للإسماع

(٣) قوله « الحيعلتين » أقول : هذا لفظ مأخوذ من « حي على » فيشمل الحيعلتين حقيقة لا تغليباً ، فمن قال بحي على قياسه الحيعلة فقد أخطأ ، وقد نبه القاضي على خطإه في الاكمال وقال فيه : قال المطوري في كتاب اليواقيت وغيره إن الأفعال التي أخذت من أسمائها سبعة ، وهي بسمل وسبحل وحيعل وحمدل وهلل وجعفد إذا قال جعلت فداك ، زادا الثعلبي الطيوله إذا قال أطال الله بقاءك ، والطمعرة إذا قال أطال الله عمرك وهي سماعيّة

(٤) قوله « مستقبلتي القبلة » أقول : لا أعرف دليلا من السنة على أن استقبال المؤذن القبلة من آداب الأذان إلا الأمر العام في أن « سيد المجالس ما استقبل به القبلة »

---

(١) مد بفتح الميم وتشديد الدال ، وفي رواية « مدى » بالفتح والتخفيف

عند قوله « حى على الصلاة حى على الصلاة ، والأخرى عند قوله « حى على الفلاح حى على الفلاح » أو يلتفت يميناً ويقول « حى على الصلاة » مرة ، ثم يلتفت شمالا فيقول « حى الصلاة » أخرى . ثم يلتفت يميناً ويقول « حى الفلاح » مرة ، ثم يلتفت شمالا فيقول « حى على الفلاح » أخرى . وهذان الوجهان منقولان عن أصحاب الشافعى (١) . وقد رجّح هذا الثانى بأنه يكون لكل جهة نصيب من كل كلمة ، وقيل إنه اختيار القفال . والأقرب عندى إلى لفظ الحديث هو الأول (٢)

الرابع : قوله « ثم ركزت له عنزة » ، أى أثبتت فى الأرض . يقال : ركزت الشىء أركزه ـ بضم الكاف فى المستقبل ـ ركزاً : إذا أثبته . و « العنزة » قيل عصا فى طرفها زُجّ (٣) . وقيل : الحربة الصغيرة (٤)

الخامس : فيه دليل على استحباب وضع السترة للمصلى ، حيث يخشى المرور كالصحراء . ودليل على الاكتفاء فى السترة بمثل غلظ العنزة . ودليل على أن المرور من وراء السترة غير ضار (٥)

---

(١) قوله « وهذان الوجهان منقولان عن أصحاب الشافعى » أقول : وزاد النووى فى شرح مسلم ثالثا وهو أن يقول نحو يمينه : حى على الصلاة ، ثم يعود إلى الالتفات فيقول : حى على الصلاة . ثم يلتفت عن يساره فيقول حى على الفلاح ، ثم يعود إلى القبلة ، ثم يلتفت عن يمينه فيقول حى على الفلاح

(٢) قوله « الأقرب عندى » أقول : كأنه لذكر التكرار مرتين ولو قبل الثانى لذكره أربعاً

(٣) قوله « فى طرفها زج » أقول : بضم الزاى والجيم ، هى الحديدة فى أسفل الرمح كما فى القاموس ، وكأنه ذكر الرمح للأغلبية ، وإلا فقد يكون فى العصا

(٤) قوله « وقيل الحربة » أقول : هو دليل على مغايرة الحربة للعنزة . وقد بوب البخارى « باب الصلاة إلى العنزة » و « باب الصلاة إلى الحربة » واعترض بأنهما شىء واحد ، ودفع بأن الحربة إنما يقال لها عنزة إذا كانت قصيرة

(٥) قوله « ودليل على أن المرور من وراء السترة غير ضار » أقول : أما من

السادس : قوله « ثم لم يزل يصلي ركعتين حتى رجع إلى المدينة » هو إخبار عن قصره ﷺ الصلاة ، ومواظبته على ذلك . وهو دليل على رجحان القصر على الاتمام . وليس دليلا على وجوبه إلا على مذهب من يرى أن أفعاله ﷺ تدل على الوجوب . وليس بمختار فى علم الأصول

السابع : لم يبين فى هذه الرواية موضع اجتماعه بالنبى ﷺ . وقد بين ذلك فى رواية أخرى [١] قال فيها « أتيت النبى ﷺ بمكة ، وهو بالأبطح فى قبة له حمراء من أدَم » وهذه الرواية المبينة مفيدة لفائدة زائدة . فانه فى الرواية الأولى المبهمة يجوز أن يكون اجتماعه بالنبى ﷺ فى طريقه إلى مكة [٢] قبل وصوله إليها . وعلى هذا يشكل قوله « فلم يزل يصلى ركعتين حتى رجع إلى المدينة » على مذهب بعض الفقهاء [٣] من حيث إن السفر تكون له نهاية يوصل إليها قبل الرجوع ، وذلك مانع من القصر عند بعضهم . أما إذا تبين أنه كان الاجتماع بالأبطح ، فيجوز أن تكون صلاة الظهر التى أدركها عند ابتداء الرجوع [٤] . ويكون قوله « حتى رجع إلى المدينة » انتهاء الرجوع

هذا الحديث فى أخذه خفاء إذ لم يذكر ذلك ، إلا أن يقال : إن وصف العنزة يفهم ذلك ، وأنه إشارة إلى أن ما بينها وبين المصلى حريم للمصلى لا يمر به أحد ، ومن خلفها يمر من شاء . وقد صرح فى حديث أبى جحيفة هذا فى البخارى فى قوله « تمر بين يديه المرأة والحمار » وفى لفظ فيه فى روايته « والمرأة والحمار يمرون من ورائهما » هكذا بلفظ الجمع للعاقلين . وتكلم فيه شراحه فى توجيهه

(١) قوله « فى رواية أخرى » أقول : هى الرواية التى أشرنا اليها سابقاً

(٢) قوله « فى طريقه إلى مكة » أقول : أما خصوصية مكة فلا يدل عليه بل اجتماعه به فى سفر فى الجملة

(٣) قوله « بعض الفقهاء » أقول : كأنه يشير إلى فعل عثمان وإتمامه بمكة وكان تبع عثمان على هذه المقالة

(٤) قوله « عند ابتداء الرجوع » أقول : فلا يرد على القائل بأن من انتهى إلى

٦٣ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهما عن رسولِ الله ﷺ أنه قال « إنَّ بلالاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ (١) ، فَكلُوا واشربوا (٢) حتى تسمعوا أذانَ ابنِ أُمِّ مَكْتُومٍ » (٣)

موضع قصده أنه يتم ، لأن هذه الصلاة التى قصرها صلى الله عليه وآله وسلم كانت عند ابتداء رجوعه من محل قصده ، وكأن هذا القائل يقول : إنه إذا تهيأ للعود قصر وإن لم يخرج عن محل قصده فان هذه الصلاة فى الأبطح ولم يكن قد تعدى جهة قصده ، وهذا الوجه الذى أشار اليه الشارح بعيد جداً

(١) (الحديث الثالث) قال « إن بلالا يؤذن بليل » أقول : فى فتح البارى ان فى هـــذه العبارة إشعاراً بأن ذلك كان من عادته المستمرة . قلت : كأنه فهمه من الإخبار عن أذانه بالمضارع ، وهو يفيد التجديد والاستمرار نحو حاتم يكرم الضيف

(٢) قال « فكلوا واشربوا » أقول : الأمر أمر بالإباحة ، وإعلام بامتداد وقت السحور إلى هذا الوقت ، وفيه إشعار بأن ذلك كان من عادته المستمرة . قلت : كأنه إذا كان علامة عندهم على دخول الوقت فبين لهم أن أذان بلال على خلاف ذلك

(٣) قوله « حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم » . أقول : وثبت فى صحيح البخارى أنه كان لا يؤذن حتى يقال له : أصبحت أصبحت . واستشكل لأنه جعل أذانه أى سماع أذانه غاية للأكل ، وحيث لا يؤذن إلا بعد دخول الصباح لزم جواز الأكل بعد طلوع الفجر ، والإجماع على خلافه إلا من شذ . وأجاب ابن حبيب وابن عبد البر وجماعة من الشراح بأن المراد قاربت الصباح ، ورد بأنه ثبت فى رواية : ولم يكن يؤذن حتى يقول له الناس حين ينظرون إلى بزوغ الفجر « أذّن » . وفى لفظ البخارى فى كتاب الصيام « فانه لا يؤذن حتى يطلع الفجر » . وهذه الجملة من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، ويدل له أيضاً قوله « إن بلالا يؤذن بليل » فانه يدل أن ابن أم مكتوم بخلافه . قال الحافظ ابن حجر : وهذا الموضوع فى غاية من الإشكال . قال : وأقرب ما يقال إنه جعل غاية لتحريم الأكل ، وكأنه كان له من يراعى الوقت حيث يكون أذانه مقارناً لابتداء طلوع الفجر ، وهو المراد بالبزوغ ، وعند أخذه =

= فى الأذان يعترض الفجر فى الأفق . ثم ظهر لى أنه لا يلزم من قولهم أصبحت أى قاربت الصباح وقوع أذانه قبل الفجر ، وهذا وإن كان مستبعداً فى العادة فليس بمستبعد من مؤذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم المؤيد بالملائكة ، فلا يشاركه فيه من لم يكن بتلك الصفة . انتهى . قلت : ولا يخفى أن « أصبحت » حقيقته دخلت فى الصباح لا قاربت ، وقد جعله بمعنى قاربت ، ورتب عليه ما استبعده ، وهو استبعاد فى محله لما أن الأصل التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم فى جميع الأحكام . وقد جعل هذا الحكم من خصائص ابن أم مكتوم لكونه مؤيداً بالملائكة ومؤذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا لا يوجد فى غيره ، ويؤيده بعد تخصيص ابن أم مكتوم رضى الله عنه بهذا مع مشاركة بلال رضى الله عنه له فى كونه مؤذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وله مزيد معرفة الوقت بنفسه . ثم إنه قد تقدم لك فى أبحاث الحديث الخامس من باب الأوقات ما يزيده بعداً أيضاً وهو أن ما بين الوقتين لا يمكن إدراكه ومقاربته بفعل مستقبل ، كيف وقد مرت لك تلك الرواية أنه لم يكن يؤذن حتى يقول الناس حين ينظرون إلى بزوغ الفجر ، والرؤية للموجود وما (١) هو بزوغه ضرورة فتكون رؤيتهم له ثم قولهم بعد دخول الوقت وهكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يطلع الفجر فان « حتى » لدخول الغاية فى المغيا ، وحينئذ فالظاهر أن ما به يتبين الوقت ويتمكن من الفعل فيه معفو عنه لما أنه لا تكليف بما لا يتمكن منه المكلف لكون شرطه البيان والإمكان بحكم العقل أو بحسب الواقع

وابن أم مكتوم ، الأصح أن اسمه عمرو بن قيس كما أشار الشارح آخراً ، وفى اسمه واسم أبيه خلاف كثير ، وهو قرشي عامرى ، أسلم قديماً ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكرمه ويستخلفه على المدينة ، وشهد القادسية فى خلافة عمر واستشهد بها ، وقيل رجع إلى المدينة ومات بها ، وهو الأعمى الذى ذكره الله فى سورة « عبس » واسم أمه عاتكة بنت عبد الله المخزومية ، وزعم بعضهم أنه ولد أعمى فكنيت أمه أم مكتوم لاكتتام بصره ، والمعروف أنه عمى بعد بدر بسنتين

---

(١) كذا ولعل « ما » زائدة

فى الحديث دليل على جواز اتخاذ مؤذنين (١) فى المسجد الواحد ، وقد استحبه أصحاب الشافعى . وأما الاقتصار على مؤذن واحد فغير مكروه . وفرق بين أن يكون الفعل مستحباً (٢) وبين أن يكون تركه مكروهاً ، كما تقدم . أما الزيادة على مؤذنين فليس فى الحديث تعرض له . ونقل عن بعض أصحاب الشافعى أنه تكره الزيادة على أربعة وهو ضعيف (٣)

وفيه دليل على أنه إذا تعدد المؤذن فالمستحب أن يترتبوا واحداً بعد واحد (٤)

---

(١) قوله « على اتخاذ مؤذنين » . أقول : ولم يبين حكم الاتخاذ من أى الأحكام ، وذكر أنه الاستحباب عند أصحاب الشافعى ، وكان دليل الاستحباب تقريره صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يقرر فى باب الديانات إلا ما له حكم أقله الاستحباب

(٢) قوله « وفرق بين أن يكون الشىء مستحباً » . أقول : تقدم ذلك وبيان وجهه فى شرح الحديث الرابع من كتاب الطهارة ، وحاصله ما ورد فيه النهى وجاءت قرينة تخرجه عن التحريم ، فأقل أحواله الكراهة ، وإذا لم يرد فالظاهر عدم الكراهة فى مخالفة المستحب ، إلا أنه لا يخفى عليك أن محل الخلاف هو فيما كان الحكمان فيه متناقضان كاستحباب لبس البياض فى أنه هل يلزم منه كراهة لبس السواد ونحو ذلك ، أما فى مثل هذا وهو فيما إذا كان بين ذى فضيلة وأفضل فليس منه

(٣) قوله « وهو ضعيف » . أقول : فلا يقاس عليه من حديث (١) أنه إذا كان أذان الواحد أفضل من أذان الاثنين للزيادة فيقاس عليه فى الأكثر فيكون أقل أحوال الزيادة الابتداع ، إلا أنه يتوقف تخصيص الأربعة على دليل

(٤) قوله « فالمستحب أن يترتبوا واحداً بعد آخر » . أقول : وجه الاستحباب ما سلف . قال الحافظ ابن حجر : وأما أذان اثنين معاً فمنع منه قوم وقالوا أول من أحدثه بنو أمية ، وقال الشافعى : يكره إلا إن حصل من ذلك تشويش . وفيه ماسلف من الفرق بين أن يكون الحكم مستحباً وبين أن يكون خلافه مكروهاً . إلا أنه قد

---

(١) كذا ولعله « من حيث »

إذا اتسع الوقت لذلك ، كما فى آذان بلال وابن أم مكتوم رضى الله عنهما ، فإنهما وقعا مرتبين (١) ؛ لكن فى صلاة يتسع وقت أدائها ، كصلاة الفجر . وأما فى صلاة المغرب فلم ينقل فيها مؤذنان (٢) ، والفقهاء من أصحاب الشافعى قالوا : يتخيرون (٣) بين أن يؤذن كل واحد منهم فى زاوية من زوايا المسجد ، وبين أن يجتمعوا ويؤذنوا دفعة واحدة

يقال : إنه إذا كان الاستحباب أقل المراتب المطلوبة فى باب الديانات يلزم أن يكون خلافه مكروها لنفى المباح ، ويجاب بأنه لا مانع من أن يكون أحد الفعلين مثلا مستحباً والآخر أحب منه والوجه ظاهر ، على أن تقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم على فعل الأذان مرتباً لا يلزم منه نفى خلافه

(١) قوله « كما فى أذان بلال وابن أم مكتوم فانهما وقعا مرتبين » أقول : يقال أما أذان بلال وابن أم مكتوم فلم يكونا فى وقت بل فى وقتين أحدهما فى الليل والآخر فى الصباح ، فلا يتم قوله كما فى أذان بلال وابن أم مكتوم ، ولا قوله فى صلاة يتسع وقت أذانها لأن الأذانين لم يقعا فى وقت أذانها

(٢) قوله « أما فى المغرب فلم ينقل فيها مؤذنان » أقول : الكلام فى اتساع الوقت لا فى ما نقل ، ووقت المغرب على ما قرره سابقاً متسع إلى غروب الشفق ، وقياس ما نحن بصدده أن يقال : إنه يستحب أن يؤذن للمغرب قبل وقته قياساً على الفجر ، إلا أنه لم ينقل فيه ذلك فلا يعلل باتســـاع الوقت ـ وقد قرر أنه متسع ـ فالظاهر أن يجعل وجه تخصيص المغرب ما ورد من الترغيب فى التعجيل بها ، بخلاف غيرها من الصلوات فإنه كان يتراخى بين الأذان والإقامة بقدر ما يقضى ذو الحاجة حاجته ويتوضأ ، مع ثبوت الأذانين هنا كما مر فى بحث حديث التنوير

(٣) قوله « والفقهاء قالوا يتخيرون » أقول : إذا تعدد المؤذنون فلهم صورتان

وفى الحديث دليل على جواز الأذان للصبح [١] قبل دخول وقتها . ذهب اليه

إحداهما تأذين كل أحد فى زاوية من زوايا مسجد الأذان [١] وظاهره متفرقين أو يؤذنون جميعاً ودفعة واحدة . ولا يخفى أن هذه الصورة الأولى هى التى تقدم أنها مستحبة دون الثانية . وقد يقال إن الترتيب الذى وقع فى أذان مؤذنيه صلى الله عليه وآله وسلم لا بد منه لأنهما لو أذنا دفعة واحدة لكان أذاناً قبل الوقت فلا يجزئ ولا يعد أذاناً ، فان الأذان المشروع هو ما كان فى الوقت ، والأذان المجزئ هو أذان ابن أم مكتوم ، وأما أذان بلال فما كان إلا ليرجع القائم ولينبه النائم كما فى لفظ البخارى « لا يمنع أحدكم أذان بلال من سحوره ، فانه يؤذن بليل ليرجع قائمكم وينبه نائمكم » فبين أن أذانه ليس للوقت ولا للصلاة ، إنما هو إعلام بأن الوقت قد قرب فيرجع القائم ، ويستيقظ النائم ، فلا يتم قياس تعدد المؤذنين بعد دخول الوقت على مؤذنيه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل لو قيل إن تعدد المؤذنين بعد دخوله غير مستحب ـ لأنه لم يقع فى زمنه صلى الله عليه وآله وسلم إلا تأذين رجل واحد بعد دخول الوقت ـ لكان واضحاً

(١) قوله « على جواز الأذان فى الصبح » . أقول : فيه تأمل ، فان هذا الأذان ليس للصبح ، بل صرح النبى صلى الله عليه وآله وسلم بأنه علامة لقرب الصبح لا أنه له ، ولو كان للصبح لما احتيج إلى أذان ابن أم مكتوم . إلا أنه قال مالك والشافعى : إنه يكتفى به عن أذان آخر ويجزئ للوقت [٢] وقال الجمهور : إنه مشروع ولا يكتفى

---

(١) وإذا كان كذلك فكيف الإجابة لهما هل يقتصر على إجابة أحدهما أم يجيبهما سوية ؟ الظاهر أن الإجابة مقصورة على المؤذن الأول الذى هو الأصيل فى الأذان كمؤذنى الحرم المكى مثلا ، وكذا إذا تعدد الإمام فى التراويح فالفضل فى قوله ﷺ « من صلى مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة » للذى يصلى الفريضة ثم يصلى الخمس الأول كما فى الحرم المكى أيضاً

(٢) وهى الرواية المنصوصة عن الإمام أحمد رحمه الله ، وعنه لا يكتفى به ولا يجزئ عن أذان الفجر اختارها جمع من أصحابه

به . استدل من قال بالاكتفاء بحديث زياد الصدائى عند أبى داود فان فيه أنه أذن قبل الفجر بأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه استأذنه فى الإقامة فمنعه حتى يطلع الفجر فأمره فأقام ، لكن فى إسناده ضعف ، وقيل غير مشروع ، واستدل من قال إنه غير مشروع بما أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر أن بلالا أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يرجع فينادى : ألا إن العبد نام . وأجاب من يرى مشروعيته بأنه قال أبو داود عقب سياقه بأن هذا الحديث لم يروه عن أبى أيوب إلا حماد بن سلمة ، وهو غير صحيح . واستدل القائل أيضاً بأنه غير مشروع بما أخرجه أبو داود وأن عمر كان له مؤذن يقال له مسروح ـ بمهملات ـ أذن قبل الصبح فأمره عمر فذكر نحوه ، أى أمره أن يقول إن مسروحاً نام . قال أبو داود : إنه أصح من الحديث الأول المرفوع . ويجاب عنه بانه قول صحابى ليس بحجة . واستدل أيضاً بما أخرجه أبو داود عن بلال أنه قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا تؤذن حتى يتبين لك الفجر هكذا ـ ومد يديه عرضاً ـ ويجاب عنه بأنه قال أبو داود عقب إسناده : إن شداداً مولى عياض راويه عن بلال لم يدرك بلالا . قلت : حديث الصحيحين فى العمدة قد عارض هذه الأحاديث ، ويجمع بينها ـ على فرض تساويها فى الصحة ـ بأن يقال : لا دليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بلالا بإعادة الأذان . نعم تتم المعارضة بين قوله لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر ، وقوله إن بلالا يؤذن بليل . ويجاب بأنه يحتمل أنه أذن مرة واحدة بليل ثم نهاه بقوله : لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر ، ويدفع بأنه ظاهر أن بلالا يؤذن بليل ، الحديث دال على أنه عادة له متكررة ، فالأحسن الرجوع إلى الترجيح ، وهو أن رواية الصحيحين أرجح منها . وفى هذا الحديث انقطاع ، إلا أن غاية حديث الصحيحين الدلالة على مشروعية الأذان قبل الفجر للعلة المنصوصة ، ولا يكتفى به عن أذان للوقت وإلا لما احتيج إلى أذان ابن أم مكتوم ، وحينئذ فتجتمع الأحاديث وتحمل رواية النفى على نفى الأذان للوقت والإثبات للإعلام بقرب دخول الوقت ، ويعلم أن قول الشارح إن القول عن

والمنقول عن أبى حنيفة خلافه (١) ، قياساً على سائر الصلوات

والذين قالوا بجواز الأذان للصبح قبل دخول وقتها اختلفوا فى وقته ، وذكر بعض أصحاب الشافعى (٢) أنه يكون فى وقت السحر بين الفجر الصادق والكاذب ، قال : ويكره التقديم على ذلك الوقت (٣) . وقد يؤخذ من الحديث ما يُقَرِّب هذا ، وهو أن قوله ﷺ « إن بلالا يؤذن بليل » إخبار يتعلق به فائدة للسامعين قطعاً . وذلك بأن يكون وقت الأذان مشتبهاً (٤) ، محتملا لأن يكون وقت طلوع الفجر . فبين أن ذلك لا يمنع الأكل والشرب إلا عند طلوع الفجر الصادق ، وذلك يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر

أبى حنيفة خلافه قياسا على سائر الصلوات غير مناسب ، بل هو للأدلة التى سمعت ، كيف والمعروف لأبى حنيفة تقديم النص وحجيته ـ حتى موقوف الصحابى ـ على القياس

(١) قوله « خلافه » أقول : فقال لا يشرع النداء قبل الفجر ، وزعم بعض الحنفية أن النداء قبل الفجر الذى كان يفعله بلال لم يكن بألفاظ الأذان ، بل كان تذكيراً كما يقع للناس اليوم ، ورد بأن الذى يصنعه الناس محدث قطعاً (١) ، فإن الأحاديث كلها وردت بالتعبير عن نداء بلال بلفظ الأذان ، والظاهر أنه حقيقة شرعية فى الألفاظ المخصوصة وهى مقدمة على اللغوية

(٢) قوله « بعض أصحاب الشافعى » أقول : قال الحافظ ابن حجر إنه الأوجه فى المذهب ، واختاره السبكى فى شرح المنهاج ، وحكى تصحيحه عن القاضى حسين والمتولى ، قال : وقطع به البغوى ، وكلام ابن دقيق العيد يشعر به

(٣) قوله « ويكره التقديم على ذلك » أقول : أى على [ما ذكره] بعض أصحاب الشافعى ، لكن صحح النووى فى أكثر كتبه أن مبدأه من نصف الليل الثانى

(٤) قوله « وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبهاً » أقول : أى وقت أذان بلال

---

(١) لعله يريد ما يفعله بعض الناس من تكرير التهليل والتكبير فى آخر الليل بصوت عال دون أن يقصدوا به أذاناً

وفى الحديث دليل على جواز أن يكون المؤذن أعمى ، فان ابن أم مكتوم كان أعمى . وفيه دليل على جواز تقليد الأعمى للبصير فى الوقت ، أو جواز اجتهاده فيه ، فان ابن أم مكتوم لا بد له من طريق يرجع إليه فى طلوع الفجر [١] ، وذلك إما سماع من بصير ، أو اجتهاد . وقد جاء فى الحديث « وكان لا يؤذن حتى يقال له : أصبحت أصبحت » وهذا يدل على رجوعه إلى البصير ، ولو لم يرد ذلك لم يكن فى هذا اللفظ دليل على جواز رجوعه إلى الاجتهاد بعينه ، لأن الدال على أحد الأمرين مبهماً لا يدل على واحد منهما معيناً [٢]

مشتبهاً محتملا أنه قد طلع الفجر . ولا يكون الاشتباه والاحتمال إلا إذا كان وقت الفجر قريبا ، فبيانه صلى الله عليه وآله وسلم أنه يأكل ويشرب عند أذانه دليل أن أذانه قريب من وقت الأذان الحقيقى وإلا لم يكن للإخبار فائدة ، إذ الأذان قبل تقارب الوقت معلوم للسامعين أن الوقت باق وأن مجرد الأذان لا يحرم الأكل والشرب

(١) قوله « فان ابن أم مكتوم لا بد له من دليل يرجع اليه فى طلوع الفجر » أقول : وطريقه فى الأمر المحسوس مع كف بصره تقليده سليم البصر ، أو اجتهاده بالنظر فى أمارات ذلك ، إلا أنه قد عين أحد الأمرين رواية الصحيح أنه كان يرجع إلى كلام من يخبره بذلك

(٢) قوله « لأن الدال على أحد الأمرين مبهماً لا يدل على واحد منهما معيناً » أقول : يقال إذا انحصرت الدلالة فى الأمرين وفرض أنه لم يأت تعيين لأحدهما تعين أحدهما على التخيير ، والمخير بين أمرين يخرج عن عهـــدة الطلب بالاتيان بأحدهما ضرورة أنه مفاد التخيير ، فان جعله صلى الله عليه وآله وسلم الأذان اليه يقتضى تخييره بالرجوع إلى أى الأمرين لانحصار معرفة الوقت فيهما ولم يوجب عليه أن يسأل البصراء ، والقائلون له أصبحت لا دليل أنه يجب عليهم الانتظار والمراقبة لأجله والقول له ، ولو فرض وجوبه عليهم وعليه قبوله فالشارح فرض المسألة بأنه لو لم يرد القول لما دل على تعين جواز رجوعه إلى الاجتهاد ، فاذا فقد القول تعين رجوعه إلى

واسم ابن أم مكتوم فيما قيل : عمرو بن قيس ، والله أعلم

* * *

٦٤ — الحديث الرابع : عن أبي سعيد الخُدرىّ رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « إذا سَمِعتمُ المُؤَذِّنَ (١) فَقُولُوا مِثْـــــــــــــلَ

الاجتهاد بنفسه وإلا كان مخبراً بالوقت جزافاً وليس كذلك ، فقد جعل الشارع اخباره هو المعتمد ، وقول الشارح « لم يكن فى هذا اللفظ » الإشارة إلى حديث الباب وهو قوله « حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم » وهو الصحيح ، فانه يعلم بأن أذانه مترتب على أحد الأمرين لامعيناً ، فقول الشارح « لأن الدال على أحد الأمرين مبهماً » الخ . فى غير محله ، لما قررناه من أنه يستفاد من دلالة الاقتضاء أن يكون المأمور به مخبراً من غير إبهام وإجمال ، لأن الإجمال فيما يتردد بين أمرين متنافيين لا يمكن العمل بأحدهما فيوقف فيهما على البيان لا مثل هذا ، قلت : وفيه دليل على أنه يجوز تقليد المجتهد مع إمكان الاجتهاد ، فان السامعين لابن أم مكتوم فيهم بصراء (١) يقلدونه فى الوقت رجوعاً إلى اجتهاده مع إمكان نظرهم إلى طلوع الفجر وهى ضرورية عادية ، فانه لابد من مقلد للمؤذن ولم يأمرهم صلى الله عليه وآله وسلم بأن ينظروا الفجر ، وهو مثل تقليد البصير للبصير فى الوقت أيضاً لا فرق بين التقليدين ، إلا أن الأعمى أدرك الوقت بالقرائن أو بالاخبار بدخوله فأذن باجتهاده للقرائن أو لقبوله خبر العدل (٢)

(١) (الحديث الرابع) قوله « إذا سمعتم المؤذن » أقول : أى نداء المؤذن ، يدل له ما فى الصحيحين « إذا سمعتم النداء » وقيده البرماوى بما إذا سمعتم قول أو صوت المؤذن فيعم الأذان والإقامة ، غير أنه يقول عند قوله « قد قامت الصلاة » : أقامها الله وأدامها . قلت : وفيه بعد ، وظاهره اختصاص ذلك بالسامع ، أما من لم

---

(١) بصراء على وزن عقلاء : المبصرون

(٢) ويؤيده قول الصحابى : وكان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت أصبحت

ما يقولُ (١) »

يسمع لبعد أو صمم ورأى المؤذن فوق المنارة مثلا وعلم أنه يؤذن فلا تشرع له المتابعة ، قال النووى : فيه بحث ، لأنه قد يقال إن قوله « إذا سمعتم » خرج مخرج الغالب ، والظاهر أن الإجابة أيضاً لا تختص بالمؤذن الأول بل يجيب من أذن ، وفيه خلاف . قال ابن عبد السلام : يجيب كل من أذن لتعدد السبب ، وإجابة الأول أفضل إلا فى الصبح والجمعة فهما سواء لأنهما مشروعان . قلت : الأذان الأول يوم الجمعة أحدثه عثمان اتفاقاً بألفاظ الأذان ، وقد غيره المتأخرون إلى التسبيح المعروف وليس لصلاة فليس مشروعاً فلا يندب إجابته ، إذ الندب تشريع لا يثبت إلا بدليل شرعى ، وأما الأذان الأول فى الصبح ففيه احتمال ، إذ هو مشروع بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم فيشمله « إذا سمعتم المؤذن » . وقد يقال : انه لا يصدق إلا على الأذان للصلاة ، وليس الأذان الأول للصبح كذلك . وقال الرافعى : خطر لى أنه إذا سمع الأذان الثانى بعد صلاة جماعة أنه لا يجب ، لأنه غير مدعو فلا إجابة (١) واستحسن ، وظاهره أيضاً أن المؤذن إذا فرغ من أذانه وسمع غيره يؤذن أنه ليس له الإجابة . قلت : فى قول الرافعى تأمل ، فانه يلزم أن لا تشرع الإجابة للمعذورين لأنهم غير مدعوين ، والحديث ظاهر أن كل سامع يقول كما يقول ، على أن متابعة المؤذن ليست إجابة إنما هى متابعة له على أذكار يقولها ، ولذا يحوقل عند الحيعلة كما يأتى ، لانها ليست إجابة إنما الإجابة من السامع باتيانه الصلاة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن اعتذر عند إتيان الجماعة « أتسمع النداء ؟ قال نعم ، قال : فأجب » أى بالإتيان للصلاة ثم صل فى جماعة للاجابة عليه ، وإنما الثانية للمؤذن فى الذكر فالظاهر بقاء ندبها فى حقه

(١) قال « مثل ما يقول » المؤذن أقول : قال ابن وضاح إن قول « المؤذن » مدرجة فى الحديث ، وإن الحديث انتهى عند قوله « يقول » وتعقب بأن الإدراج لا يثبت بمجرد الدعوى ، وقد اتفقت الروايات فى الصحيحين والموطأ على إثباته فلم

(١) معنى ذلك أنه إذا صلى الرجل جماعة ثم سمع مؤذناً فانه لا تشرع إجابته لأنه نداء لغيره

الـكلام عليه من وجوه

أحدها : إجابة المؤذن مطلوبة بالاتفاق (١) ، وهذا الحديث دليل على ذلك . ثم اختلف العلماء فى كيفية الإجابة ، وظاهر هذا الحديث : أن الإجابة تكون بحكاية لفظ المؤذن فى جميع ألفاظ الأذان (٢) ، وذهب الشافعى إلى أن سامع المؤذن يبدل الحيعلة بالحوْلقة ـ ويقال الحوقلة ـ لحديث ورد فيها (٣) ، وقدمه على الأول لخصوصه وعموم الأول (٤) . وذكر فيه من المعنى أن الأذكار الخارجة عن الحيعلة يحصل ثوابها

يصب صاحب العمدة بحذفه ، وكأنه اغتر بكلام ان كان سابقاً عليه وعرف كلامه

(١) قوله « إجابة المؤذن مطلوبة بالاتفاق » . أقول : من إضافة المصدر إلى مفعوله ، أى إجابة السامع إذ هى مطلوبة للشارع ، والمراد متابعته فى ألفاظ الأذان ، وتسميتها إجابة تسامح كما عرف . وقوله « مطلوبة » عبادة ، ويحتمل ما قيل من الوجوب أو الندب ، ولذا قال « بالاتفاق » . وقوله « وفى الحديث دليل على ذلك » أى على طلبه المطلق ، إلا أنه قد يقال : بل فيه دليل على مطلوب خاص وهو الوجوب ، فان اللام ظاهرة فيه

(٢) قوله « فى جميع ألفاظ الأذان » . أقول : لأن كلمة « ما » موصولة وهى من ألفاظ العموم ، وعمومها يقتضى أنه يرجع كما يرجع المؤذن ، وفيه خلاف

(٣) قوله « لحديث ورد فيها » أقول : أخرج البخارى من حديث معاوية وأورده ابن أبى شيبة عن عثمان وقال به بعض الحنفية أنه يحولق عند الحيعلة الأولى ، ويقول « ما شاء الله » بعد الحيعلة الثانية ، ودليلهم ما نقل عن عبد الرزاق وابن جريج أن الناس كانوا يقولون إذا قال « حى على الصلاة » : لا حول ولا قوة إلا بالله ، وإذا قال « حى على الفلاح » قالوا : ما شاء الله ، وروى عن سعيد بن جبير يقول عند الحيعلة : سمعنا وأطعنا

(٤) قوله « لخصوصه وعموم الأول » أقول : وهو جرى على تقديم الخاص مطلقاً ، وهو المحكى عن الشافعى فى الأصول . وقال ابن المنذر : يحتمل أن يكون

بذكرها ، فيشترك السامع والمؤذن فى ثوابها إذا حكاها السامع ، وأما الحيعلة فمقصودها الدعاء ، وذلك يحصل من المؤذن وحده ، ولا يحصل مقصوده من السامع ، فعُوض عن الثواب الذى يفوته بالحيعلة الثوابَ الذى يحصل له بالحوقلة [١] ، ومن العلماء من قال : يحكيه إلى آخر التشهدين فقط [٢]

الثانى : المختار أن تكون حكاية قول المؤذن فى كل لفظة من ألفاظ الأذان عقيب قوله . وعلى هذا فقوله « إذا سمعتم المؤذن » محمول على سماع كل كلمة منه [٣] .

ذلك من الاختلاف المباح فيقول تارة كذا يريد يحولق تارة وتارة يحيعل . وحكى فى الفتح أن بعض الأصوليين يقول : إذا أمكن الجمع بين الخاص والعام وجب إعمالها ، فلم لا يقال : يستحب للسامع الجمع بين الحيعلة والحوقلة ؟ قال : وهو وجه عند الحنابلة

(١) قوله « فعوض عن الثواب الذى يفوته بالحيعلة الثواب الذى يحصل له بالحوقلة » . أقول : قال الحافظ ولقائل أن يقول : يحصل للمجيب الثواب لامتثاله الأمر ، ويمكن أن يزداد استيقاظاً واسراعاً إلى القيام كالصلاة إذا تكرر على سمعه الدعاء اليها من المؤذن ومن نفسه ، قلت : أما بعد ثبوت الحديث الخاص فلا وجه له

(٢) قوله « ومن العلماء من قال يحكيه الى آخر التشهدين » . أقول : قال القاضى عياض فى الإكمال إنه قول لمالك ، قلت : كأنه خص عموم حديث الباب بالمعنى الذى أشار اليه الشارح ، إلا أنه بقى بعد الحيعلة أذكار لا يشملها ذلك المعنى الذى خص به

(٣) قوله « على سماع كل كلمة » . أقول : قال الكرمانى إنه قال فى حديث الباب مثل ما يقول ولم يقل مثل ما قال ليشعر بأنه يحدث بعد كل كلمة مثل كلمتها . قال الحافظ قلت والصريح فى ذلك ما أخرجه النسائى من حديث أم حبيبة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول كما يقول المؤذن حتى يسكت المؤذن . وقال أبو الفتح اليعمرى : الظاهر أنه يقول مثل ما يقول عقيب فراغ المؤذن ، لكن الأحاديث التى تضمنت إجابة كل كلمة عقيبها ما دل على المساوقة ، قلت : يشير الى حديث عمر بن الخطاب عند مسلم وغيره ولفظه عند مسلم « قال عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا قال المؤذن الله أكبر الله أكبر قال أحدكم الله أكبر الله أكبر ، ثم قال أشهد أن

والفاء تقتضى التعقيب . فإذا حمل على ما ذكرناه ، اقتضى تعقيب قول المؤذن بقول الحاكى . وفى اللفظ احتمال لغير ذلك (١)

الثالث : اختلفوا فى أنه إذا سمعه فى حال الصلاة هل يجيبه أم لا ؟ على ثلاثة أقوال للعلماء . أحدها : أنه يجيب ، لعموم هذا الحديث ، والثانى : لا يجيب لأن فى الصلاة شغلا ، كما ورد (٢) من حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، متفق عليه . والثالث : الفرق بين الفريضة والنافلة ، فيجيب فى النافلة دون الفريضة ، لأن أمر

لا إله إلا الله قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، ثم قال أشهد أن محمداً رسول الله قال أشهد أن محمداً رسول الله ، ثم قال حى على الصلاة قال لا حول ولا قوة إلا بالله » . ثم سرد هكذا إلى آخره ، فهو نص فى الباب ، يعنى على المختار الذى ذكره الشارح واستدل به

(١) قوله « وفى اللفظ احتمال لغير ذلك » أقول : أى لفظ الحديث الأول ، وقد بيناه ، وذلك أن قوله « إذا سمعتم المؤذن » يحتمل أن يراد سمعتم جميع ألفاظه كما قال أبو الفتح اليعمرى ، ويحتمل بعض ألفاظه ، والاحتمالان مستويان . وقول أبى الفتح : إن ظاهر الحديث سماع كل ما يقول خلاف الظاهر . بقى لو سمع بعض ألفاظه ولم يسمع بقيتها كما يتفق لمن يؤذن فى المنارة هل يجيبه عن كل ألفاظه مقدراً أو يجيبه فيما سمعه لاغير ؟ يحتمل الأول ، والآخر أقرب . أما ما يفعله كثير من الناس من أنه إذا سمع أول النداء تابع المؤذن فيه ثم يسرد بقية ألفاظه إلى آخره قبل تمام المؤذن فهذا ليس حاكياً ولا ممتثلا

(٢) قوله « كما ورد » أقول : هو حديث أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث ابن مسعود فيه أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « كنا نسلم عليك وأنت فى الصلاة فترد علينا ، فقال : إن فى الصلاة لشغلا » ولا يخفى أنه لا يتم به الاستدلال ، لأنه ورد فى الخطاب والسلام ، وأما كلمات الأذان فليس الحاكى لها فى صلاته مخاطباً لغيره

النافلة أخف . وذكر بعض مصنفى أصحاب الشافعى أنه هل تكره إجابته فى الأذكار التى فى الأذان (١) إذا كان فى الصلاة ؟ وجهان ، مع الجزم بأنها لا تبطل . وهذا ينبغى أن يخص بما إذا كان فى غير قراءة الفاتحة (٢) . أما الحيعلة : فإما أن يجيب بلفظها أو بالحوقلة . فان أجاب بالحوقلة لم تبطل ، لأنه ذكر (٣) ، كما فى غيرها من الذكر الذى فى الأذان . وإن أجاب بلفظها بطلت (٤) إلا أن يكون ناسياً ، أو جاهلا بأنه يبطل الصلاة

وذكر أصحاب مالك فى هذه الصورة قولين ، أعنى إذا قال « حى على الصلاة » فى الصلاة هل تبطل ؟ والذين قالوا بالبطلان عللوه بأنه مخاطبة للآدميين فأبطل . بخلاف بقية ألفاظ الأذان التى هى ذكر ، والصلاة محل الذكر

ووجه من قال بعدم البطلان ظاهر هذا الحديث وعمومه ، ومن جهة المعنى : إنه لا يقصد بقوله « حى على الصلاة » دعاء الناس إلى الصلاة ، بل حكاية ألفاظ الأذان

الرابع : فى الحديث دليل على أن لفظة « المثل » لا تقتضى المساواة من كل وجه (٥) ، فانه قال « فقولوا مثل ما يقول المؤذن » ولا يراد بذلك المماثلة فى كل الأوصاف ، حتى رفع الصوت

---

(١) قوله « فى الأذكار التى فى الأذان » أقول : يريد ما عدا الحيعلة كما يأتى

(٢) قوله « بما إذا كان فى غير قراءة الفاتحة » أقول : بناء على وجوب موالاتها فان أجاب حال قراءتها استأنفها . قال ابن حجر : والمشهور فى المذهب ـ أى للشافعية ـ كراهة الإجابة فى الصلاة ، بل يؤخرها حتى يفرغ ، وكذا فى الجماع والخلاء

(٣) قوله « لأنه ذكر » أقول : لأن لفظ الحوقلة ذكر لا يفسد الصلاة ، بخلاف الحيعلة فانها ليست بذكر بل خطاب للسامعين أن يأتوا إلى الصلاة

(٤) قوله « بطلت » أقول : قال الحافظ فى فتح البارى إنه نص الشافعى فى الأم على عدم فساد الصلاة

(٥) قوله « لا تقتضى المساواة من كل وجه » أقول : تعقبه الحافظ فى فتح

الخامس : قيل فى مناسبة (١) جواب الحيعلة بالحوقلة : إنه لما دعاهم إلى الحضور أجابوا بقولهم « لا حول ولا قوة إلا بالله » أى بمعونته وتأييده . والحول والقوة غير مترادفتين ، فالقوة القدرة على الشىء ، والحول الاحتيال فى تحصيله والمحاولة له . والله أعلم بالصواب

* * *

باب استقبال القبلة (٢)

٦٥ — الحديث الأول : عن ابن عمرَ رضى الله عنهما « أنَّ رسولَ اللهِ

البارى فقال بعد نقله : وفيه بحث ، لأن المماثلة وقعت فى القول لا فى صفته ، والفرق بين المؤذن والمجيب فى ذلك أن المؤذن مقصوده الاعلام فاحتاج إلى رفع الصوت ، والسامع مقصوده ذكر الله فيكفى بالسر والجهر لا رفع الصوت . نعم لا يكفى إمراره على خاطره . انتهى . قلت : وقد تقدم للشارح المحقق أن لفظ المثل يقتضى المساواة من كل وجه ، إلا فى الوجه الذى يقتضى التغاير بين الحقيقتين بحيث يخرجهما عن الوجه ، فكلامه هنا لا يناسب ذلك

(١) قوله « الخامس قيل فى مناسبة » أقول : هذا ليس من مفادات حديث الباب ولا من الكلام عليه ، ولذا لم يقل وفيه دليل ونحو ذلك ، إلا أن جعله خامس مباحث الباب يوهم أنه من أبحاثه المستفادة منه ، وله وجه باعتبار أنه من لوازمه

(٢) (باب استقبال القبلة) أقول : أتى فى الباب ثلاثة أحاديث : الأول فيه عدم اعتراض استقبال القبلة فى النافلة على الراحلة ، والثانى فيه استدارة القوم فى الصلاة من استقبال بيت المقدس إلى الكعبة ، والثالث الصلاة على الدابة أيضاً . فالمراد باب وجوب استقبال القبلة فى الفرائض لدلالة قوله « غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » ، واستدارة المصلين عن القبلة المنسوخة إلى القبلة المأمور بها فدل أنه لا بد فى أداء الفريضة من استقبال القبلة ، ويؤخذ منه أن عدم صلاة المكتوبة على الراحلة لفوات الاستقبال ، لا لكونه راكباً أو لها ، ويأتى للشارح كلام

صلى الله عليه وسلم كانَ يُسَبِّحُ عَلَى ظَهْرِ راحِلَتِهِ (١) ، حَيْثُ كانَ وَجْهُهُ ، يُومىءُ برأسِهِ (٢) ، وكانَ ابنُ عُمَرَ يفعَلُهُ (٣) »

وفى رواية «كانَ يُوتِرُ عَلَى بَعِيرِهِ (٤)» .

---

(١) قوله « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح على راحلته » الخ أقول : ألفاظ هذا الحديث مجموعة من روايات ابن عمر فى البخارى ومسلم ، ومن رواية عامر بن ربيعة فى البخارى ، وليس فيهما رواية لفظها هذا الذى ساقه ، ومن أراد ذلك فليتتبع الصحيحين . قال « راحلته » أقول : هى الناقة الصالحة لأن ترتحل ، ومفهومها غير مراد لما يأتى فى الحديث الثالث

(٢) قال « يومىء برأسه » هو مضارع أومأ ، ومعناه يشير برأسه من الركوع والسجود من غير أن يضع جبهته على ظهر الراحلة

(٣) قال « وكان ابن عمر يفعله » . أقول : أراد بهذا التنبيه على أن الراوى كان يفعل بما روى ، فيكون أقوى من مجرد الرواية ، لا سيما إذا خالف فعله ما رواه

(٤) قال « وفى رواية كان يوتر على بعيره » أقول : العبارة توهم أن فاعل « كان » هو ابن عمر لأنه الأقرب ، وليس كذلك ، بل المراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، لما فى البخارى عن ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسبح على الراحلة قبل أى وجه توجه به ويوتر عليها ، غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة . انتهى . وإن كان قد ثبت فى بعض رواية البخارى أن ابن عمر كان يصلى على راحلته ويوتر عليها ، فضمير « يوتر » فى لفظ العمدة يحتمل أنه له صلى الله عليه وآله وسلم وأنه لابن عمر ، إلا أن جعله له صلى الله عليه وآله وسلم أولى ، وقد استشكل ما روى عن ابن عمر من فعله بما أخرجه أحمد بسند صحيح عنه أنه كان يصلى على الراحلة تطوعاً ، فاذا أراد أن يوتر نزل . وأجيب عنه بأنه يحمل على أنه كان يفعل هذا تارة وهذا تارة

ولمسلم « غَيْرَ أَنَّهُ لا يُصَلِّي عليها المكتوبةَ »[(١)]، وللبخارى « إلا الفرائضَ »[(٢)]،

الكلام عليه من وجوه . أحدها : « التسبيح » يطلق على صلاة النافلة [(٣)] . وهذا الحديث منه . فقوله « يسبح » أى يصلى النافلة . وربما أطلق على مطلق الصلاة . وقد فسر قوله سبحانه (ق ٣٩) : ﴿ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ﴾ بصلاة الصبح وصلاة العصر [(٤)] . والتسبيح : حقيقة فى قول القائل « سبحان الله » ،

---

(١) قال « ولمسلم : غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » . أقول : هو صريح أنه اختص مسلم بهذا اللفظ ، وهو كما سمعته قريباً من لفظ البخارى عن ابن عمر

(٢) قال « وللبخارى إلا الفرائض » أقول : تتبعت البخارى فى هذا الباب فليس فيه بهذا اللفظ ، بل فيه « غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » من حديث ابن عمر ، وفيه من رواية عامر بن ربيعة « ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع ذلك فى الصلاة المكتوبة » ، ولم أجد فيه لفظ « إلا الفرائض » ولا يصح انتظامه بما قبله ولا يتوجه فيه الاستثناء

فائدة : الحديث ظاهر فى أنه لم يستقبل القبلة حال تكبيرة إحرامه للنافلة ، إلا أن أحمد وأبا ثور استحبا أن يستقبل القبلة بالتكبير حال ابتداء الصلاة ، لما أخرجه أبو داود وأحمد والدارقطنى وصححه ابن السكن من حديث الجارود بن سبرة عن أنس أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أراد أن يتطوع فى السفر استقبل بناقته القبلة ثم صلى حيث وجهه ركابه

(٣) قوله « يطلق على صلاة النافلة » . أقول خصت النافلة باسم التسبيح لما أنه فى الفرائض نوافل فقيل لصلاة النافلة سبحة لكونها غير واجبة كالتسبيحات فى الأذكار ، قال ابن الأثير وقال الحافظ فى الفتح : اختصاص النافلة بذلك عرفى شرعى

(٤) قوله « بصلاة الصبح وصلاة العصر » أقول : لف ونشر مرتب ، وأشار الشارح إلى ما أخرجه الطبرانى فى الأوسط وابن عساكر عن جرير بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى قوله تعالى ﴿ فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ﴾ :

فاذا أطلق على الصلاة فاما من باب إطلاق اسم البعض على الكل [1] ، كما قالوا فى الصلاة : إن أصلها الدعاء ، ثم سميت العبادة كلها بذلك لاشتمالها على الدعاء ، وإما لأن المصلى منزه لله عز وجل بإخلاص العبادة له وحده ، و « التسبيح » التنزيه . فيكون ذلك من مجاز الملازمة [2] . لأن التنزيه يلزم من الصلاة المخلصة لله وحده

الثانى : الحديث دليل على جواز النافلة على الراحلة ، وجواز صلاتها حيث توجهت بالراكب راحلته[3] . وكأن السبب فيه [4] تيسير تحصيل النوافل على المسافر وتكثيرها . فان ما ضيق طريقه قلّ ، وما اتسع طريقه سهل . فاقتضت رحمة الله تعالى بالعباد أن قلل الفرائض عليهم تسهيلا للكلفة . وفتح لهم طريقة تكثير النوافل تعظيما للأجور

صلاة الصبح ، ﴿ وقبل الغروب ﴾ : صلاة العصر . وهذا من إطلاق التسبيح على غير النافلة

(١) قوله « من باب إطلاق اسم البعض على الكل » أقول : إشارة إلى أنه مجاز مرسل من باب إطلاق العين على الربيئة ، إلا أنه قد شرط فى إطلاق الجزء على الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل ، فلا يجوز إطلاق اليد أو الإصبع على الربيئة وإن كان من أجزائها ، وهنا لا شك أن للتسبيح مزيد اختصاص بالصلاة ، فان تنزيه الله تعالى هو أعظم المراد من الصلاة

(٢) قوله « من مجاز الملازمة » . أقول : أى من إطلاق أحد اللازمين على الآخر

(٣) قوله « حيث توجهت به » . أقول : فيكون هذا الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مخصصاً لقوله تعالى ﴿ وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ﴾ ، وهذا من تخصيص الأقوال بالأفعال والكتاب بالسنة

(٤) قوله « كأن السبب فيه » أقول : أى الحكمة فى جواز ذلك تيسير تكثير النوافل بجوازها على أحوال لا تشق ولا تثقل ليتوفر تحصيل الأجور ، وقلل تعالى الفرائض ليخف التكليف على العباد

الثالث : قوله « حيث كان وجهه » يستنبط منه ما قاله بعض الفقهاء : إن جهة الطريق تكون بدلا عن القبلة (١) ، حتى لا ينحرف عنها لغير حاجة المسير

الرابع : الحديث يدل على الإيماء . ومطلقه يقتضى الإيماء بالركوع والسجود . والفقهاء قالوا : يكون الإيماء للسجود أخفض من الإيماء للركوع ، ليكون البدل على وَفق الأصل . وليس فى هذا الحديث ما يدل عليه ولا على ما ينفيه (٢) . وفى اللفظ ما يدل على أنه لم يأت بحقيقة السجود ، إن حمل قوله « يومئ » على الإيماء فى الركوع والسجود معاً

الخامس : استدل بإيتاره ﷺ على البعير على أن الوتر ليس بواجب عليه (٣) ،

---

(١) قوله « تكون بدلا عن القبلة » . أقول : هو مأخذ نفيس ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إلا إن كان سائرا فى غير جهة القبلة فانحرف إلى جهة القبلة فان ذلك لا يضر على الصحيح

(٢) قوله « وليس فى هذا ما يدل عليه ولا ما ينفيه » . أقول : هو كما قال ، إلا أنه قد دل لما قاله الفقهاء ما أخرجه أبو داود والترمذى من حديث جابر قال : بعثنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حاجة ، فجئت وهو يصلى على راحلته نحو المشرق والسجود أخفض من الركوع

(٣) قوله « ليس بواجب عليه » أقول : أى على النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأجاب النووى بأن الممتنع على الراحلة إنما هو الواجب على العموم من الظهر مثلا ، وأن من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم فعل هذا الواجب على الراحلة . وتعقب الحافظ ابن حجر بأنه لا دليل على ما ادعاه من الخصوصية ، بل لم يثبت دليل على وجوب الوتر عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، قال ابن عبد السلام وغيره : الوتر واجب عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى الحضر لا فى السفر ، قلت : ولا بد من دليل على التفصيل ، ولا يكفى أخذه من صلاته له على الراحلة فى السفر دليلا ، وكلام الشارح يحتمل أن المراد عدم الوجوب علينا وعليه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن

بناء على مقدمة أخرى [١] ، وهى : أن الفرض لا يقام على الراحلة ، وأن الفرض مرادف للوجب

السادس : قوله « غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » قد يتمسك به فى أن صلاة الفرض لا تؤدى على الراحلة . وليس ذلك بقوى فى الاستدلال . لأنه ليس فيه إلا ترك الفعل المخصوص . وليس الترك بدليل على الامتناع [٢] . وكذا الكلام فى قوله « إلا الفرائض » فانه إنما يدل على ترك هذا الفعل . وترك الفعل لا يدل على امتناعه كما ذكرنا

وقد يقال [٣] : إن دخول وقت الفريضة مما يكثر على المسافرين . فترك الصلاة لها على الراحلة دائماً - مع فعل النوافل على الراحلة - يشعر بالفرق بينهما فى الجواز وعدمه [٤] ، مع ما يتأيد به من المعنى ، وهو أن الصلوات المفروضة قليلة محصورة ،

الدليل جار فى الكل ، فيكون دليلا على الحنفية القائلين بوجوبه على غيره صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً

(١) قوله « بناء على مقدمة أخرى » أقول : والنزاع حاصل فى الطرفين ، أما الأول فيأتى قريباً ، وأما الثانى فلأن الحنفية تفرق بينهما

(٢) قوله « وليس الترك بدليل على الامتناع » . أقول : أى ترك الفعل المخصوص ، وهو هنا صلاة الفرض على الراحلة ليس بدليل على امتناع أداء الفرض عليها ، وقال ابن بطال : أجمع العلماء على أنه لا يجوز لأحد أن يصلى الفريضة على الدابة من غير عذر

(٣) قوله « وقد يقال » . أقول : لمن تمسك بحديث الباب على عدم جواز أداء الفريضة على الدابة

(٤) قوله « بالفرق بينهما فى الجواز وعدمه » . أقول : قال ابن الملقن يحتمل أن نزوله صلى الله عليه وآله وسلم الأرض لأداء الفرائض لأن فعلها فيه أفضل ، فلا دلالة على عدم جوازها على الراحلة ، قال : لكن صدنا عن هذا الاجماع

لا يؤدى النزول لها إلى نقصان المطلوب ، بخلاف النوافل المرسلة (١) فانها لا حصر لها ، فتكلف النزول لها يؤدى إلى نقصان المطلوب من تكثيرها ، مع اشتغال المسافر (٢) . والله أعلم

* * *

(١) قوله « النوافل المرسلة » . أقول : أى المطلقة ، لا النوافل الراتبة فانها قليلة أيضاً ، قيل لكنها إذا انضمت إلى الفرائض يصير المجموع كثيراً ، فالتقييد بالمرسلة يوهم أن النوافل الراتبة لا تصلى إلا على الأرض ، وقد سبق أن الوتر يصلى على الراحلة وهو منها بل آكدها

(٢) قوله « مع اشتغال المسافر » أقول : يريد أنه لا يباح الفعل على الدابة إلا للمسافر ، وقد اختلف فى السفر الذى لا تقصر فيه الصلاة هل يتنفل فيه على الدواب أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى جوازه فى كل سفر ، غير مالك فخصه بالسفر الذى تقصر فيه الصلاة ، قال الطبرى : لا أعلم أحداً وافقه على ذلك ، وحجته حديث أنس المتقدم « كان إذا أراد أن يتطوع فى السفر » لأن الأحاديث فى الصلاة على الدابة إنما نقلت فى أسفاره ، ولم ينقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه سافر سفراً قصيراً يقتضى ذلك ، وحجة الجمهور مطلق الأخبار ، وقد طرد أبو يوسف ومن وافقه ذلك فجوزوه فى الحضر أيضاً

فائدة : لم يتكلم الشارح على الترخيص فى جواز الصلاة على الراحلة والإيماء للركوع والسجود وسقوط القيام فى أنه من تخصيص العام الثابت بنحو قوله « أمرت أن أسجد على سبعة أعظم » كما هو معلوم ضرورة شرعية أم هو من النسخ ، وأنه كما ينسخ الحكم من التحريم والندب ينسخ إلى الترخيص ، والظاهر أنه يجيء فيه الخلاف فى أن المنسوخ اليه يكون طريقه كالمنسوخ أو يكفى الخبر الآحادى لأنه رفع لاستمرار الحكم وهو ظنى وأن نسخ السطر (١) أو الشرط ينسخ الأصل أو لا ، ولعله يجيء زيادة تحقيق لهذا فى شرح الحديث الثانى فيما تكلم فيه مع الشارح فى هذا البحث

(١) كذا ولعله الركن

٦٦ — الحديث الثانى : عن عبدِ الله بنِ عمرَ رضى الله عنهما قال : بينما الناسُ بِقُباء [١] فى صلاةِ الصُّبح [٢] إذ جاءَهُم آتٍ [٣] فقال : إنَّ النبىَّ ﷺ قد أُنزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ [٤] ، وقد أُمِرَ [٥] أنْ يَستَقبِلَ الكَعْبَةَ ، فاستَقبِلُوها [٦]

---

(١) (الحديث الثانى) قال « بقباء » أقول : بالمد والصرف ، وهو الأشهر ، ويجوز فيه القصر وعدم الصرف ، وهو مذكر ومؤنث : موضع معروف بظاهر المدينة ، والمراد هنا مسجد قباء ففيه مجاز الحذف

(٢) قال « فى صلاة الصبح » أقول : هذا لفظ البخارى ، ولفظ مسلم فى صلاة الغداة

(٣) قال « إذ جاءهم آت » أقول : لم يتحقق اسمه ، وقال ابن طاهر وغيره : إنه عباد بن بشر أو ابن نهيك . ونظره الحافظ فى الفتح بما خلاصته : إن عباد بن بشر أو ابن نهيك هو الذى أخبر بتحويل القبلة بنى حارثة فى صلاة العصر وهم داخل المدينة ، والذى أخبر أهل قباء وهم بنو عمرو بن عوف وهم خارج المدينة أعلمهم فى صلاة الصبح ، قال : فان كان محفوظاً فيحمل أنه أعلم بنى حارثة فى صلاة العصر ، وبنى عمرو ابن عوف فى صلاة الصبح

(٤) قوله « قد أنزل عليه الليلة قرآن » أقول : قال فى الفتح فيه إطلاق الليلة على بعض اليوم الماضى وما يليه مجازاً ، والتنكير فى قوله قرآن لإرادة البعضية ، والمراد قوله تعالى ﴿ قد نرى تقلب وجهك فى السماء ﴾ الآيات

(٥) قوله « وقد أمر » أقول : فيه أنه كان معلوماً عند الصحابة أن ما يؤمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلزم أمته . وأما قول الحافظ : وان أفعاله لا يتأسى بها كأقواله ففيه تأمل ، إذ ليس فى حديث الباب ذكر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد استقبل إلا على أحد الاحتمالين الآتيين ، والذى فى الحديث صريح الاعلام بنزول القرآن لا الأمر بالاستقبال للقبلة

(٦) قوله « فاستقبلوها » أقول : فى الفتح بفتح الباء الموحدة للأكثر ، أى

وكانت وُجُوهُهُمْ [1] إلى الشَّامِ ، فَاسْتَدَارُوا إلى الْكَعْبَةِ »

يتعلق بهذا الحديث مسائل أصولية وفروعية . نذكر منها ما يحضرنا الآن

أما الأصولية : فالمسألة الأولى منها : قبول خبر الواحد [2] . وعادة الصحابة في ذلك اعتداد بعضهم بنقل بعض . وليس المقصود في هذا أن نثبت قبول خبر الواحد بهذا الخبر الذي هو خبر واحد ـ فان ذلك من إثبات الشيء بنفسه ـ وإنما المقصود بذلك التنبيه على مثال من أمثلة قبولهم لخبر الواحد ، ليضم اليه أمثال لا تحصى . فيثبت بالمجموع القطع بقبولهم لخبر الواحد [3]

فتحولوا إلى جهة الكعبة ، وفاعل استقبلوها المخاطبون بذلك وهم أهل قباء

(١) قوله « وكانت وجوههم » أقول : تفسير الراوى للقول المذكور ، ويحتمل أن يكون فاعل استقبلوها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه ، وضمير وجوههم لهم أو لأهل قباء على الاحتمالين . ووقع في رواية الأصيلي « فاستقبلوها » بكسر الموحدة بصيغة الأمر ، ويأتي في ضمير وجوههم الاحتمالان المذكوران ، وعوده إلى أهل قباء أظهر . ويؤيد رواية الكسر ما عند البخاري في التفسير بلفظ « وقد أمر أن يستقبل الكعبة ألا فاستقبلوها ، فدخول حرف الاستفتاح يشعر أن الذى بعده أمر

(٢) قوله « قبول خبر الواحد » أقول : أى العدل كما فى كتب الأصول . وقوله « قبول » عبارة مجملة ، والذى فى مختصر ابن الحاجب أنه يجب العمل بخبر الواحد كأنه يقول إذا قبلوه وجب العمل به كما قال سعد الدين فى شرح الشرح ، وان القول بالجواز دون الوجوب سمعاً مما لا قائل به ، إنما الخلاف فى الوجوب عقلا والخلاف فيه للقاساني والرافضة ، واستدلوا بأدلة فى كتب الأصول مردودة فيها

(٣) قوله « فيثبت بالمجموع القطع بقبولهم لخبر الواحد » أقول : قال سعد الدين فى شرح الشرح : الحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد وان كان تفصيل ذلك آحاد ، وهذا إجماع منهم على ذلك ، وبهذا يندفع ما يقال

المسألة الثانية : ردوا هذه المسألة إلى أن نسخ الكتاب والسنة المتواترة هل يجوز بخبر الواحد أم لا ؟ منعه الأكثرون . لأن المقطوع لا يُزال بالمظنون . ونقل عن الظاهرية جوازه ، واستدلوا للجواز بهذا الحديث . ووجه الدليل : أنهم عملوا بخبر الواحد (١) ، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم

وفى هذا الاستدلال عندى مناقشة ونظر . فان المسألة مفروضة فى نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد . ويمتنع عادة أن يكون أهل قباء ـ مع قربهم من رسول الله ﷺ وانثيالهم له ، وتيسر مراجعتهم له ، أن يكون مستندهم فى الصلاة إلى بيت المقدس خبراً عنه ﷺ ، مع طول المدة وهى ستة عشر شهراً (٢) ، من غير مشاهدة لفعله ، أو مشافهة من قوله . ولو سلمت أن ذلك غير ممتنع فى العادة ، فلا شك أنه يمكن أن يكون المستند مشاهدة فعل ، أو مشافهة قول . ومحتمل الأمرين لا يتعين حمله على أحدهما . فلا يتعين حمل استقبالهم لبيت المقدس على خبر عنه ﷺ . بل

إن ما ذكرتم من الاحتجاج بخبر الواحد من أخبار الآحاد ، وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور . ثم قال : فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به ، وإنما النزاع فى الوجوب ، قلنا : إيجابهم للأحكام بأخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها

(١) قوله « ووجه الدليل أنهم عملوا بخبر الواحد » . أقول : أى فى نسخ المتواتر ، وعبارة سعد الدين فى شرح الشرح فى توجيه استدلالهم قالوا كان التوجه إلى بيت المقدس متواترا ونسخ بالآحاد ، والشارح المحقق ناقش فى صحة كون التوجه إلى بيت المقدس كان تواتراً استدلالا بأن العادة مع قرب أهل قباء منه صلى الله عليه وآله وسلم وغشيانهم له وتيسر المراجعة يمنع كون مستندهم التوجه إلى بيت المقدس خبرا عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل المشاهدة أو المشافهة مع طول مدة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم إلى بيت المقدس

(٢) قوله « وهى ستة عشر شهراً » أقول : هو بيان لطول مدة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم إلى بيت المقدس ، وهذه المدة أخرجها البخارى بلفظ ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً من حديث البراء ، وهذه المدة أصح ما قيل ، وفيها أقوال

يجوز أن يكون عن مشاهدة ما . وإذا جاز انتفاء أصل الخبر [1] جاز انتفاء خبر التواتر . لأن انتفاء المطلق يلزم منه انتفاء قيوده . فاذا جاز انتفاء خبر التواتر لم يلزم أن يكون الدليل منصوباً فى المسألة المفروضة

فان قلت : الاعتراض على ما ذكرته من وجهين . أحدهما : أن ما ادعيت من امتناع أن يكون مستند أهل قباء مجرد الخبر من غير مشاهدة [2] - إن صح - إنما يصح فى جميعهم ؛ أما فى بعضهم فلا يمتنع عادة [3] أن يكون مستنده الخبر المتواتر

أخر ، وحينئذ فالتوجه إلى بيت المقدس ليس من محل النزاع ، وعلى فرض عدم ذلك عادة فلا ريب أنه يحتمل ، ومع الاحتمال لا يتم تعين الحمل على أحد المحتملين

(١) قوله « وإذا جاز انتفاء أصل الخبر » . أقول : من غير تعيين لتواتر ولا آحاد ، لأن قوة الاحتمال قد جوزت انتفاء أصل الخبر فجاز انتفاء خبر التواتر ، لأنه قد انتفى المطلق وهو أصل الخبر فيلزم انتفاء قيوده من الآحاد والتواتر ، وحينئذ يتم أن الدليل من محل النزاع . وهذه المناقشة مع وضوحها لم يتعرض لها ابن الحاجب فى مختصره فى الأصول ولا شراح كلامه وشراح شروحه

(٢) قوله « من غير مشاهدة » أقول : أى ولا مشافهة ، إذ هى أحد قسمى ما جوز أن يكون مستند أهل قباء فى استقبال بيت المقدس

(٣) قوله « فلا يمتنع فى العادة » . أقول : لجواز أن فيهم من لا يحضر محله صلى الله عليه وآله وسلم ولا صلاته فلا يشاهد ولا يشافه من معذور بمرض أو عرض . وقد أجاب عن هذا بأنه بعد تسليمه فقد قرر المعترض أن فيهم من شاهد أو شافه ، ومنهم تواتر له فيتم الاستدلال على التقدير الثانى ، ولكنه كما قال الشارح لا يتعين أن المستديرين من أى القسمين ، فيبقى الاحتمال فلا يتم الاستدلال . والقول بأن لفظ أهل قباء الوارد فى كلام الراوى يقتضى أن جميعهم استدار ومستند الكل المشاهدة ، ومع هذا فلا يتعين حمل الحديث على أن فى المستديرين من ثبت توجهه إلى بيت المقدس بالتواتر ، إنما يتم أن يعين بالدليل أن مستند الكل أو البعض من المستديرين هو التواتر ، ولا سبيل إلى إقامة الدليل على ذلك

الثانى (١) : أن ما أبديته من جواز استنادهم إلى المشاهدة يقتضى أنهم أزالوا المقطوع بالمظنون . لأن المشاهدة طريق قطع . وإذا جاز إزالة المقطوع به بالمشاهدة بخبر الواحد جاز زوال المقطوع به بخبر التواتر بخبر الواحد . فانهما مشتركان فى زوال المقطوع بالمظنون

قلت : أما الجواب عن الأول فانه إذا سلم امتناع ذلك على جميعهم فقد انقسموا إذن إلى من يُجوِّز أن يكون مستنده التواتر ، ومن يكون مستنده المشاهدة . فهؤلاء المستديرون لا يتعين أن يكونوا ممن استند إلى التواتر . فلا يتعين حمل الخبر عليهم

فان قال قائل : قوله « أهل قباء » يقتضى الجميع . فيقتضى أن يكون بعض من استدار مستنده التواتر ، فيصح الاحتجاج

قلت : لا شك فى إمكان أن يكون الكل مستندهم المشاهدة . ومع هذا التجويز لا يتعين حمل الحديث على ما ادعوه ، إلا أن يتبين أن مستند الكل أو البعض خبر التواتر ، ولا سبيل إلى ذلك

وأما الثانى : فالجواب عنه من وجهين . أحدهما : أن المقصود التنبيه والمناقشة فى الاستدلال بالحديث المذكور على المسألة المعينة (٢) ، وقد تم الغرض من ذلك . وأما

---

(١) قوله « الثانى » أقول : أى الاعتراض الثانى على ما اورده المحقق من المناقشة ، وهو من طرف القائل بأنه نسخ للتواتر بالآحاد ، أنا لو سلمنا أن مستند المستديرين هو المشاهدة فهى مفيدة للقطع ، إذ هو عين اليقين ، وقد نسخ هذا القاطع بالآحاد ، وحينئذ فيجوز نسخ المتواتر بالآحاد لاشتراك الكل فى أنه إزالة للمقطوع بالمظنون ، هذا تقرير مراد المعترض

(٢) قوله « أحدهما أن المقصود » الخ أقول : أجاب عن هذا بجوابين ، الأول أن المراد المناقشة فى الاستدلال بالحديث على مسألة النزاع ، وقد تم الغرض من ذلك وسلمتم أنه لا دليل فيه ، وعدتم إلى القياس عليه وهو غير المتنازع فيه . الثانى أن هذا إنما يتم للقائلين بالقياس ، والقائلون بنسخ خبر المتواتر بالآحاد الظاهرية ، وهم نفاة القياس ، فلا يصح أن يستدل لهم بهذا الدليل الذى هو القياس ، فان صح أن غيرهم

إثباتها بطريق القياس على النصوص فليس بمقصود . الثانى : أن يكون إثبات جواز نسخ خبر الواحـــد للخبر المتواتر مقيساً على جواز نسخ خبر الواحد المقطوع به مشاهدة بخبر الواحد المظنون ، بجامع اشتراكهما فى زوال المقطوع بالمظنون . لكنهم نصبوا الخلاف مع الظاهرية . وفى كلام بعضهم ما يدل على أن من عداهم لم يقل به ، والظاهرية لا يقولونَ بالقياس . فلا يصح استدلالهم بهذا الخبر على المدعى . وهذا الوجه مختص بالظاهرية . والله أعلم

المسألة الثالثة : رجعوا إلى الحديث أيضاً فى أن نسخ السنة بالكتاب جائز [1] . ووجه التعلق بالحديث فى ذلك أن المخبر لهم ذكر أنه « أنزل الليلة قرآن » فأحال فى النسخ على الكتاب . ولو لم يذكر ذلك لعلمنا أن ذلك من الكتاب [2] . وليس التوجه إلى بيت المقدس بالكتاب ، إذ لا نص فى القرآن على ذلك . فهو بالسنة ، ويلزم من مجموع ذلك نسخ السنة بالكتاب ، والمنقول عن الشافعى خلافه

ويعترض على هذا بوجوه بعيدة . أحدها أن يقال : المنسوخ كان ثابتاً بكتاب نسخ لفظه . والثانى أن يقال : النسخ كان بالسنة ، ونزل الكتاب على وفقها . الثالث :

يوافقهم على أصل الدعوى من القائلين بالقياس تم الاستدلال لهم بالقياس ، ولذا قال : إن هذا الوجه يختص بالظاهرية

(١) قوله « نسخ السنة بالكتاب جائز » أقول : وهو قول الجماهير ، وللشافعى فى جوازه قولان ، واستدل للمنع بقوله تعالى ﴿ لتبين للناس ﴾ قال : والنسخ رفع لا بيان ، وأجيب عنه بان المراد بالبيان فى الآية تبليغه اليهم ، لأنه إظهار . ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان لانتهاء أمد الحكم ، ولو سلم فلكونه مبيناً لا ينافى كونه ناسخاً أيضاً لأنه يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام رافعاً لما نسخ منها وبأن ذلك موجب تنفير الناس عنه . وأجيب بأنه إذا علم أنه عليه السلام مبلغ لا غيره لا يلزم النفرة

(٢) قوله « ولو لم يذكر لعلمنا أن ذلك من الكتاب » أقول : أى لو لم يذكر الآتى الى أهل قباء أنه قد أنزل قرآن أمر فيه صلى الله عليه وآله وسلم باستقبال القبلة لعلمنا ـ بعد معرفتنا أنه أنزل القرآن بذلك ـ أن النسخ بالقرآن

أن يجعل بيان المجمل كالملفوظ به . وقوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ مجمل ، فسر بأمور . منها : التوجه إلى بيت المقدس . فيكون كالمأمور به لفظاً فى الكتاب

وأجيب عن الأول والثانى بأن مساق هذا التجويز يفضى إلى أن لا يعلم ناسخ من منسوخ بعينه أصلا . فان هذين الاحتمالين مطردان فى كل ناسخ ومنسوخ . والحق أن هذا التجويز ينفى القطع اليقينى (١) بالنظر اليه ، إلا أن تحتف القرائن بنفى هذا التجويز كما فى كون الحكم بالتحويل إلى القبلة مستنداً إلى الكتاب العزيز (٢)

وأجيب عن الثالث بأنا لا نسلم بأن المبين كالملفوظ به (٣) فى كل أحكامه

المسألة الرابعة : اختلفوا فى أن حكم الناسخ هل يثبت فى حق المكلف قبل بلوغ الخطاب له ؟ (٤)

---

(١) قوله « والحق أن هذا التجويز ينفى القطع اليقينى » أقول : أى لأنه لا يبقى اليقين حاصلا بأنه نسخ ـ فى مسألة القبلة ـ السنة بالكتاب ، وكأنه يريد : والمسألة أصولية لا بد فيها من القطع

(٢) قوله « كما فى كون الحكم بالتحويل إلى القبلة مستنداً إلى الكتاب » أقول : هو بيان للحكم الذى احتف بالقرائن القاطعة لدابر التجويزات بأن نزول الآيات بالتوجه إلى القبلة ، وعنوا بالقرائن رؤية تقلب وجهه صلى الله عليه وآله وسلم فى السماء رجاء أن يأتيه أمر بالتوجه إلى الكعبة يعلم منه قطعاً أن التوجه إلى الكعبة كان بالقرائن ، ويبقى التجويز الثانى وهو أن النسخ لقبلة بيت المقدس كان بالسنة ونزل القرآن على وفقها

(٣) قوله « المبين كالملفوظ » أقول : المبين اسم فاعل ، أى فعله صلى الله عليه وآله وسلم بين مجمل الآية ، والمراد بيانه صلى الله عليه وآله وسلم لمجمل الصلاة المأمور بها إجمالا فى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ بأفعاله التى منها التوجه إلى بيت المقدس ، فان البيان للمجمل بالفعل ليس كالملفوظ به فى الكتاب فى جميع أحكامه ، غايته أنه كالملفوظ به فى وجوبه

(٤) قوله « هل يثبت فى حق المكلف قبل بلوغ الخطاب له » أقول : فى العبارة

وتعلقوا بهذا الحديث(١) فى ذلك

ووجـــه التعلق : أنه لو ثبت الحكم فى أهل قباء قبل بلوغ الخبر اليهم ، لبطل ما فعلوه من التوجه إلى بيت المقدس ، فيفقد شرط العبادة فى بعضها فتبطل (٢)

حذف أى ولا يثبت ، قال بالأول قوم « وتعلقوا الخ » ، وقد حررها العضد هكذا : إذا بلغ الناسخ من جبريل إلى الرسول عليه السلام وهو بعد لم يبلغ إلى المكلفين يعنى الزمان بين البلاغين هل يثبت حكم الناسخ ؟ قال قوم إنه يثبت ، والمختار أنه لا يثبت ، وتفصيل الكلام فى المسألة وتحقيقه ما ذكره القاضى عياض فى الإكمال ولفظه : ضعف المحققون من الأصوليين رد هذه المسألة إلى هذا الأصل ، إذ حقيقة الخطاب بالتكليف إما يتعلق بالبلاغ عند المحققين من أئمتنا فان النسخ إذا ورد من لم يبلغه باق على المخاطبة بالعبادة الأولى وليس فى حقه نسخ حتى يبلغه ، ومنهم من قال يثبت النسخ فى حقه لكن بشرط أن يبلغه ، فهو اختلاف فى العبارة ، وكلاهم مجمعون على بقائه على الحكم الأول وأجزائه ، إذ الجاهل لا يثبت التكليف فى حقه بما جهله ولم يبلغه ، وهذا من المستحيل ، وإنما ذهب إلى النسخ فى حقه طائفة لم يقووا فى الأصول ، وما قدمناه يرد قولهم . انتهى . فعرفت أن فى المسألة فى الأصول ثلاثة أقوال

(١) قوله « وتعلقوا » أقول : القائلون بهذا الحديث(١) بعدم ثبوته بالاستدلال بهذا الحديث ، ووجه التعلق به واضح ، واستدل المخالف بأن هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما إذا بلغ إلى مكلف . فان حكمه ثبت فى حق الجميع اتفاقاً . وأجيب بأنه مسلم أن العلم غير معتبر ، لكن التمكن منه معتبر ، وإلا لكان تكليفاً بالمحال ، والتمكن فى هذه الصورة منتف فلا يثبت لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط التكليف

(٢) قوله « فتبطل » أقول : أى ولم يبطل ما فعلوه من الصلاة إلى بيت المقدس فى أول صلاتهم التى أخبروا فيها بالنسخ ، بل بنوا عليه ، وقد أقرهم صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك

---

(١) كذا ، ولعله سقط هنا شىء

المسألة الخامسة : قيل فيه دليل على جواز مطلق النسخ [١] . لأن ما دل على جواز الأخص [٢] دل على جواز الأعم

المسألة السادسة : قد يؤخذ منه جواز الاجتهاد فى زمن الرسول ﷺ ، أو بالقرب منه . لأنه كان يمكن أن يقطعوا الصلاة وأن يبنوا . فرجحوا البناء ، وهو محل الاجتهاد [٣] . تمت المسائل الأصولية

---

(١) قوله « على جواز مطلق النسخ » أقول : أى وقوعه فى الشريعة وهو متفق عليه ، ولم يذكر الأصوليون [١] خلاف اليهود فى جوازه وأبو مسلم فى وقوعه . والحديث دليل على الوقوع فدل على الجواز أيضاً

(٢) « على جواز الأخص » أقول : وهو مسألة القبلة « دل على جواز الأعم » وهو مطلق النسخ ، لدخول الأعم تحت الأخص

(٣) قوله فرجحوا البناء وهو محل الاجتهاد » أقول : قال البرماوى ويحتمل أنه كان عندهم نص سابق ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يترقب التحويل المذكور ، فلا مانع أن يعلمهم بذلك انتهى . قلت : وهو فى فتح البارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان مترقباً لذلك فمن البعيد أن يقول لهم إذا بلغكم تحويل القبلة وأنتم فى الصلاة بنيتم على ما فعلتم أولا . نعم قرر الشارح والحافظ ابن حجر أيضاً ما سبق أنه لا يثبت الناسخ فى حق المكلف حتى يبلغه ، وأهل قباء بلغهم فى أثناء الصلاة ، فالذى فعلوا فيها قبل بلوغ الخبر اليهم إلى بيت المقدس هو فرضهم الواجب ليس يجب عليهم سواه ، وحين بلغهم انتقلوا إلى ما تجدد من الحكم ، فبقاؤهم على ما فعلوه أولا هو المأمور به حينئذ ، كما أن صلاتهم إلى جهة الكعبة آخر تلك الصلاة هى المأمور به ، ففعلهم أولا وآخراً كان عن الأمر لا عن الاجتهاد . نعم لو أعادوا الصلاة من أولها إلى الكعبة لكان اجتهاداً مبنياً على أن النسخ يثبت فى حق المكلف قبل بلوغه ، فقول الشارح « فرجحوا البناء وهو محل الاجتهاد » محل تأمل وان تابعه ابن حجر وغيره

---

(١) من هنا إلى قوله « فى وقوعه » ليس بظاهر المعنى ، ولعل فيه سقطاً

وأما المسائل الفروعية فالأولى منها : أن الوكيل إذا عزل فتصرف قبل بلوغ الخبر اليه هل يصح تصرفه ، بناء على مسألة النسخ ؟ وهل يثبت حكمه قبل بلوغ الخبر ؟ وقد نوزع فى هذا البناء على ذلك الأصل (١)

ووجه قول هذا المنازع فى هذا البناء على مسألة النسخ أن النسخ خطاب تكليفى ، إما بالفعل أو بالاعتقاد . ولا تكليف إلا مع الإمكان ، ولا إمكان مع الجهل بورود الناسخ . وأما تصرف الوكيل فمعنى ثبوت حكم العزل فيه أنه باطل ، ولا استحالة فى أن يعلم بعد البلوغ بطلانه قبل بلوغ الخبر . وعلى تقدير صحة هذا البناء فالحكم هناك فى مسألة الوكيل يكون مأخوذاً بالقياس لا بالنص (٢)

الثانية : إذا صلت الأمة مكشوفة الرأس (٣) ، ثم علمت بالعتق فى أثناء الصلاة ،

---

(١) قوله « وقد نوزع فى هذا البناء على ذلك الأصل » أقول : قال القاضى عياض : ان مسألة الوكيل متعلق بها حق للغير على الموكل . انتهى . وكأنه يشير الشارح إلى كلامه بأنه قد فرق بين المسألتين ، فلا يتم بناء هذه على تلك . قال القاضى : ولهذا لم يختلف المذهب عندنا فى أحكام من أعتق ولم يعلم بعتقه أنها أحكام حر فيما بينه وبين الناس (١) وأما بينه وبين الله فجائز

(٢) قوله « فالحكم هناك مأخوذ بالقياس » أقول : أى على تقدير صحة بناء مسألة الوكيل على مسألة النسخ المذكورة ، وهو إلحاق بالقياس فليس من فوائد النص المذكور

(٣) قوله « إذا صلت الأمة مكشوفة الرأس » أقول : فانه لا يجب ستر الرأس إلا على الحرة ، وإلا بطلت صلاتها . والفرق بين هذه المسألة ومسألة الوكيل أن الأولى فيما يتعلق منها بحق الغير ، وهـــذه فيما الحق فيها لله ، قال القاضى عياض : واختلفوا فيما طرأ عليه موجب تغير حكم عبادية وهو منها بناء على هذه المسألة ، وفعل

---

(١) أى أحكامه فى العبادات كالحج والمعاملات أحكام حر ، وهذا بناء على أن المعاملات مبنية على ما فى نفس الأمر لا ظن المكلف ، أما الصلاة والصوم فلا بد من نفس الامر وظن المكلف

هل تقطع الصلاة أم لا ؟ فمن أثبت الحكم قبل بلوغ العلم إليها قال بفساد ما فعلت فألزمها القطع . ومن لم يثبت ذلك لم يلزمها القطع ، إلا أن يتراخى سترها لرأسها [(١)] وهذا أيضاً مثل الأول [(٢)] ، وأنه بالقياس

الثالثة : قيل فيه دليل على جواز تنبيه من ليس فى الصلاة لمن هو فيها ، وأن يفتح عليه . كذا ذكره القاضى عياض رحمه الله . وفى استدلاله على جواز أن يفتح عليه مطلقاً نظر [(٣)] . لأن هذا المخبر عن تحويل القبلة مخبر عن واجب ، أو آمر بترك ممنوع . ومن يفتح على غيره ليس كذلك مطلقاً . فلا يساويه ، ولا يلحق به . هذا إذا كان الفتح فى غير الفاتحة

الأنصار فى الصلاة كمسألة الأمة التى تعتق فى الصلاة وهى مكشوفة الرأس فانها لا تقطع الصلاة وتمادى فيها ، لكن متى أمكنها من تناولها ما يسترها أو قرب منها تناوله تعين فعل ذلك عليها وعادت ، وهذا قول الأكثر من أصحابنا ، وهو قول الشافعى والكوفيين وجمهور العلماء لأنه دخل فى الصلاة وتعينت عليه تلك الحالة الأولى ، وقيل يقطع صلاته . انتهى ملتقطاً . وكلامه لا يخفى من أن مسألة الأمة ليست كمسألة الأنصار ، فانه قال تمادى فيها أى تتمها مكشوفة الرأس ، والأنصار حين البلوغ تحولوا ، وكأنه يقول التحول أمكن بغير تكلف بخلاف ما يستر فقد يبعد ، فلو قال لكن متى أمكنها إلى آخر كلامه

(١) قوله « إلا أن يتراخى سترها » أقول : مع إمكانه كما قيد به القاضى عياض ، ولكنه ما ذكر للتقييد به دليلا ، وكأن الشارح أطلقه عن ذلك القيد لعدم الدليل عليه ، بل يلزمها الستر بعد البلوغ فى حال الصلاة كما فعل الأنصار عند البلوغ

(٢) قوله « مثل الأولى » أقول : فى كونها مقيسة لا مثلها فى كل وجه فان تلك فيها حق للغير

(٣) قوله « مطلقاً نظر » أقول : النظر من حيث إطلاق القاضى العبارة ، بل يتعين التفصيل بأنه إن كان الفتح فى واجب أو فى ترك ممنوع منه فهو يؤخذ من

الرابعة : قيل فيه دليل على جواز الاجتهاد فى القبلة ، ومراعاة السَّمْت ، لأنهم استداروا إلى جهة الكعبة لأول وهلة فى الصلاة قبل قطعهم على موضع عينها (١)

الحديث لوروده فى ذلك ، وأما فى مندوب ونحوه فلا يؤخذ منه ، وقد بين الشارح ذلك بالمثال فى الفاتحة

(١) قوله « قبل قطعهم على موضع عينها » أقول : فيه أن الذى بلغهم من الخبر فى الاستقبال فى ذلك الحال قول الراوى وقد أمر أن يستقبل القبلة ، وهذه العبارة لا تدل على وجوب عين ولا جهة بخصوصها ، بل تحتمل الأمرين ، ولم يكن قد سبق لهم بيان وجوب استقبال العين ، إذ الفرض أن هذا أول خبر طرقهم فى شأن تحويل القبلة ففعلوا أحد الجائزين (١) الذى دل عليه الحديث . نعم ربما يقال إنهم قد علموا وجوب استقبال العين من صلاتهم إلى بيت المقدس وأنه كان يجب عليهم استقبال عينه ، فلما حولوا إلى الكعبة بقى ذلك الحكم ، إلا أن هذه دعوى تحتاج إلى دليل على أنه كان المطلوب العين فى قبلة بيت المقدس ، بل قول الراوى فى هذا الحديث نفسه « وكانت وجوههم إلى الشام » يدل على استقبال جهة بيت المقدس لا عينه ، وقوله « فاستداروا إلى الكعبة » أى إلى جهتها ، إلا أنه قد يقال : من أين علمتم أنهم لم يستديروا إلى عينها مع معرفتهم لها ؟ بل ربما يؤخذ من قوله « فاستداروا إلى الكعبة » استقبالهم عينها . واعلم أنه نقل القاضى عياض أنه لا خلاف أن المطلوب عين الكعبة مع المشاهدة ، وقد ألحق بها محراب مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، لما أخرجه الزبير بن بكار عن ابن شهاب مرسلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم حين عدل قبلة مسجده أماط جبريل كل جبل بينه وبين المدينة فعدلها وهو ينظر إلى الكعبة فصارت قبلته إلى الميزاب انتهى . ولا بد من حمل هذا على أنه صلى الله عليه وآله وسلم عدل القبلة بعد تحويل القبلة لا عند بناء مسجده ، فانه بناه والواجب استقبال بيت المقدس ، وإن كان ظاهر العبارات أن هذه الإماطة من جبريل كانت عند بناء مسجده صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) أى استقبال الجهة أو العين إذ كلاهما جائز

الخامسة : قد يؤخذ منه أن من صلى إلى غير القبلة بالاجتهاد ، ثم تبين له الخطأ ، أنه لا يلزمه الإعادة ، لأنه فعل ما وجب عليه فى ظنه ، مع مخالفة الحكم فى نفس الأمر ، كما أن أهل قباء فعلوا ما وجب عليهم عند ظنهم بقاء الأمر [١] . ولم يفسد فعلهم ، ولا أمروا بالإعادة

السادسة : قال الطحاوى : فى هذا دليل على أن من لم يعلم بفرض الله تعالى ، ولم تبلغه الدعوة [٢] ، ولا أمكنه استعلام ذلك من غيره ، فالفرض غير لازم له .

---

(١) قوله « عند ظنهم بقاء الأمر » أقول : بل عند طمعهم به ، فانهم استقبلوا بيت المقدس للدليل القاطع بوجوب ذلك عليهم كما أسلفه الشارح المحقق أن ذلك كان عن مشاهدة أو مشافهة أو عن تواتر ، وكل ذلك يفيد القطع ، ويتفرع عليه القطع ببقاء ما أمروا به ، قلنا إن القطع بالحكم يستلزم القطع ببقائه ، وإن قلنا إنما يستلزم الظن ببقائه فلا إشكال ، والقول بأنهم كانوا يترقبون نزول الوحى بتحويل القبلة بعيد جداً ، فان غاية ما دلت عليه الأدلة ترقبه صلى الله عليه وآله وسلم الدال عليه ﴿ قد نرى تقلب وجهك فى السماء ﴾ فمن أين أنه كان غيره يترقب ذلك ؟ ثم لو سلم فمن أين أنهم فعلوا تلك الصلاة وقد تعين القطع بالبقاء بهذا التجويز ؟ وكأن الشارح المحقق أشار بقوله « يؤخذ » إلى ضعف المأخذ

(٢) قوله « ولم تبلغه الدعوة » أقول : أى دعوة النبى صلى الله عليه وآله وسلم للعباد إلى الإيمان بما جاء به ، وهى المسألة المعروفة فى الأصول من أن الفهم شرط التكليف ، والغرض غير لازم والحجة غير قائمة عليه ، وكأنه يريد أن هذا يتم فى تفاصيل الشرائع لا فى أصل الإيمان فقد فطر الله العقول عليه ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ ونحوها . ثم إنه تعالى قد تابع الرسل لئلا يكون للناس على الله حجة أو لئلا يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ والآيات دالة على أنه ليس أمة من الأمم إلا بعث فيها رسول ، وبعثته للإبلاغ ، وكأن هذه المسألة فرضها الطحاوى ، أو لعله يقول الآيات دالة على البعثة أى فى الجملة ، ويجوز خلو أفراد عن بلوغ ذلك اليهم إلا أنه خلاف

والحجة غير قائمة عليه . وركب بعض الناس على هذا مسألة من أسلم فى دار الحرب ، أو أطراف بلاد الإسلام ، حيث لا يجد من يستعلمه عن شرائع الإسلام : هل يجب عليه أن يقضى ما مر من صلاة أو صيام لم يعلم وجوبهما ؟ وحكى عن مالك والشافعى إلزامه ذلك ـ أو ما هذا معناه ـ لقدرته على الاستعلام والبحث ، والخروج لذلك . وهذا أيضاً يرجع إلى القياس (١) . والله أعلم

وقوله فى الحديث « وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها » يروى بكسر الباء (٢) على الأمر ، ويروى « فاستقبلوها » بفتحها على الخبر

الظاهر ، وإنما قلنا كأنه لاحتمال أن يرى رأى من لم يجعل للعقل أحكاماً كما عرف فى الكلام حيث لا يجد من يعلمه عن شرائع الأسلام . أقول : انه يخالف من لم تبلغه الدعوة بعمله بها وقد صدق بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن لازم الرسول الإيمان بما أرسل به ، فإيمانه به يوجب عليه البحث ، بخلاف الجاهل للرسالة من أصلها فليس عليه بحث لعدم تصديقه بما يثيره ، ولكن غاية ما يدل عليه هذا أنه فرط فيكون آثما ، وأما وجوب القضاء فلا دليل عليه (١)

(١) قوله « وفى هذا أيضاً يرجع إلى القياس » أقول : يريد كأنه كما يرجع الأول إلى القياس ولم يؤخذ من النص كذلك هذا . وكأن فى هذا وما قبله رمزاً إلى الاعتراض على من جعل ذلك من فوائد نص الحديث

(٢) قوله « بكسر الباء » أقول : قدمنا الكلام عليه ، وأن الكسر هو الذى تقتضيه رواية « ألا فاستقبلوها » وإن قال ابن عبد البر إن أكثر الرواة على الفتح ، ورجحه البرماوى قال : لأن القرآن قد تضمن الأمر ، وأمر الراوى لهم بذلك تأكيد ، والتأسيس خير من التأكيد . قلت : وهو كلام مدخول ، فان القرآن لم يكن عند خطاب الراوى لهم قد بلغهم ضرورة ، فأى تأكيد فى عبارته لو كانت بالكسر ؟

---

(١) أما الرجل إذا أسلم وترك ما هو من لوازم هذا الإسلام فانه يؤمر بقضاء ما تركه لأنه يعاقب على الفروع كالأصول حتى وهو كافر فكيف إذا أسلم ، ولشيخ الإسلام ابن تيمية بحث فى ذلك وأنه لا يقضى

٦٧ — الحديث الثالث : عن أَنس بن سيرينَ قال « اسْتَقْبَلْنا أَنَسًا حِينَ قَدِمَ مِنَ الشام (١) فَلَقِيناهُ بِعَيْنِ التَّمْرِ (٢) ، فرأَيْتُهُ يُصَلِّى عَلَى حِمارٍ ، وَوَجْهُهُ مِن ذا الجانبِ - يعنى عن يَسار القبلة - فقلتُ : رَأَيْتُكَ تُصَلِّى لِغَيْرِ القِبْلَةِ ؟ فقال : لَوْلاَ أَنِّى رَأَيْتُ رسولَ الله ﷺ يَفْعَلُهُ مَا فَعَلْتُهُ »

الحديث يدل على جواز النافلة على الدابة إلى غير القبلة . وهو كما تقدم فى حديث ابن عمر . وليس فى هذا الحديث إلا زيادة(٣) أنه على حمار ، فقد يؤخذ منه طهارته .

---

(١) (الحديث الثالث) قال « حين قدم من الشام » أقول : هذا لفظ البخارى ، ولفظ مسلم « حين قدم الشام » باسقاط « من » . قال القاضى عياض : وقيل إنه وهم وان الصواب إثباتها كما رواه البخارى . وخالفه النووى وقال : رواية مسلم صحيحة ومعناه فلقيناه فى رجوعه حين قدم ، وحذف ذكر رجوعه للعلم به ، وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح : مراد مسلم بقوله « حين قدم الشام » بيان الوقت الذى وقع فيه ذلك ، كما تقول فعلت ذلك لما حججت . قلت : يريد أنه أراد بقوله قدم الشام زمن قدومه وعامه من دون إرادة عودة أو بدئة ، ولا شك أن عبارة البخارى أوضح ، وعبارة مسلم لها وجه وهو ما قال ابن حجر ، أو هو من باب نزع الخافض نحو ﴿ واختار موسى قومه ﴾ والشارح سكت على قولهم وهم

(٢) قوله « بعين التمر » أقول بعين مهملة مفتوحة ثم مثناة من تحت ساكنة ، والتمر بفتح المثناة الفوقية وإسكان الميم بعدها راء مهملة على لفظ اسم الجمع ، معروف بطريق العراق مما يلى الشام كان به وقعة شهيرة فى أول خلافة عمر رضى الله عنه بين خالد بن الوليد والأعاجم

(٣) قوله « زيادة » أقول : ترجم البخارى له بقوله « باب صلاة التطوع على الحمار » ولم يسبق غير هذا الحديث ، ونازعه الاسماعيلى فقال : خبر أنس إنما هو فى صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم راكباً تطوعاً لغير القبلة ، فإيراد الترجمة

لأن ملامسته مع التحرز عنه متعذرة، لا سيما إذا طال زمن ركوبه، فاحتمل العرق. وإن كان يحتمل أن يكون على حائل [1] بينه وبينه

وقوله «من الشام» هو الصواب فى هذا الموضع. ووقع فى كتاب مسلم «حين قدم الشام» وقالوا: هو وهم، وإنما خرجوا من البصرة ليتلقوه من الشام

وقوله «رأيتك تصلى إلى غير القبلة. فقال: لولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يفعله ما فعلته» إنما يعود إلى الصلاة إلى غير القبلة فقط، وهو الذى سئل عنه، لا إلى غير ذلك من هيئته. والله أعلم

وراوى هذا الحديث عن أنس بن مالك أبو حمزة أنس بن سيرين [2]، أخو محمد بن سيرين، مولى أنس بن مالك. ويقال: إنه لما وُلد ذُهب به إلى أنس بن

فى الحمار من جهة السنة لا وجه له عندى. قال الحافظ فى الفتح بعد نقله كلام [1]: قد روى الشراح من طريق يحيى بن سعيد عن أنس أنه رأى النبى صلى الله عليه وآله وسلم يصلى على حمار وهو ذاهب إلى خيبر، إسناده حسن، وله شاهد عند مسلم من حديث ابن عمر: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى على حمار وهو متوجه إلى خيبر، فهذا يرجح الاحتمال الذى أشار اليه البخارى. ولا يخفى أنه كان الأحسن أن يجعل صاحب العمدة حديث أنس بن سيرين هذا عقب حديث ابن عمر أول الباب، أو يؤخرهما عن حديث تحويل القبلة

(١) قوله «وإن كان يحتمل أن يكون على حائل» أقول: أما فى الأسفار فهو الظاهر، على أنه يقال لا حاجة إلى الاستدلال على طهارة عرق الحمار، إذ الأصل هو الطهارة فى الأشياء، فالدليل على من يدعى النجاسة إذ هى خلاف الأصل

(٢) قوله «أنس بن سيرين» أقول: هو أبو حمزة بالحاء المهملة والزاى، وقيل أبو موسى، وقيل أبو عبد الله أخو محمد بن سيرين. سمع من أنس بن مالك وابن عمر، توفى سنة خمسين ومائة بعد أخيه محمد. وإذا أطلق ابن سيرين فهو محمد إمام

---

(١) كذا الأصل، ولعله «كلام الاسماعيلى»

مالك فسماه أنساً ، وكناه بأبى حمزة باسمه وكنيته . متفق على الاحتجاج بحديثه . مات بعد أخيه محمد . وكانت وفاة أخيه محمد سنة عشر ومائة

باب الصفوف

٦٨ — الحديث الأول : عن أَنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « سَـــوُّوا صُفُوفَكُمْ ، فإنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمامِ الصَّلاةِ »

تسوية الصفوف اعتدال القائمين بها [١] على سَمْت واحد [٢] . وقـــد تدل تسويتها أيضاً على سَدِّ الفرَج فيها ، بناء على التسوية المعنوية [٣] . والاتفاق على أن تسويتها بالمعنى الأول والثانى أمر مطـــــــــــــــلوب [٤] .

الدنيا فى العلم ، ويأتى ذكره . وكان ابن سيرين من سبى عين التمر ، وهو مولى أنس ابن مالك ، وأعقب أولاداً

(١) (باب الصفوف) قوله « تسوية الصفوف اعتدال القائمين » أقول : قال البرماوى كان ينبغى أن يعبر بالتعديل فانه هو التسوية لا الاعتدال ، إذ لا يفسر المتعدى بالقاصر . قلت : وقوله « القائمين » خرج على الغالب ، وإلا فالصلاة من قعود كذلك يعدلون صفوفهم ، أو المراد بالقائمين ما هو أعم

(٢) قوله « على سمت واحد » أقول : فى القاموس السمت الطريق ، وهيئة أهل الخير ، والسير على الطريق بالظن ، وحسن النحو ، وقصد الشىء . والمراد هنا على طريق واحدة من غير تقديم ولا تأخير

(٣) قوله « على التسوية المعنوية » أقول : لم يتضح لى وجهه . فان المفهوم من التسوية عدم التقدم والتأخر ، وانقسامها إلى لفظية ومعنوية غير متضح

(٤) قوله « والثانى أمر مطلوب » أقول : أى سد فرج الصف أمر مطلوب للشارع ، لما ثبت من الأحاديث بسد الفرج ، منها حديث أنس عن أبى داود بلفظ :

وإن كان الأظهر أن المراد بالحديث الأول (١)

وقوله ﷺ « من تمام الصلاة » يدل على أن ذلك مطلوب . وقد يؤخذ منه أيضاً أنه مستحب ، غير واجب (٢) ،

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « رصوا صفوفكم » الرص بالراء والصاد المهملة الاجتماع والانضمام ، ومنه ﴿كأنهم بنيان مرصوص﴾ أى متصل بعضه ببعض بحيث لا يكون بينهم فرجة . ثم قال « فوالذى نفسى بيده ، إنى لأرى الشياطين تخللكم كأنها أولاد الحذَف » أى تدخل من فرج الصف ، والحذف بحاء مهملة فذال معجمة مفتوحتين ثم فاء واحدتها حذفة مثل قصب وقصبة ، وهى غنم سود صغار تكون باليمن والحجاز . وفى حديث ابن عمر عن ابى داود أيضاً « سدوا الخلل ، ولا تذروا فرجات للشياطين » فرجات جمع فرجة كغرف وغرفة وهى كل منفرج بين الشيئين . وفى الطبرانى من حديث عائشة « من سد فرجة فى صف رفعه الله بها درجة ، وبنى له بيتاً فى الجنة » . وفى رواية أحمد « سدوا الخلل ، فان الشيطان يدخل بينكم »

(١) قوله « وإن كان الأظهر إن المراد بالحديث الأول » أقول : قيل يدل له الحديث الذى بعده من أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلا باديا صدره فقال « سووا صفوفكم »

(٢) قوله « مستحب غير واجب » أقول : وذهب ابن حزم إلى وجوبه ، وهو ظاهر ترجمة البخارى للباب فانه قال : باب إثم من لم يتم الصفوف ، والإثم لا يكون إلا على ترك واجب أو فعل محرم . وقال ابن حزم : تبطل الصلاة بتركه . واستدل على الوجوب بضرب عمر قدم أبى عمرو النهدى لإقامة الصف ، وبما صح عن سويد ابن غفلة : كان بلال يسوى منا كبنا ويضرب أقدامنا فى الصلاة . قال : وعمر وبلال لا يضربان أحداً على ترك غير الواجب . وأجاب عليه الحافظ ابن حجر بأنه يجوز أنهما كانا يريان التعزير على ترك السنة . قلت : الوعيد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لتسون صفوفكم ، أو ليخالفن الله بين وجوهكم » يقتضى الوجوب كما قاله ابن رسلان فى شرح السنن ، قال : ويؤيده حديث أبى أمامة عند أحمد وفيه ضعف

لقوله « من تمام الصلاة » ولم يقل إنه من أركانها ، ولا واجباتها [1] . وتمام الشيء أمر زائد على وجود حقيقته التي لا يتحقق إلا بها فى مشهور الاصطلاح [2] . وقد ينطلق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به

« لتسون صفوفكم أو لتطمسن الوجوه » ولهذا قال ابن الجوزى : الظاهر أنه مثل الوعيد فى قوله تعالى ﴿من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها﴾ نعم الأوامر والوعيد وفعل عمر وبلال أدلة على الوجوب ناهضة . وأما على بطلان الصلاة فلا بد من الدليل عليه . وقد يقال : إن حديث أبى هريرة فى الصحيح بلفظ « فإن إقامة الصف من حسن الصلاة » كما قال ابن بطال يدل على حسن التسوية أى بعد تمام الصلاة من دونها ، قال : لأن حسن الشيء زيادة على تمامه . قال ابن حجر : قال القاضى عياض : تمام الشيء وحسنه بمعنى واحد . قال ابن حجر : ولفظ « من إقامة الصلاة » لم يتفق عليه الرواة . قلت : وهو إشارة إلى الرد على ما استدل به ابن حزم على الوجوب من قوله فى بعض طرق الحديث الصحيح « فان إقامة الصف من تمام الصلاة » قالوا : لأن إقامة الصلاة واجبة ، وكل شيء من الواجب واجب

(١) قوله « ولم يذكر أنه من أركانها ولا واجباتها » أقول : التعبير بالأركان والواجبات ليس من المطرد ، واعتبارات الشارع له مسلم ، بل قال فى الفاتحة « لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن » وقال صلى الله عليه وآله وسلم « فانك لم تصل » وغايته كون هذا القول أو الفعل ركناً من الصلاة أو واجباً منها لم يقع التعبير به فى لسان الشارع فيما لا تتم الصلاة إلا به ، وإن جاء فنادر

(٢) قوله « فى مشهور الاصطلاح » أقول : قال الحافظ ابن حجر : وهذا الأخذ بعيد ، لأن لفظ الشارع لا يحمل إلا على ما دل عليه الوضع فى اللسان العربى ، وإنما يحمل على العرف إذا ثبت أنه عرف الشارع لا العرف الحادث

فائدة : قيل الحكمة فى تسوية الصفوف موافقة الملائكة فى صفوفهم الذى طلبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « ألا تصفون كما تصف الملائكة عند

٦٩ — الحديث الثانى : عن النُّعمانِ بن بَشيرٍ رضى الله عنهما ، قال : سَمِعتُ رَسولَ الله ﷺ يقول « لَتُسَوُّنَّ صُفُوفَكُمْ [1] أوْ لَيُخالِفَنَّ اللهُ بينَ وَجُوهِكُمْ » [2]

ولمسلم : كانَ رسولُ الله ﷺ يُسَوِّى صُفُوفَنا ، حتى كأنَّما يُسَوِّى بها القِداحَ ، حتى إذا رَأى [3] أنْ قَدْ عَقَلْنا [4] عَنْهُ . . ثُمَّ خَرَجَ يوماً [5] فقامَ ، حتى

ربها » ؟ قلنا : يا رسول الله وكيف تصف الملائكة عند ربها ؟ قال « يتمون الصفوف الأول ويتراصون فى الصف » ولا يخفى أن فيه زيادة على التسوية ، وليس فيه تصريح بها

(١) (الحديث الثانى) قال « لتسون » أقول : بضم المثناة الفوقية وفتح السين المهملة وضم الواو المثقلة وتشديد النون ، ووقع فى بعض روايات البخارى « لتسوون » بواوين على الأصل ، وحذفت فى الرواية الأخرى تخفيفاً وأبقيت الضمة دليلا عليها ، واللام لام القسم فهو مقدر هنا ، ولذلك أكد الفعل ، وقد صرح به فى بعض الروايات عند أبى داود « والله لتقيمنّ صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم »

(٢) قال « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » أقول : « أو » للتقسيم ، أى أحد الأمرين لازم لا يخلو الحال عن أحدهما . ووقع عند ابن حبان « بين قلوبكم » بدل « وجوهكم » فان قلت باب المفاعلة يقتضى المشاركة ، والرب تعالى ليس مشاركا لهم فى المخالفة ، قلت : معناه ليوقعن الله المخالفة ، بقرينة بين

(٣) قال « حتى إذا رأى » أقول : حذف جواب الشرط لقرينة المقام ، وتقديره « تركنا عن التسوية »

(٤) قال « عقلنا » أقول : بالعين المهملة فقاف مفتوحتين . وعند أبى داود « فقهنا » . وغفل من صحف فقال إنه بالغين المعجمة

(٥) قال « ثم خرج يوماً » أقول : هو عطف على جواب الشرط المحذوف ،

إذا كادَ أنْ يُكَبِّرَ ، فَرَأى رَجُلاً بادِياً صَدْرُهُ ، فقال : عِبادَ اللهِ ، لَتُسَوُّنَّ صُفوفَكُم ، أوْ لَيُخالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجوهِكُمْ »

« النعمان بن بشير » ـ بفتح الباء [1] وكسر الشين المعجمة ـ ابن سعد بن ثعلبة الأنصارى[2] . ولد قبل وفاة رسول الله ﷺ بثمان ـ أو ست ـ سنين . قال أبو عمر : والأول أصح إن شاء الله تعالى . قتل سنة أربع وستين بمرج راهط [3]

تسوية الصفوف : قد تقدم الكلام عليها . وقوله « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » معناه إن لم تسووا . لأنه قابل بين التسوية وبينه ، أى الواقع أحد الأمرين : إما التسوية أو المخالفة

وكان يظهر لى فى قوله « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » أنه راجع إلى اختلاف القلوب وتغير بعضهم على بعض [4] ، فان تقدم إنسان على الشخص ، أو على الجماعة ،

أى تركنا مدة على عدم الأمر بالتسوية لظنه استمرارنا على تسوية الصفوف ، فثم على بابها لإفادة الترتيب والتراخى

(١) قوله « بفتح الباء » أقول : ونعمان بضم النون . وفى القاموس معرّة النعمان بلد اجتاز به النعمان بن بشير فدَفن به ولداً ونسب اليه

(٢) قوله « الأنصارى » أقول : الخزرجى الجليل ، الصحابى ابن الصحابى ، كان كريماً جواداً شجاعاً ، روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مائة حديث وأربعة عشر حديثاً ، اتفقا على خمسة ، وانفرد البخارى بحديث ، ومسلم بأربعة

(٣) قوله « بمرج راهط » أقول : بفتح الميم فراء ساكنة فجيم ، وراهط بالراء فهاء فطاء ، اسم موضع قريب من دمشق

(٤) قوله « وتغير بعضهم على بعض » أقول : يريد يتغير بعضهم على بعض من المودة إلى العداوة بقرينة المقام لا مجرد التغير ، فلا يلزم تفسير الخاص بالعام ، فلا يفهم أن قوله « فان تقدم الإنسان على الشخص الخ » من أفراد التغيير وليس كذلك إذ هو علة باعثة ، والواقع فى المخالفة علة غائية

وتخليفه إياهم ، من غير أن يكون مُقاماً للامامة بهم ، قد يوغر صدورهم . وهو موجب لاختلاف قلوبهم ، فعبر عنه بمخالفة وجوههم (١) . لأن المختلفين فى التباعد والتقارب يأخذ كل واحد منهما غير وجه الآخر . فان شئت بعد ذلك أن تجعل (٢) « الوجه » بمعنى « الجهة » ، وإن شئت أن تجعل « الوجه » معبراً به عن اختلاف المقاصد وتباين النفوس ، فان من تباعد عن غيره وتنافر ، زَوَى وجهه عنه . فيكون المقصود التحذير من وقوع التباغض والتنافر (٣) . وقال القاضى عياض (٤) رحمه الله ، فى قوله « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » يحتمل أنه كقوله « أن يحول الله صورته صورة حمار » فيخالف بصفتهم إلى غيرها من المسوخ » أو يخالف بوجه من لم يقم صَفه ويغير صورته عن وجه من أقامه ، أو يخالف باختلاف صورها بالمسخ والتغيير

---

(١) قوله « فعبر عنه بمخالفة وجوههم » أقول : فهو مجاز مرسل ، من باب التعبير بالسبب عن المسبب ، فان اختلاف الوجوه مسبب عن اختلاف القلوب ، كما أن تشابه الأقوال مسبب عن تشابه القلوب ، قال تعالى ﴿ وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية ، كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم ﴾

(٢) قوله « فان شئت بعد ذلك أن تجعل » أقول : أى بعد التعبير عنه بمخالفة وجوههم مجازاً ، فان الوجه ليس المراد به الجارحة بل يراد به أحد أمرين : إما الجهة وهو حقيقة فيها ، أو يجعله معبراً به عن اختلاف المقاصد مجازاً تعبيراً أيضاً بالسبب عن المسبب كما بينه بقوله « فان من تباعد عن غيره »

(٣) قوله « فيكون المقصود التحذير عن وقوع التباغض والتنافر » أقول : أى المقصود من الحديث الحث على تجنب أسباب التباغض والتنافر

(٤) قوله « وقال القاضى عياض » أقول : حمل التخالف على أحد ثلاثة معان : المسخ بأن مخالفة وجهه بعدم إقامة الصف وجهه الخلق ، وهو يناسب ما أسلفناه من رواية أبى أمامة عند أحمد بلفظ « أو لتطمسن الوجوه » فانه تغيير لخلقها . والثانى أن يراد تخالف وجه من لم يقم الصف ووجه من أقامه فيختلفان بتشويه صورة الأول وإبقاء الثانى على سمته الخلق ، أو بأن يحدث فى الثانى نضارة وحسناً ونوراً لا يوجد

وقال شيخنا (١) فسح الله فى مدته : أقول أما الوجه الأول ـ وهو قوله فيخالف بصفتهم إلى غيرهـا من الممسوخ ـ فليس فيه محافظة ظاهرة على مقتضى لفظة « بين[٢] » ، والأليق بهذا المعنى أن يقال : يخالف وجوهكم عن كذا (٣) ، إلا أن يراد المخالفة بين وجوه من مسخ ومن لم يمسخ ، وهو الوجه الثانى . وأما الوجه الأخير : ففيه محافظة ظاهرة (٤) على معنى بين ، إلا أنه ليس فيه محافظة قوية على قوله « وجوهكم » فان تلك المخالفة مخالفة بعد المسخ ، وليست تلك صفة وجوههم عند المخالفة فى الفعل ، والأمر فى هذا قريب محتمل

وقوله « القداح (٥) » هى خشب السهام حين تُبرَى وتنحت وتهيأ للرمى . وهى

فى الأول فيصدق أنها قد تخالفت الوجوه ، فالمراد بالوجوه وجوه من أقام الصف ووجوه من لم يتمها بخلاف الوجه الأول فانه يراد به وجوه من لم يتم الصف ، الثالث لتخالفن الوجوه بعضها بعضاً بالمسخ فلا تكون ممسوخة على صفة واحدة بل يمسخ كل وجه إلى هيئة غير هيئة الآخر مما يقتضيه التشويه والقبح كما يقتضيه مقام الوعيد ، والمراد بالوجوه هنا ما أريد بها فى الوجه الثانى

(١) قوله « وقال شيخنا السراج » أقول : والقائل « وقال شيخنا » هو ابن الأثير المستملى عن المحقق ابن دقيق العيد شرحه هذا الطالب منه تأليفه كما سلف فى ديباجة الشرح

(٢) قوله « فليس فيه محافظة على مقتضى لفظة بين » أقول : فانها تقتضى المخالفة بين الوجوه المذكورة ، وإذا حملت على جعلها ممسوخة بصفة واحدة فلا تخالف بينها ، وقد قدمنا لك أن المراد بين هذه الوجوه الممسوخة وبين خلقتها الأصلية ، وكأنه أراد هذا بقوله « محافظة ظاهرة » فان هذا محافظة فى الجملة وإن كانت خفية

(٣) قوله « عن كذا » أقول : أى عن خلقتها الأصلية

(٤) قوله « محافظة ظاهرة » أقول : هو ظاهر ، فان عبارة القاضى عياض فى الإكمال كعبارة الشارح

(٥) [قوله « القداح الخ » جمع قدح] ، وفى شرح سنن أبى داود : هو السهم

مما يطلب فيها التحرير ، وإلا كان السهم طائشاً ، وهى مخالفة لغرض إصابة الغرض . فضرب به المثل لتحرير التسوية لغيره

وفى الحديث دليل على أن تسوية الصفوف من وظيفة الإمام[١] . وقد كان بعض أئمة السلف[٢] يوكل بالناس من يسوى صفوفهم

وقوله « حتى إذا رأى أن قد عقلنا » يحتمل أن المراد أنه كان يراعيهم فى التسوية ويراقبهم ، إلى أن علم أنهم عقلوا المقصود منه وامتثلوه[٣] ، فكان ذلك غاية لمراقبتهم وتكلف مراعاة إقامتهم

قبل أن يراش ويركب فيه النصل ، ومثله فى القاموس ، والأنسب ما ذكره الشارح لتمام وجه الشبه فى التسمية كما لا يخفى

(١) قوله « على أن تسوية الصفوف من وظيفة الإمام » أقول : لأن قوله « كان يسوى صفوفنا » ظاهر فى توليه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بنفسه ، ويشهد له ما عند أبى داود أنه « كان صلى الله عليه وآله وسلم يتخلل الصفوف من ناحية إلى ناحية يمسح صدورنا ومناكبنا » الحديث . وفى بعضها « انه كان يأمر بذلك » وجمع بين الأحاديث أنه باشر مرة بنفسه ومرة بأمره

(٢) قوله « وقد كان بعض أئمة السلف » أقول : المراد فانه من وظيفة الإمام بأن يفعله بنفسه أو يأمر به ، وما أدرى هل يعنى ببعض أئمة السلف الخليفة أو إمام الصلاة ، ولكل وجه ، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم هو الإمام لأهل عصره ، وعمل بها الخلفاء بعده ، ووكلوا من يقيم الصفوف وشددوا حتى إذا استوت كبروا ، وقد تقدم عن عمر وبلال رضى الله عنهما أنهما كانا يضربان لإقامة الصف

(٣) قوله « يحتمل أن يكون المراد يراعيهم ويراقبهم إلى أن علم أنهم عقلوا » . أقول : أراد أن « رأى » يحتمل الرؤية البصرية وأنه كان يلاحظ صفوفهم من خلفه ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان فى الصلاة يرى من خلفه كما يرى من قدامه ، فالمراد من « عقلنا » امتثلنا المسبب عن عقلنا . إذ لا يدرك كونهم عقلوا بالبصر ، ويحتمل أن يراد الرؤية القلبية أى علم ذلك أو ظنه

وقوله « حتى إذا كاد أن يكبر فرأى رجلا بادياً صدره ، فقال : عباد الله » الخ يستدل به على جواز كلام الإمام فيما بين الإقامة والصلاة لما يعرض من حاجة . وقيل : إن العلماء اختلفوا فى كراهة ذلك (١)

* * *

٧٠ — الحديث الثالث : عن أنسِ بن مالكٍ رضى الله عنه : « أنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رسولَ الله ﷺ لِطَعامٍ صَنَعَتْهُ له ، فأَكَلَ مِنْهُ ، ثمَّ قال : قُوموا فَلأُصَلِّ لَكُمْ . قال أنس : فَقُمْتُ إلى حَصِيرٍ لنا قدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ ما لُبِسَ ، فَنَضَحْتُهُ بِماءٍ ، فقامَ عَلَيْهِ رسولُ الله ﷺ ، وَصَفَفْتُ أنا وَاليَتِيمُ وَراءَهُ ، وَالعَجُوزُ مِنْ وَرائنا . فَصَلَّى لَنا رَكْعَتَيْنِ ، ثمَّ انصَرَفَ »

ولمسلم : أنَّ رسول الله ﷺ صَلَّى بِهِ وَبِأُمِّهِ « فأَقامَنِى عَن يمِينِهِ ، وَأَقامَ المَرْأَةَ خَلْفَنا »

قال صاحب الكتاب (٢) : اليتيم هو : ضُمَيْرَةُ ، جد حسين بن عبد الله بن ضُمَيْرَةَ (٣)

---

(١) قوله « وقيل إن العلماء اختلفوا فى كراهية ذلك » أقول : فى الإكمال أنه خالف فيه أبو حنيفة وقال : التكبير إذا قال قد قامت الصلاة . قلت : قوله « كاد أن يكبر » أى قارب فعل التكبير ، والمقاربة يحتمل أنها قبل قول المقيم قد قامت الصلاة فلا ينهض على أبى حنيفة

(٢) (الحديث الثالث) « قال صاحب الكتاب » أقول : أى مؤلف العمدة

(٣) قوله « قيل هو ضميرة ، أى ضميرة جد حسين بن عبد الله بن ضميرة ، قال فى الفتح : كذا ذكره ابن حبيب ولم يذكره غيره ، وأظنه سمعه من حسين بن عبد الله أو من غيره من أهل المدينة

« مليكة » بضم الميم وفتح اللام . وبعض الرواة رواه بفتح الميم وكسر اللام . والأصح الأول . قيل هى أم سليم . وقيل : أم حَرام . قال بعضهم : ولا يصح

وهذا الحديث رواه إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة [1] عن أنس بن مالك . فقيل : الضمير فى « جدته » عائد على إسحاق بن عبد الله ، وأنها أم أبيه . قاله الحافظ أبو عمر . فعلى هذا : كان ينبغى للمصنف أن يذكر إسحاق . فانه لما أسقط ذكره تعين أن تكون جدةَ أنس . وقال غير أبى عمر : إنها جدة أنس [2] ، أم أمه . فعلى هذا : لا يحتاج إلى ذكر إسحاق . وعلى كل حال فالأحسن إثباته

---

(١) قوله « رواه أبو طلحة إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة » أقول : هو أبو طلحة الأنصارى زوج أم سليم والدة أنس بن مالك بعد أبيه مالك بن النضر ، وولدت له عبد الله بن أبى طلحة المذكور وبورك فيه ، وهو والد إسحاق بن عبد الله ، كان فقيهاً ، وإخوته عشرة كلهم حمل عنه العلم ، فأم سليم جدة إسحاق بن عبد الله من قبل أبيه فانها أم أبيه وهى أم أنس ، فأنس أخو عبد الله من أمه فهو عم إسحاق من قبل أمه . والذى فى البخارى عن إسحاق بن أبى طلحة فى رواية الكشميهنى ، وللباقين إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة

(٢) قوله « انها جدة أنس » أقول : فى فتح البارى أنه جزم ابن سعد وابن منده بأنها جدة أنس ، وهو مقتضى كلام إمام الحرمين فى النهاية ومن تبعه وكلام عبد الغنى فى العمدة ، وهو ظاهر السياق ، ويؤيده ما رويناه فى فوائد العراقيين لأبى الشيخ من طريق القاسم بن يحيى المقدمى عن عبيد الله بن عمر عن إسحاق بن أبى طلحة عن أنس قال : أرسلتنى جدتى إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم واسمها مليكة فجاءنا لحضرت الصلاة . . الحديث . وقال ابن سعد : أم سليم بنت ملحان ، ثم قال : وأمها مليكة بنت مالك بن عدى انتهى . فهذا صريح أن مليكة جدة لأنس كما هى جـدة لإسحق بن عبد الله ، إلا أنها جدته أم أم أبيه وأنس هى أم أمه ، فكلام العمدة على هذا صحيح . ورواية النسائى عن إسحاق بن عبد الله أن أم سليم . . الحديث صحيح ، لاحتمال أن كلا من الأم وبنتها بعثت له صلى الله عليه وآله وسلم من يستدعيه

وفى الحديث دليل على ما كان عليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم من التواضع ، وإجابة [١] دعوة الداعى . ويستـــدل به على إجابة أولى الفضل [٢] لمن دعاهم لغير الوليمة [٣]

وفيه أيضاً : جواز الصـــلاة للتعليم ، أو لحصول البركة بالاجتماع فيها ، أو باقامتها [٤] فى المـكان المخصوص . وهو الذى قد يشعر به قوله « لـكم[٥] »

وقوله « إلى حصير قد اسود [٦] من طول ما لبس » أخذ منه أن الافتراش يطلق عليه لباس ، ورتب عليه مسألتان . إحـــــــــداهما : لو حلف لا يلبس ثوباً ،

---

(١) قوله « إجابة » أقول : أى إجابة الفاضل من دعاه . أقول والداعى أم سليم من فضليات الصحابة ، وأما أمها مليـكة فليس لها ذكر كثير فى الأحاديث ، والمراد من الإجابة حسن ذلك وندبه ، والإجابة من جملة حقوق المسلم على المسلم

(٢) قوله « إجابة أولى الفضل » أقول [١]

(٣) قوله « فى غير الوليمة » أقول : أما الوليمة فانه يتعين إجابتهـا ما لم يقارنه محظور ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا دعى أحدكم إلى وليمة فليجب » أخرجه الشيخان وأبو داود ، والمراد بالوليمة العرس لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من دعى إلى وليمة عرس فليجيب » رواه أحمد ومسلم وأبو داود

(٤) قوله « أو باقامتها » أقول : عطف على حصول البركة ، أى النمو والزيادة تحصل بأحد الأمرين

(٥) قوله « يشعر به قوله لـكم » أى لتحصل لـكم البركة فى منازلـكم . أقول : وفيه دليل على أن تشريك العبادة بملاحظة الغير ليس من التشريك المنهى عنه المحبط للأعمال إذا كان مرجعه إلى أمر دينى كالتعليم أو البركة التى يستعان بها على أمور الدين

(٦) قوله « حصير قد أسود » أقول : قال ابن بطال : إن كان ما يصلى عليه

---

(١) بياض بالأصل

ولم يكن له نية لبسه فافترشه أنه يحنث[1] . والثانية : أن افتراش الحرير لباس له ، فيحرم ، على أن ذلك ـ أعنى افتراش الحرير ـ قد ورد فيه نص يخصه [2]

وقوله « فنضحته » النضح : يطلق على الغسل ، ويطلق على ما دونه ، وهو الأشهر . فيحتمل أن يريد الغسل . فيكون ذلك لأحد أمرين ، إما لمصلحة دنيوية وهى تليينه وتهيئته للجلوس عليه [3] ، وإما لمصلحة دينية ، وهى طلب طهارته ، وزوال ما يعرض من الشك فى نجاسته ، لطول لبسه . ويحتمل أن يريد ما دون الغسل [4] . وهو النضح

كبيراً قدر طول الرجل فأكثر فانه يقال له حصير ، ولا يقال له خمرة ، وكل ذلك يصنع من سعف النخل وما أشبهه

(١) قوله « أنه يحنث » أقول : الأيمان مبنيـــة على العرف ، ولا يسمى فيه الفراش لبساً . وفى القاموس فسر اللباس بما يلبس

(٢) قوله « وقد ورد فيه نص يخصه » أقول : أى ورد فى تحريم افتراش الحرير نص أخرجه البخارى ، وفيه النهى عن الجلوس على الحرير ، والمشهور عن المالكية منع الجلوس عليه . وقال عبد الملك من المالكية : يجوز افتراشه ، وعلق التحريم باللبس . قال المازرى يريد حديث البخارى يرد ما قاله ، قال : وكذا إذا كان بطاناً لما يجلس عليه أو محشواً فيما يجلس عليه كما يحشى الصوف ، قلت : لأن الجميع افتراش

(٣) قوله « للجلوس عليه » أقول : لكونه قد طال لبسه ، يدل على أنه لا يحتاج إلى تليينه وتهيئته للجلوس ، إذ طول لبسه مغن عن ذلك ، إلا أن يدعى أنه قد طوى بعد طول اللبس فاحتاج إلى تليينه ، وهذا يحتاج إلى دليل

(٤) قوله « يحتمل أن يريد ما دون الغسل » أقول : هو الأقرب ، فانه على الأول يؤدى إلى أنه صلى الله عليـه وآله وسلم صلى عليه وهو مبتل ماء ، فانه لم يذكر أنس مهلة بين نضحه والصلاة حتى ييبس منه الماء ، والصلاة عليه وهو مبتل صلاة على حالة غير مناسبة

الذى تستحبه المالكية لما يشك فى نجاسته. وقد قرب ذلك [1] بأن أبا عمير [2] كان معهم فى البيت، واحتراز الصبيان من النجاسة بعيد [3]

وقوله «فصففت أنا واليتيم وراءه» حجة لجمهور الأمة فى أن موقف الاثنين وراء الإمام. وكان بعض المتقدمين [4] يرى أن يكون موقف أحدهما عن يمينه

---

(١) قوله «وقد قرب ذلك» أقول: هذا التقريب يصلح للأمرين، وهو فى الآخر أوضح

(٢) قوله «أبا عمير» أقول: هذا هو أبو عمير بن أبى طلحة زيد بن سهل، وهو أخو أنس بن مالك لأمه وأمهما أم سليم، وهو الذى قال له صلى الله عليه وآله وسلم «ما فعل النغير يا أبا عمير» قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن الناس خلقاً، وكان لى أخ لأم يقال له أبو عمير فطيم، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا جاءنا قال «يا أبا عمير ما فعل النغير» لنغر [1] كان يلعب به. مات صغيراً، وفى موته لأم سليم مع أبيه قصة

(٣) قوله «واحتراز الصبيان عن النجاسة بعيد» أقول: الاضافة إلى المفعول كما يقتضيه قوله «بعيد»، والفاعل أهلهم أو من يكفلهم، إذ الاحتراز من الصبيان منتف

(٤) قوله «وكان بعض المتقدمين» أقول: يروى لابن مسعود رضى الله عنه، لما فى صحيح مسلم عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبد الله فقال: أصلى من

---

(١) النغر نوع من الطيور له صوت حسن، وكان ﷺ يلاطف أبا عمير هذا كالتعزية له لأنه رآه حزيناً. وهذا من حسن خلقه ﷺ. والقصة التى ذكرها هى أن أبا عمير لما مات لحقته أمه وتزينت بأحسن زينة لديها. ولما حضر والده قدمت له عشاءه، ولما فرغ ورآها متهيئة واقعها، ولما فرغ قالت له: إذا أودعك أحد وديعة ثم طلبها هل تدفعها اليه؟ قال نعم، فقالت: ادفن ابنك، فغضب وذهب إلى النبى ﷺ وأخبره فقال: بارك الله لكما فى ليلتكما، فحملت وولدت عبد الله بن أبى سليم فجاء به والده إلى النبى ﷺ، فأخذه وحنكه بتمرة ودعا له فصار من خيار عباد الله، ورزق عشرة من الولد كلهم يحملون فى سبيل الله

والآخر عن يساره . وفيه دليل على أن للصبي موقفاً فى الصف [1] ، وعلى أن موقف المرأة وراء موقف الصبي

خلفكما ؟ قالا : نعم . فجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله ، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه ، فلما صلى قال : هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قال ابن عبد البر : لا يصح رفعه ، والصحيح عندهم الوقف على ابن مسعود . قال النووى فى الخلاصة : الثابت فى صحيح مسلم أن ابن مسعود فعل ذلك ولم يقل : هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفعله . قيل : كأنهما ذهلا أن مسلماً أخرجه من ثلاث طرق لم يرفعه فى الأولين ورفعه فى الثالثة وقال : هكذا فعل الخ . وأجيب عنه ـ على صحة رفعه ـ باحتمال أنه فعله لضيق المكان ، أو أنه منسوخ كما قال الحازمى ، لأنه إنما تعلم هذه الصلاة بمكة إذ فيها التطبيق وأحكام أخرى متروكة وهذا من جملتها ، وبما أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت عن جابر قال : سرت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى غزوة فقام يصلى ، فقمت عن يساره ، فأخذ بيدى فأدارنى عن يمينه ، فجاء ابن صخر حتى قام عن يساره فأخذنا بيديه جميعاً فدفعنا حتى أقامنا خلفه . ومثله فى الحديث . قلت : وكأن ابن مسعود لم يبلغه هذا النص أو رأى الفعل غير حجة على الوجوب وأن ذلك أحد الجائزين . ويبعده دفع الرجلين فانه كما قيل أبلغ من المنع القولى ، وهو ينفى الإباحة وأن يكون من فعل أحد الجائزين ، وعلى فرض التنزل فيكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم مع عبد الله بن مسعود لبيان الجواز ، ودفعه الرجلين طالباً للسنة والأفضلية ، وهو أقل ما يقتضيه تأثيره على الشق المخالف ، وبهذا يندفع التعارض ويجتمع شمل الحديثين

(١) قوله « وفيه دليل على أن للصبي موقفاً فى الصف الخ » أقول : أشار إلى الخلاف فى ذلك وفى أنه لا يسد الجناح . قالوا لأنه ليس بمصل حقيقة . وجمهور الأمة على أنه يسد الجناح وأن له حقاً لهذا الحديث ، وجذب ابن عباس إلى يمينه .

ولم يُحسن من استدل به على أن صلاة المنفرد خلف الصف صحيحة . فان هذه الصورة ليست من صور الخلاف [١] . وأبعد من استدل به على أنه لا تصح إمامتها للرجال ، لأنه وجب تأخيرها فى الصف ، فلا تتقدم إماماً [٢]

وقوله « ثم انصرف » الأقرب أنه أراد الانصراف عن البيت . ويحتمل أنه أراد الانصراف من الصلاة . أما على رأى أبى حنيفة فبناء على أن السلام لا يدخل تحت مسمى الركعتين ، وأما على رأى غيره فيكون الانصراف عبارة عن التحلل الذى يستعقب السلام [٣]

وفى الحديث دليل على جواز الاجتماع فى النوافل خلف إمام

وفيه دليل على صحة صلاة الصبى [٤] والاعتداد بها . والله أعلم

وقولهم لأنه ليس بمصل حقيقة دعوى ظاهرة البطلان مصادمة للسنة النبوية

(١) قوله « من صور الخلاف » أقول : فان الخلاف فيما إذا لم يكن امرأة ، إذ هى لا تنضم إلى صفوف الرجال

(٢) قوله « لأنه واجب تأخيرها فلا تتقدم إماماً » أقول : وذلك أنه إنما وجب تأخيرها لعدم جواز انضمامها إلى الرجال ، لا لأن موقفها دائماً أخيراً . قلت : ووجه استنباط من أخذ من هذا الحديث أن العلة المانعة لانضمامها هى كونها عورة تشرف حالة الصلاة عن كشفها على المصلين ، وهذه العلة جارية مع تقدمها بقياس الأولى لمـــا فيها من ظهور قدمها وقوامها وكثير من محاسنها تساوى أو تزيد على علة مزاحمتها ، فلا يخلو الاستنباط من هذا الحديث عن قوة ظاهرة

(٣) قوله « عبارة عن التحلل الذى يستعقب السلام » أقول : هذا الأقرب فانه كثيرا ما جاء فى الأحاديث التعبير بالانصراف عن ما يستعقب السلام

(٤) قوله « صلاة الصبى » أقول : فى القاموس ان الصبى من لم يفطم ، ولـكنه غير مراد هنا . فلا يعرف الصلاة الذى يعتد بصلاة الصبى وكأن المراد ما قبل البلوغ مطلقاً من بعد الأربع أو الخمس من سن التمييز ، ويتفاوت الصبيان حذاقة وبلاهة فلا

٧١ — الحديث الرابع : عن عبدِ الله بن عباسٍ رضى الله عنهما قال : بِتُّ عِنْدَ خالَتِي مَيْمُونَةَ ، فقامَ النبيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ (١) ، فَقُمْتُ عَنْ يسارِهِ ، فأَخَذَ برأسى فأقامنى عن يَمِينِهِ »

خالته ميمونة : بنت الحارث (٢) ، أخت أمه أمّ الفضل بنت الحارث (٣) .

يعين حد لذلك سوى التميز . وأشار الشارح رحمه الله بهذا إلى الخلاف فى عبادات الصبي هل هى صحيحة أم لا ؟ وأراه متفرعاً على البلوغ : هل شرط فى الوجوب ، أو شرط فى الصحة ؟ ويتفرع عليها الكلام فى الأعواض والثواب ، كما هو مبسوط فى أصول الدين

(١) (الحديث الرابع) قال « من الليل » أقول : جوّز ابن الملقن كون « من » تبعيضية أو ظرفية ، قال البرماوى : الظاهر الثانى

(٢) قوله « ميمونة بنت الحارث » أقول : هى أم المؤمنين رضى الله عنها ، وهى بنت الحارث بن حرب الهلالية ، تزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة ست من الهجرة وقيل سنة سبع ، قيل كان اسمها برة فسماها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ميمونة قاله كريب عن ابن عباس . روى لها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ستة وأربعون حديثاً . ماتت بسرف بسين مهملة مفتوحة ثم راء مكسورة ثم فاء ، موضع بينه وبين مكة عشرة أميال ودفنت هناك ، وبنى بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم هناك أيضاً . توفيت سنة إحدى وخمسين ، وصلى عليها عبد الله بن عباس

(٣) قوله « أخت أمه أم الفضل » أقول : الصحابية رضى الله عنها ، واسمها لبابة بنت الحارث بن حرب الهلالية زوجة العباس بن عبد المطلب رضى الله عنهما وأم أولاده ، وكانت من المنجبات ، ولدت للعباس ستة رجال لم تلد امرأة مثلهم : الفضل وعبد الله ومعبد وعبيد الله وقُثم وعبد الرحمن . وأسلمت لبابة هذه قديماً ، قال الكلبي ومحمد بن سعد وغيرهما : هى أول امرأة أسلمت بعد خديجة رضى الله عنها ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يزورها ، وهى لبابة الكبرى وأختها لبابة

ومبيته عندها فيه دليل على جواز مثل ذلك ، من المبيت عند المحارم مع الزوج [١] .
وقيل : إنه تحرّى لذلك وقتاً لا يكون فيه ضرر بالنبي ﷺ ، وهو وقت الحيض [٢]
وقيل : إنه بات عندها لينظر صلاة النبي ﷺ [٣]

وفيه دليل على أن للصبي موقفاً مع الإمام فى الصف [٤] ، وإذا أخذ بما ورد فى غير هذه الرواية من أنه « دخل فى صلاة النفل بعد دخول النبي ﷺ فى الصلاة » ففيه دليل على جواز الشروع فى الائتمام بمن لم ينو الإمامة [٥] .

الصغرى أم خالد بن الوليد . اختلف فى صحبتها وإسلامها فأثبتها الواقدى . روى لأم الفضل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثون حديثاً ، اتفقا على حديثين ، ولمسلم حديث

(١) قوله « من المبيت عند المحارم مع الزوج » أقول : أى فى منزل واحد

(٢) قوله « وهو وقت الحيض » أقول : فيه أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يضاجع الحائض من نسائه ، فالاضرار حاصل إلا أن يكون لا ضرر إلا بترك الجماع فانه سيتركه للمانع ، لكنه يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم قد كان يباشر الحائض أى بالاستمتاع منها ، فالظاهر أنه لا يمنع الصبي النائم من فى المنزل عن قضاء حاجته مع أهله ، وأما المكلف فلا يدل الحديث على جواز مبيته ولا نفيه ، إلا أن يوجد فى الصبي علة لا يلغى اعتبارها فى المكلف فلا يقاس عليه كما قد يفهمه كلام الشارح من الاطلاق . وإن كان قد احترس عنه بقوله مثل ذلك

(٣) قوله « لينظر إلى صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : ليس مقابلا للأقوال السابقة ، بل بيان لعلة المبيت

(٤) قوله « موقفاً فى الصف مع الإمام » أقول : هو موقف المكلف معه بلا فرق ، سيما وهو عن يمين الإمام ، وهذا أخص مما تقدم فى أحكام الحديث الأول

(٥) قوله « بمن لم ينو الإمامة » أقول : وهو مذهب مالك . وذهب بعضهم إلى منعه لغير الإمام والمؤذن ، وذهب أبو حنيفة إلى منع ذلك للنساء دون الرجال ،

وفيه دليل على أن موقف المأموم الواحد مع الإمام عن يمين الإمام (١)

وفيه دليل على أن العمل اليسير فى الصلاة لا يفسدها (٢)

* * *

باب الإمامة

٧٢ — الحديث الأول : عن أبى هريرةَ رضى الله عنه عن النبىّ ﷺ قال « أما يَخشَى (٣) الَّذِى يرفَعُ رَأْسَهُ قبلَ الإمام أنْ يُحَوِّلَ الله رَأْسَه رَأْسَ حِمارٍ »

وذهب بعضهم إلى جواز ذلك مع اشتراط إحداث نية متوسطة ، وصار استدلال الجميع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا عمل إلا بنية » فمالك خصص ذلك العموم بهذا الحديث ، وأما من خصصه بالإمام فلعله يزعم أنه يستصحب فيه الإمام وإن لم يصل إماماً ، لكن لا يظهر وجه إجراء الحكم فى المؤذن . ووجه ما ذهب اليه أبو حنيفة اشتراط نية الإمام المأمومين ، وكان الغالب أن لا ينوى الإمام الإمامة بالرجال . وما ذهب اليه آخرون أبقوا الحديث على عمومه ، فحين نشأ الفعل حصلت النية ولا يضر توسطها . وفائدة الخلاف تظهر فى من لحق بالإمام ولم يفهم الإمام لحوقه ، فعند ذلك تصح صلاته مؤتماً مطلقاً ، وعند الحنفية تصح للرجال دون النساء ، وعند الآخرين لا تصح

(١) قوله « عن يمين الإمام » أقول : وذهب سعيد بن المسيب أنه يقف عن يساره ، ولم يتابع عليه

(٢) قوله « ان العمل اليسير فى الصلاة لا يبطلها » . أقول فانه صلى الله عليه وآله وسلم أخذ برأسه ، وهو عمل يسير ، ولذلك أدلة غير هذه ستأتى إن شاء الله تعالى

(٣) قوله (باب الإمامة ـ الحديث الأول) : قال « أما يخشى » أقول : بفتح الهمزة وتخفيف الميم حرف استفتاح ، ويخشى يخاف ، لفظه خبر ومعناه نهى

أَوْ يَجْعَلَ (١) صُورَتَهُ صُورَةَ حِمَارٍ؟

الحديث دليل على منع تقدم المأموم على الإمام فى الرفع من الركوع والسجود (٢) هذا منصوصه ، ووجه الدليل : التوعد على الفعل . ولا يكون التوعد إلا على ممنـــــــــوع (٣)

نكتة : قال ابن العربى ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن الله تعالى سلط الشيطان على الإنسان فى إفساد صلاته عليه : قولا بالوسوسة حتى لا يدرى كم صلى ، وفعلا بالتقدم على الإمام فيختل الاقتداء . فأما الوسوسة فدواؤها الذكر ، وأما التقدم فعلته طلب الاستعجال ، ودواؤه أنه لا يسلم حتى يسلم الإمام ، فلا يستعجل فى هذه الأفعال

(١) قوله « أو يجعل » أقول رواه البخارى بلفظ « يجعل » فيهما ، وكذا ذكره الحميدى فى جمعه بين الصحيحين ، وذكره المجد بن تيمية بلفظ « يحول » فيهما ونسبه لرواية الجماعة ، والمصنف ذكره فى الأولى دون الثانية قاله الزركشى

(٢) قوله « فى الرفع من الركوع والسجود » أقول : الموجود من رفع الرأس منحصر فى ذلك ، فحمل على المطلق على افراده . وفى سنن أبى داود من حديث أبى هريرة بلفظ « إذا رفع رأسه والإمام ساجد » قيل وهو مبين لرواية الصحيحين هذه ، فيكون على هذا أيضاً فى السجود ، ويلحق به الركوع بكونه فى معناه ، فلا يتم قول الشارح إنه نص فيهما . على أنه قد تعقب إلحاق الركوع به بالفرق بينهما ، فان للسجود مزية وفضيلة ليست فى الركوع ، فان أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ، ولأنه غاية الخضوع المطلوب

(٣) قوله « ولا يكون التوعد إلا على ممنوع » أقول : أى ممنوع منه حظراً ، إذ لا وعيد على مكروه . والشارح أطلق العبادة ، وقال النووى : ظاهره يقتضى تحريم الرفع قبل الإمام لأنه توعد عليه بالمسخ وهو أشد العقوبات ، ومع القول بالتحريم فالأكثر على أنه يأثم فاعله وتجزيه صلاته . وقال أحمد والظاهرية ويروى عن عمر :

ويقاس عليه السبق فى الخفض (١) ، كالهوىّ إلى الركوع والسجود

وفى قوله ﷺ «أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الإمام» ما يدل على أن فاعل ذلك متعرض لهذا الوعيد (٢) . وليس فيه دليل على وقوعه ولا بد (٣)

تبطل صلاته ، وذلك لأن النهى يقتضى الفساد ، وعند أحمد لو صحت صلاته يرجى له ثواب ولم يخش عليه العقاب . قلت : وتسميته نهياً لأنه فى معنى النهى ، وإلا فليس بنهى . نعم ورد فى روايات أخر . قلت : وكأن الشارح المحقق لم يجزم بالتحريم ، بل أتى بعبارة مجملة ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجزم بتغيير الصورة ، بل جعله أمراً مخوفاً ، ومن شأن المخوف تجويز خلافه . والله أعلم

(١) قوله «ويقاس عليه السبق فى الخفض» أقول : بل قد ورد النص بالنهى عن التقدم فى الموضعين منهما أيضاً فى حديث أخرجه البزار من رواية أبى هريرة «الذى يخفض ويرفع قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان» وروى ابن أبى شيبة عن أبى هريرة أيضاً «الذى يرفع رأسه ويخفضه قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان يخفضها ويرفعها» وبأن حديث البزار أنه صلى الله عليه وآله وسلم «كان إذا قال سمع الله لمن حمده لم يحن منا أحد ظهره حتى يقع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ساجداً ثم نقع سجوداً بعده» ، وحديث «إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فاذا ركع فاركعوا ، وإذا سجد فاسجدوا» يدل لذلك ، وهذا نص فى كل خفض ورفع ، مغن عن القياس الذى سلف

(٢) قوله «متعرض لهذا الوعيد» أقول : قد نقل أنه إنما وقع هذا الحديث بعد الإعلام بأن فاعل ذلك تحول صورته ، إذ الخوف إنما يقع لأمر متوقع ، ولا يتوقع إلا شىء قد حصل فى الاعتقاد

(٣) قوله «أن يقع ذلك ولا بد» أقول : قد أفاد الحديث أن مخالفة الإمام ما ذكر مقتض تام لوقوع ما توعد به ، وكونه يتخلف الوقوع لمانع لا يقدح فى ذلك ، وكأن الشارح المحقق أخذ عدم الجزم بالوقوع من قوله صلى الله عليه وآله

وقوله « أن يحول الله رأسه رأس حمار ، أو يجعل صورته صورة حمار » يقتضى تغيير الصورة الظاهرة [١] . ويحتمل أن يرجع إلى أمر معنوى مجازى . فان الحمار موصوف بالبلادة . ويستعار هذا المعنى [٢] للجاهل بما يجب عليه من فروض الصلاة ومتابعة الإمام . وربما رجح هذا المجاز [٣] بأن التحويل فى الصورة الظاهرة لم يقع مع كثرة رفع المأمومين قبل الإمام . ونحن قد بينا أن الحديث لا يدل على وقوع ذلك . وإنما يدل على كون فاعله يتعرض لذلك ، وكون فعله صالحاً لأن يقع عنه ذلك الوعيد . ولا يلزم من التعرض للشىء وقوع ذلك الشىء

وسلم « أما يخاف » فان المخوف قد يقع وقد لا يقع ، ولما عبر الحكيم بهذه العبارة دل على أنه لا يقتضى الوقوع حتما ولا عدمه

(١) قوله « تغيير الصورة الظاهرة » أقول : وهو الظاهر ، ويدل عليه وقوعه كذلك كما رواه ابن الملقن فى شخص أو شخصين فى أزمنة قديمة . قلت : رواه ابن حجر الهيثمى فى فهرسته على أن التحويل مطلق فى الأزمنة ، فيحتمل أنه يقع فى دار الدنيا أو البرزخ أو الآخرة لبعض ، أو يقع بعض فى هذه وفى هذه ، ومن هنا يعرف ضعف ما يجىء به الشارح من قوله « وربما رجح هذا المجاز » بأن التحويل فى الصورة الظاهرة لم يقع مع كثرة رفع المأمومين قبل الإمام ، ولا يتم الترجيح به ، إذ هو مبنى على أن المراد التحويل فى هذه الدار

(٢) قوله « ويستعار هذا المعنى » . أقول : أى يستعار لفظ حمار استعارة مصرحة ، فيطلق على الجاهل بما يجب عليه لمشاركته للحمار فى المعنى الذى هو البلادة ، فقوله « هذا المعنى » تسامح ، فان الاستعارة للفظ بواسطة المعنى ، فهو مجاز مرسل من إطلاق السبب على المسبب

(٣) قوله « وربما رجح هذا المجاز » أقول : إشارة إلى ضعف الترجيح بهذين الأمرين : أحدهما أن الحديث لم يدل على وقوع التحويل ، فلا يستدل بعدم وقوعه على أنه لم يرد ظاهره ، غاية ما دل عليه أن مخالف الإمام معرض نفسه لوقوع تغيير صورته ، وليس من لازم التعرض للشىء وقوع ذلك الشىء . والثانى أنه لا دلالة على

وأيضاً فالمتوعَّد به لا يكون موجوداً فى الوقت الحاضر ، أعنى عند الفعل ، والجهل موجود عند الفعل . ولست أعنى بالجهل ههنا عدم الفعل بالحكم (١) ، بل إما هذا ، وإما أن يكون عبارة عن فعل ما لا يسوغ . وإن كان العلم بالحكم موجوداً . لأنه قد يقال فى هذا إنه جهل ، ويقال لفاعله جاهل . والسبب فيه أن الشىء قد ينفى

أن المتوعد يحصل عند حصول ما يوعد عليه . هذا وقد ترجح الحقيقة المذكورة برواية من روى « رأس كلب » و « رأس شيطان » بدل رأس حمار ، لانتفاء المناسبة التى ذكرها فى بلادة الحمار . ويرجح الحقيقة أيضا إيراد الوعيد باللفظ المستقبل الدال على تغيير الهيئة الحاصلة ، ولو أريد المعنى المجازى لقال فرأسه رأس حمار مثلا إذ الصفة الحاصلة المذكورة حاصلة له قبل فلا يقال يخشى إذا فعل ذلك أن يصير بليداً مع أن فعله ناشىء عن البلادة

(١) قوله « ولست أعنى بالجهل هنا » أقول : أى بقوله والجهل موجود عند الفعل « عدم العلم بالحكم » حاصله أن الجهل له إطلاقان : عدم العلم بالشىء ، وهذا هو الجهل البسيط . وعدم العمل بالعلم ، وهو المراد من قوله فعل ما لا ينبغى ، وان كان العلم بالحكم موجوداً وإطلاق العلم على هذا الأخير مجاز من باب نفى الشىء لنفى لازمه وثمرته كما قال تعالى ﴿ ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الآخرة من خلاق ﴾ إلى قوله ﴿ لو كانوا يعلمون ﴾ فأثبت لهم العلم أولا ثم نفاه لعدم علمهم به ، وهو كثير فى المحاورات وكلام البلغاء . ومنه :

جاء شقيق عارضاً رمحه   إن بنى عمك فيهم رماح

لأنه لما جاء على هيئة من يعتقد أنه لا رماح فى بنى عمه مع علمه بأن فيهم رماحاً ، نزل منزلة من جهل ذلك وأورد له الخبر مؤكداً . واعلم أنه يتعين بأن المراد من قوله « جاهل » هذا المعنى ، إذ لا عقوبة عليه ، فان من سابق الإمام جاهلا لهذا الوعيد لا يندر (١) وقدمنا لك أن فى قوله « يخشى » إشارة إلى ذلك . قال ابن رسلان

---

(١) بياض بالأصل

لانتفاء ثمرته والمقصود منه . فيقال : فلان ليس بإنسان ، إذا لم يفعل الأفعال المناسبة للإنسانية . ولما كان المقصود من العلم العمل به جاز أن يقال لمن لا يعمل بعلمه إنه جاهل غير عالم

٧٣ — الحديث الثانى : عن أبى هريرةَ رضى الله عنه عن النبىّ ﷺ قال : « إنما جُعِلَ الإمامُ [١] لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فَلاَ تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ . فإذا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا [٢] ، وَإذا رَكَعَ فارْكَعُوا [٣] ، وَإذا قال : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، فَقُولوا : رَبَّنا وَلَكَ الْحَمْدُ . وإذا سَجَدَ فاسْجُدُوا [٤] .

فى شرح سنن أبى داود : والظاهر أن هذا الوعيد لمن رفع رأسه متعمداً ، أما من ظن أن الإمام يرفع رأسه فرفعه تبعاً [١] فى ظنه فلا إثم أو رفعه ناسياً أو جاهلا بالتحريم

(١) (الحديث الثانى) قال « إنما جعل الإمام » أقول : حذف أحد مفعولى جعل لأنها بمعنى صيّر ، أى إنما جعل الإمام إماماً للائتمام به ، وفى بعض طرق البخارى « إنما الإمام » بحذف لفظ جعل

(٢) قال « فاذا كبر فكبروا » أقول وفى رواية أبى داود لهذا الحديث « ولا تكبروا حتى يكبر » أى ينتهى تكبير الإمام جميعه ، فان التكبير يطلق على جميعه حقيقة

(٣) قوله « وإذا ركع فاركعوا » أقول : وفى رواية أبى داود « ولا تركعوا حتى يركع » أى إذا أكمل ركوعه ، أى استقر راكعاً فاركعوا عقبه ، فيحترز عما إذا أخذ فى الركوع فانه لا يقارنه كما لا يتقدم عليه

(٤) قال « فاسجدوا » أقول : فى رواية أبى داود « ولا تسجدوا حتى يسجد ، وإذا رفع فارفعوا » هذه زيادة على ما فى الحديث الأول من قوله « وإذا قال سمع الله لمن حمده » يستلزم استلزام الحال للمحل ، والكلام فيه كالكلام فى الركوع الذى سلف آنفاً

---

(١) بياض ولعله : للإمام

وإذا صَلَّى جالِساً فَصَلُّوا جُلُوساً أَجْمَعُون [1] »

٧٤ — وما فى معناه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت « صَلَّى رسولُ الله ﷺ فى بَيْتِهِ وَهُوَ شاكٍ [2] ، فَصَلَّى جالِساً ، وَصَلَّى وَراءَهُ قَوْمٌ قِياماً [3] ، فأَشارَ إليهم أنِ اجْلِسُوا [4] ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قالَ : إنَّما جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فإذا ركعَ فارْكعوا ، وإذا رَفَعَ فارْفَعُوا ، وإذا قالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا : رَبَّنا وِلَكَ الْحَمْدُ ، وإذا صَلَّى جالساً فَصَلُّوا جُلُوساً أَجْمَعُون » وهذا الحديث الثالث

---

(١) قال « أجمعون » أقول : وقع فى رواية بالياء ، فعلى الأول أنه تأكيد للضمير المرفوع فى قوله « صلوا » ، وأجيز أن يكون تأكيداً للمستتر فى « جلوساً » . وعلى الثانى يكون منصوباً على الحال أى جلوساً مجتمعين ، أو تأكيداً لمنصوب مقدر كأنه قيل أعنيكم أجمعين ، قيل وهو أولى . وقيل حقه من جهة العربية النصب ، ورد بأن المعنى ليس عليه ، لأن أجمع وأجمعين لم يأت إلا للتأكيد فى المشهور . ثم فى هذا شاهد على جواز التأكيد بأجمعين وإن لم يتقدم لفظ كل عليه

(٢) قوله « وهو شاك » أقول : من الشكاية مخفف الكاف بزنة قاض . وسبب شكايته أى مرضه ما فى حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم « سقط عن فرسه فجحش شقه » وفى رواية ابن حبان أن ذلك كان فى شهر ذى الحجة سنة خمس ، وقال عبد الحق فى جمعه : ان فى بعض طرق البخارى أن ذلك كان عند إيلائه من أزواجه فيكون سنة سبع كما قاله الواقدى ، وجمع بينهما بالتعدد

(٣) قال « قوم قياماً » أقول : هو حال من قوم وإن كان نكرة ، فقد أجاز سيبويه انتصاب الحال عنها

(٤) قال « أن اجلسوا » أقول : أن تفسيرية لقوله « فأشار اليهم » فانه فى معنى القول

الكلام على حديث أبى هريرة من وجوه :

الأول : اختلفوا فى جواز صلاة المفترض خلف المتنفل [1] . فمنعها مالك وأبو حنيفة وغيرهما ، واستدل لهم بهذا الحديث [2] . وجعل اختلاف النيات داخلا تحت قوله « فلا تختلفوا عليه » [3] ، وأجاز ذلك الشافعى وغيره [4] .

---

(١) قوله « صلاة المفترض خلف المتنفل » أقول : وصلاة مفترض خلف مفترض وفرضهما مختلف كظهر خلف من صلى عصراً ، فان العلة واحدة هى اختلاف نية الإمام والمأموم ، وقد صرح بأن الخلاف واحد ابن عبد البر ، فتبطل عندهم صلاة المأموم دون الإمام

(٢) قوله « واستدلوا بهذا الحديث » أقول : إذ من خالفه فى نيته فلم يأتم به

(٣) قوله « داخلا تحت قوله فلا تختلفوا » أقول : قالوا ولا اختلاف أشد من اختلاف النية التى عليها مدار الأعمال

(٤) قوله « وأجازه الشافعى » أقول : والأوزاعى والطبرى ، وهو المشهور من مذهب أحمد أنه يجوز أن يقتدى المفترض بالمتنفل ، والمختلفان فرضاً أحدهما بالآخر ، فان كل مصل مصل لنفسه وله ما نواه بصلاته ، والأعمال بالنيات . قلت : ولا يخفى أن هذا تخصيص بالرأى فى مقابلة النص ، والتخصيص الصحيح ما جاء عن معاذ رضى الله عنه أنه كان يصلى مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم يرجع إلى أهله فيصلى بهم تلك الصلاة التى صلاها مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وذلك يقتضى المخالفة فى النية سواء كانت الصلاة بأهله هى الفريضة أو النافلة ، لأنها على أن تكون هى الفريضة فقد صلى مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم نافلة خلف مفترض ، وكذلك العكس ، فمطلق الاختلاف فى النية قد وقع منه رضى الله عنه : صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر ، فدخل رجل فقام يصلى الظهر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « ألا رجل يتصدق على هذا فيصلى معه » . رواه الترمذى وابن حبان والحاكم والبيهقى ، وحديث أبى ذر « كيف أنت إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها » الحديث ، وفيه « نصل الصلاة لوقتها ، فان أدركتها معهم

والحديث محمول فى هذا المذهب على الاختلاف فى الأفعال الظاهرة (١)

الثانى : الفاء فى قوله « فاذا ركع فاركعوا » الخ تدل على أن أفعال المأموم تكون بعد أفعال الامام ، لأن الفاء تقتضى التعقيب (٢) . وقد مضى الكلام فى المنع من السبق . وقال الفقهاء : المساواة فى هذه الأشياء مكروهة (٣)

الثالث قوله « وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : ربنا ولك الحمد » يستدل به من يقول : إن التسميع مختص بالامام (٤)

فصل فانها لك نافلة » أخرجه مسلم . إلا أن يقال إن هذا قد ثبت به فيكون تخصيصه للعلة

(١) قوله « بالأفعال الظاهرة » أقول : قالوا إنما أمرنا أن نأتم بالإمام فيما يظهره من أفعاله لنا ، فأما النية فغيبة منا ، ومحال أن نؤمر باتباعه فيما يخفى علينا أمره . قلت : أمر النية مما يظهر لنا بدلالة زمان الصلاة ووقتها وأذانها فهى أوضح من أن تخفى ، قالوا : وفى الحديث نفسه مايدل على هذا التأويل ، فانه قال « فاذا ركع فاركعوا ، وإذا رفع فارفعوا » . قلت : تنصيص على بعض أفراد العام ولا يقتضى التخصيص ، ويأتى استيفاء الكلام على المسألة فى صلاة معاذ

(٢) قوله « لأن الفاء تقتضى التعقيب » أقول : أى فلا تقارن أفعاله أفعال الإمام . إلا أنه قد تعقب هذا بأن الفاء التى تقتضى التعقيب هى العاطفة لا هذه ، وأما هذه فهى للربط فقط ، لأنها وقعت جواباً للشرط فلا تقتضى ما ذكر من تأخر أفعال المأموم إلا على القول بتقدم الشرط على الجزاء ، ولكن لا تكون الإفادة للفاء . قلت : وقدمنا رواية أبى داود وهى المفيدة صريحاً عن السبق والمساواة

(٣) قوله « مكروهة » أقول : ظاهر النهى فى رواية أبى داود قاضية بالتحريم للمساواة

(٤) قوله « ان التسميع مختص بالامام » أقول : قال ابن عبد البر : لا أعلم خلافاً أن المنفرد يقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد أو ولك الحمد ، وإنما اختلفوا فى

فإن قوله « ربنا ولك الحمد » مختص بالمأموم [1] . وهو اختيار مالك رحمه الله [2]

الرابع : اختلفـــوا فى إثبات الواو وإسقاطها من قوله « ولك الحمد » بحسب اختلاف الروايات ، وهذا اختلاف فى الاختيار لا فى الجواز . ويرجح إثباتها بأنه يدل على زيادة معنى [3] . لأنه يكون التقدير ربنا استجب لنا ـ أو ما قارب ذلك ـ ولك الحمد . فيكون الكلام مشتملا على معنى الدعاء ، ومعنى الخبر . وإذا قيل باسقاط الواو دل على أحد هذين

الامام والمأموم ، فقال الشافعى : يقول المأموم سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد كما يقول الامام والمنفرد ، لأنه إنما جعل الامام ليؤتم به

(١) قوله « مختص بالمأموم » أقول : وليس فيه دليل أن الامام لا يقول ربنا لك الحمد كما قاله القاضى عبد الوهاب ، إذ ليس فى الحديث ما يقتضى المنع ، لأن السكوت عن الشىء لا يقتضى ترك فعله ، نعم مقتضاه أنه يجيب المأموم عقيب قول الامام سمع الله لمن حمده قاله الحافظ فى الفتح ، هذا وأما الإمام فيسمع ويحمد يجمع بينهما ، لأنه لم يدل الحديث على منعه من قول ذلك ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يجمع بينهما كما فى البخارى فى « باب ما يقول عند رفع رأسه من الركوع » ومسلم وغيرهما من حديث ابن عمر وأبى هريرة

(٢) قوله « وهو اختيار مالك » أقول : وأبى حنيفة وأحمد والثورى

(٣) قوله « وكأن إثبات الواو دل على زيادة معنى » . أقول : يفهم منه ظاهراً ترجيح إثباتها . وقال بعض : حذفها أرجح لأن الأصل عدم تقدير معطوف عليه لأنه على ثبوتها يكون تقديره : يا ربنا استجب أو تقبل ، فتصير عاطفة على كلام غير تام . وقال النووى : لا ترجيح لأحدهما على الآخر لثبوتهما [1] ، وجزم بعض بأنها زائدة لا عاطفة ، قلت : وجزم به ابن القيم فى كتابه الصغير فى الصلاة ، وقال فى الهدى :

---

(١) قد ذكر بعض المحققين أن حذف الواو أولى إذا كان اللهم ربنا لك الحمد ، أما إذا حذفت اللهم فالأولى الإتيان بالواو

الخامس : قوله « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون » أخذ به قوم [١] ، فأجازوا الجلوس خلف الإمام القاعد للضرورة ، مع قدرة المأمومين على القيام . وكأنهم جعلوا متابعة الإمام عذراً فى إسقاط القيام . ومنعه أكثر الفقهاء المشهورين والمانعون اختلفوا فى الجواب عن هذا الحديث على طرق [٢]

الطريق الأول : ادعاء كونه منسوخاً ، وناسخه صلاة النبي ﷺ بالناس فى مرض موته قاعداً وهم قيام [٣] ، وأبو بكر قائم يعلمهم بأفعال صلاته . وهذا بناء

لا ينبغى أن تهمل زيادة الواو فانها تصير الكلام بجملتين

(١) قوله « أخذ به قوم » أقول : من الصحابة جابر وأبو هريرة وأسيد بن حضير وقيس بن قهد بفتح القاف وسكون الهاء ، ومن التابعين جابر بن زيد أبو الشعثاء والأوزاعى ، ومن أئمة المذاهب مالك وأحمد وإسحاق بن راهويه والبخارى ، وهو اختيار ابن نصر ومحمد بن إسحق بن خزيمة . وفى المسألة قولان آخران : الأول لأبى حنيفة والثورى وأبى ثور وإحدى روايتين عن مالك ، قال النووى : وهو قول الشافعى وجمهور السلف [١] أنها لا تجوز صلاة القائم خلف القاعد إلا قائماً ، والثانى وهو ثالثها رواية عن مالك أنها لا تصح إمامة القاعد للقاعدين ولا للقائمين ، وأقوى أدلة القول الأول حديث الباب ، وقد أجاب عنه المانعون بما يأتى للشارح

(٢) قوله « على طرق » أقول : ثلاث

(٣) قوله « وناسخه صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بالناس فى مرض موته قاعداً وهم قيام » أقول : هذا من نسخ القول ، وهو قوله « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً » بالفعل ، وقد صرح الأصوليون بصحته ولم يذكروا خلافاً ، وهذه الصلاة التى صلى بهم صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً وهم قيام هى آخر صلاة صلاها ، قيل إنها

---

(١) أقول : وهو الرواية المنصوصة عن الإمام أحمد رحمه الله ، اختارها جمع من الصحابة ، ودليلها قوله ﷺ « وإذا صلى قاعداً فصلوا قعودا أجمعون »

على أن النبي ﷺ كان الإمام ، وأن أبا بكر كان مأموماً فى تلك الصلاة ، وقد وقع فى ذلك خلاف . وموضع الترجيح هو الكلام على ذلك الحديث (١) . قال القاضى

الظهر وقيل إنها الصبح وقيل المغرب ، والأول الصحيح وهو نص البخارى فى الصحيح

(١) قوله « وموضع الترجيح هو الكلام على ذلك الحديث » . أقول : يشير إلى ما أخرجه البخارى وغيره من حديث عائشة فى حديث طويل فى صفة مرض موته صلى الله عليه وآله وسلم وفيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجد فى نفسه خفة فخرج بين رجلين أحدهما العباس اصلاة الظهر وأبو بكر يصلى وهو قائم ، فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر ، فأومأ اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يتأخر ، قال : أجلسانى إلى جنبه ، فأجلساه إلى جنب أبى بكر ، فجعل أبو بكر يصلى بالناس قائماً ، وفى لفظ يأتم بصلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والناس بصلاة أبى بكر والنبي صلى الله عليه وآله وسلم قاعد . هذا لفظه فى البخارى ، واختلف الناظرون فى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم هذه ، فذهب قوم إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان مأموماً والإمام أبو بكر ، وهذا ما قاله ربيعة ، ورد بما عند البخارى من رواية (١) أو المستملى ، فجعل أبو بكر يصلى وهو يأتم من الائتمام ، ولغيرهما وهو قائم ، وذهب آخرون إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان هو الإمام وأبو بكر مأموماً بعد أن كان إماماً ، وأطيل الاستدلال على هذا بوجوه مدخولة كما فى فتح البارى ، واستدلوا بما فى مرسل عطاء أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما صليتم إلا قعوداً ، فصلوا صلاة إمامكم ما كان : إن صلى قائماً فصلوا قياماً ، وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً » فدل على أنه كان هو الإمام ، وأنه أمرهم أن يصلوا صلاة إمامهم ، فهو مؤكد لحديث « وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين » فان هذا كان فى مرضه الذى جحش فيه وانفكت قدمه ، وتقدم حديثه وذكرنا تاريخه . وهذه الصلاة والقول فى مرضه الآخر مرض الوفاة ، وحينئذ فلا يصح ناسخ ولا منسوخ ، إلا أن حديث عطاء مرسل . قلت : حديث البخارى هذا

---

(١) بياض ولعله : الكشميهنى

عياض ، قالوا : ثم نسخت إمامة القاعد جملة (١) بقوله « لا يؤمن أحد بعدى جالساً (٢) » وبفعل الخلفاء بعده ، وأنه لم يؤم أحد منهم جالساً ، وإن كان النسخ

يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان الإمام وأنه كان مأموماً إذ ليس فيه تصريح بأحد الأمرين ، فانه لم يذكر أين أجلساه ، هل عن يمين أبى بكر فيتبين أنه صلى الله عليه وآله وسلم أم عن يساره فيكون أبو بكر هو الإمام ، وفى بقاء أبى بكر فى موقف الإمام وعدم تأخره ما يشعر بأنه الإمام . لكن رأيت فى صحيح البخارى بعد هذا أنهما أجلساه عن يسار أبى بكر ، فتعين أنه صلى الله عليه وآله وسلم الامام ، لأن ذلك موقفه . وأما صلاة أبى بكر بالناس لما خرج النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلى قباء فى قصة فقد تبين فى الروايات أنه تأخر أبو بكر ، وذلك أنه لما صلى بالصحابة مع خروجه صلى الله عليه وآله وسلم إلى بنى عمرو بن عوف وجاء صلى الله عليه وآله وسلم وهم فى أثناء الصلاة وأبو بكر إمامهم أشار اليه صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يتأخر ، فتأخر حتى استوى فى الصف ، وتقدم صلى الله عليه وآله وسلم نصلى كما أخرجه البخارى وغيره ، وهذا أومأ اليه صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يتأخر فلم يتأخر وبقى فى محل إمامته ، ورواية مؤتماً أو قائماً مع قوله صلى الله عليه وسلم فتقارب معناهما ، إذ المراد يصلى مؤتماً بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فان قوله « بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » هو المفيد لاقتدائه ، أو لا بد من تقدير متعلق الجار هو يقتدى أو نحوه ، فهذا أقوى ما يفيد أنه صلى الله عليه وآله وسلم الامام ، واحتمال تعلقه بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الامامة بالناس بعيد جداً . إذا عرفت هذا فالحديث هنا ليس صريحاً فى أحد الأمرين ، وحديث « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعين » صريح فى أنه لا يصلى القائم خلف القاعد ، فلا يدفع هذا الصريح بالمحتمل ، ومرسل عطاء قول مؤكد فيقوى القول بأنه لا يصلى المأموم قاعداً إذا صلى إمامه قاعداً لعذر

(١) قوله « إمامة القاعد جملة » أقول : بالقائمين والقاعدين

(٢) قوله « جالساً » أقول : أى حال كون ذلك الأحد جالساً ، وهو حال من

لا يمكن بعد النبي ﷺ . فثابرتهم على ذلك تشهد بصحة نهيه عن إمامة القاعد بعده ، وتقوى لين هذا الحديث [1]

وأقول : هذا ضعيف [2] . أما الحديث فى « لا يؤمن أحد بعدى جالساً » فحديث رواه الدارقطنى عن جابر بن يزيد الجعفى - بضم الجيم وسكون العين - عن الشعبى - بفتح الشين - أن رسول الله ﷺ قال « لا يؤمن أحد بعدى جالساً » ، وهذا مرسل . وجابر بن يزيد قالوا فيه متروك . ورواه مجالد عن الشعبى ، وقد استضعف مجالد

وأما الاستدلال بترك الخلفاء الإمامة عن قعود فأضعف . فان ترك الشىء لا يدل على تحريمه [3] . فلعلهم اكتفوا بالاستنابة للقادرين ، وإن كان الاتفاق قد حصل على أن صلاة القاعد بالقائم مرجوحة [4] ، وأن الأولى تركها . فذلك كاف فى بيان سبب تركهم الإمامة من قعود . وقولهم « إنه يشهد بصحة نهيه عن إمامة القاعد بعده » ليس كذلك ، لما بيناه من أن الترك للفعل لا يدل على تحريمه

أحد ، وبه يتم الاستدلال . قيل : ويحتمل أن جالساً مفعول ليؤمن فلا يتم به الاستدلال على الاطلاق ، نعم يتم الاستدلال على قيام المصلين خلف القاعد

(١) قوله « وتقوى لين الحديث » . أقول : أى استمرار الخلفاء على ذلك يقوى لين حديث النهى

(٢) قوله « هذا ضعيف » . أقول : أى ما ذكره القاضى عياض من النسخ بالحديث المذكور ضعيف ، لأنه استند فى النسخ إلى الحديث المذكور وهو ضعيف ، لأن فيه جابرا الجعفى ومجالداً وكلاهما ضعيفان

(٣) قوله « لا يدل على تحريمه » . أقول : وهو المدعى ، فان المنسوخ يحرم العمل به

(٤) قوله « على أن صلاة القاعد بالقائم مرجوحة » أقول : الدعوى أعم من هذا ، فان المدعى نسخ صلاة القاعد بغيره مطلقاً قائماً أو قاعداً ، فهذا دليل على أحد طرفى الدعوى ، وكان المراد فى إمامة غيره صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما إمامته

الطريق الثانى : فى الجواب عن هذا الحديث للمانعين ادعاء أن ذلك مخصوص بالنبي ﷺ [1] . وقد عرف أن الأصل عدمه حتى يدل عليه دليل

الطريق الثالث : التأويل بأن يحمل قوله « وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا » على أنه إذا كان فى حالة الجلوس فاجلسوا [2] ، ولا تخالفوه بالقيام . وكذلك إذا صلى قائما فصلوا قياما . أى إذا كان فى حال القيام فقوموا ، ولا تخالفوه بالقعود . وكذلك فى قوله « إذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا » وهذا بعيد [3] . وقد ورد فى بعض الأحاديث

قاعداً فهى كامامته قائماً ، لما ورد من أن له فى صلاته قاعداً أجر القائم ، وإن كان ورد هذا فى النوافل فلعلها تلحق به الفريضة ، سيما مع العذر . ثم لا يخفى أنه لا يتم هذا إلا بناء على أن القاعد إذا أتم قوماً صلوا خلفه ، لكن الشارح لاحظ فى الرد عليهم أحد طرفى الدعوى فى هذا

(١) قوله « ان ذلك مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : المراد إمامة القاعد مطلقاً سواء صلوا خلفه قياماً أو قعوداً ، لأنه المدعى نسخه ، وهو جواب ضعيف ، لأن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل ، وهنا دل الدليل على عدمها من نفس الحديث حيث قال « إنما جعل الإمام ليؤتم به » وآخره « وإذا صلى قاعداً فصلوا خلفه قعوداً » فهو عام لكل إمام . وإلا لزمهم القول بخصوصية عدم المسابقة فى الرفع والخفض ولا يقولونه ، وحاصله أنه لا سبيل إلى إثبات ناسخ ولا مخصص لصلاته صلى الله عليه وآله وسلم فى مرضه آخر الأمر قاعداً ، ولذا قال ابن العربى : ولا دليل لأصحابنا فى صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى مرضه مخاص

(٢) قوله « إذا كان فى حالة الجلوس فاجلسوا » أقول : كحالة التشهد الأوسط والآخر وبين السجدتين

(٣) قوله « وهذا بعيد » . أقول : لو ادعى أنه تحريف لما بعد ، فان قوله « إذا صلى جالساً » فانه سماه مصلياً ، ولا يسمى الجالس مصلياً إلا إذا كانت صلاته كلها من قعود ، وإلا فانه يسمى مصليا قائماً وإن جلس فى مواضع الجلوس

وطرقها ما ينفيه ، مثل ما جاء فى حديث عائشة رضى الله عنها الآتى [١] « انه أشار إليهم : أن اجلسوا ، ومنه تعليل ذلك بموافقة الأعاجم [٢] فى القيام على ملوكهم . وسياق الحديث فى الجملة يمنع من سبق الفهم إلى هذا التأويل [٣]

والكلام على حديث عائشة مثل الكلام على حديث أبى هريرة ، وما فيه من الزيادة قد حصل التنبيه عليه

---

(١) قوله « الآتى » . أقول : باعتبار أنه الآن فى شرح الذى قبله ، وإلا فقد سرد لفظه قبل هذا الشرح ، فالإشارة اليهم بالجلوس صريح فى هذا التأويل ، فانه أمر بالجلوس من القيام

(٢) قوله « تعليل ذلك بموافقة الأعاجم » . أقول : أخرجه ابن حبان من حديث جابر قال : اشتكى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد وأبو بكر يسمع الناس تكبيره ، قال : فالتفت الينا فرآنا قياما فأشار الينا فقعدنا ، فلما سلم قال « ان كدتم لتفعلون فعل فارس والروم ، فلا تفعلوا » الحديث . وقد أخرجه مسلم ، وليس هو فى مرض موته بل فى مرضه الأول ، وإن استدل به ابن حبان على أنه فى مرض موته فقد رده فى الفتح ، ومرادنا ببيان من خرج ما أشار اليه لا الكلام على الحديث

(٣) قوله « يمنع من سبق الفهم إلى هذا التأويل » أقول : بل فيه ما يمنع التأويل بالاصالة كما عرفت هذا ، وحين عرفت ضعف هذه الطرق التى أبداها المانعون من إمامة القاعد عرفت أن الأصح صحة إمامته ، لكن يبقى التعارض بين صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بهم وهم قيام وقوله « وان صلى قاعداً فصلوا خلفه قعوداً » . هذا ولأحمد بن حنبل فى الحديثين غير ما ذكر فقال : الحديثان يتنزلان على حالتين إحداهما إذا ابتدأ الإمام الراتب الصلاة قاعداً لمرض يرجى برؤه فيصلون خلفه قعوداً ، الثانية إذا ابتدأ الإمام الراتب الصلاة قائما لزم المأمومين أن يصلوا خلفه قياما سواء طرأ ما يقتضى صلاة إمامهم قاعداً كما فى الأحاديث التى فى مرض موته صلى الله عليه وآله وسلم ، فان تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لهم على القيام دل على

٧٥ — الحديث الرابع : عن عبد الله بن يزيد الخَطْمى الأنصاريّ رضى الله عنه قال حَدَّثنى البراءُ - وَهُوَ غَيْرُ كَذُوبٍ - قال « كانَ رسولُ الله ﷺ إذا قال : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ لَمْ يَحْنِ أَحَدٌ مِنَّا ظَهْرَهُ حَتَّى يَقَعَ رسولُ الله ﷺ ساجِداً ، ثم نَقَعُ سُجُوداً بَعْدَهُ »

« عبد الله بن يزيد[1] الخطمى » - مفتوح الخاء ساكن الطاء - من بنى خطمة ، وخطمة من الأوس . كان أميراً على الكوفة . والذى روى عنه الحديث أبو إسحاق [2] . وقوله « وهو غير كذوب » حمله بعضهم على أنه كلام أبى إسحاق[3]

أنهم لا يلزمهم الجلوس فى تلك الحالة ، فان أبا بكر وهو إمامهم أولا ابتدأ بهم الصلاة وهو قائم وصلوا معه قياماً ، بخلاف الحالة الثانية وهى الأولى أنه صلى الله عليه وآله وسلم ابتدأ بهم الصلاة جالساً ، فلما صلوا قياماً خلفه أنكر عليهم . وقوى هذا الجمع الحافظ ابن حجر قال : وجمع بعضهم بين القضيتين بأن الأمر بالجلوس كان للندب ، وتقرير قيامهم خلفه كان لبيان الجواز ، فمن أم قاعداً خير من خلفه بين القيام والقعود ، والقعود أولى لثبوت الأمر بالإئتمام والاتباع ، وكثرة الأحاديث الواردة فى ذلك

(١) (الحديث الرابع) قال « عبد الله بن يزيد » ، هو يزيد بن حصن بن عمرو ابن الحارث بن خطمة ، وخطمة هو ابن جشم بن مالك بن الأوس الخطمى الأنصارى الأوسى . أقول : وكان أميراً على الكوفة . قال ابن عبد البر إنه شهد الحديبية وهو ابن سبع عشرة سنة ، وشهد مع على صفين والجمل والنهروان ، ولم يذكر لمن كان أميراً على الكوفة كالشارح ، وقال البرماوى : كان أميراً على الكوفة فى عهد ابن الزبير ، ومات بها فى زمن ابن الزبير ، وكان الشعبى كاتبه

(٢) قوله « أبو إسحاق » أقول : هو السبيعى التابعى الكبير ، بفتح السين المهملة فمثناة تحتية فعين مهملة فياء النسبة

(٣) قوله « على أنه كلام أبى إسحاق » أقول : قال الزركشى : القائل « وهو

فى وصف عبد الله بن يزيد ، لا كلام عبد الله بن يزيد فى وصف البراء بن عازب . والذى ذكره المصنف يقتضى أنه كلام عبد الله بن يزيد فى وصف البراء بن عازب ، ولو كان ذكر أبا إسحاق لكان أحسن ، أو متعيناً ، لاحتمال الكلام الوجهين معاً [١] . وأما على ما ذكره فلا يحتمل إلا أحدهما وهو البراء . والذين حملوا الكلام على الوجه الأول قصدوا تنزيه البراء عن مثل هذه التزكية [٢]، لأنه فى مقام الصحبة ،

غير كذوب ، أبو إسحاق السبيعى فى عبد الله بن يزيد فانه الراوى عنه ، فكان ينبغى للمصنف أن يقول عن أبى إسحق عن عبد الله بن يزيد ، وقد سبق نظيره فى حديث أنس ، هكذا قاله الحافظ يحيى بن معين وأبو بكر الخطيب والحميدى وابن الجوزى وغيرهم ، قال يحيى بن معين لأن البراء صحابى لا يحتاج إلى تزكية ولا يحسن فيه هذا القول ، وأما النووى فلما حكاه عن يحيى بن معين قال : هذا خطأ والصواب عند العلماء أن القائل « وهو غير كذوب » عبد الله بن يزيد فى حق البراء ومعناه بقوله الحديث وتفخيمه وتعظيمه فى النفس لا التزكية ، نظيره قول ابن مسعود : حدثنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو الصادق المصدوق ، وأيضاً فعبد الله بن يزيد صحابى ، فالمحذور ـ الذى تخيله ابن معين فى البراء مانعاً ـ موجود فيه أيضاً ، وعلى هذا فكلام المصنف مستقيم . وقد ألم الشارح المحقق بمعنى هذا

(١) قوله « ولو كان ذكر أبا إسحق لكان أحسن ، لاحتمال الكلام الوجهين معاً » . أقول : يريد أن المصنف لما حذف أبا إسحق تعين مرجع الضمير إلى البراء وكانت التزكية له ، وهى عند غيره محتملة أنها له أو لعبد الله بن يزيد ، فلو أتى به لوافق كلام العلماء فى بقاء الاحتمال ، وكذا قوله « أو متعينا » ليحتملها . ولك أن تقول : انما حذف المصنف ذكر أبى إسحق لأنه قد رجح عنده أن الضمير للبراء ، وأنه لا ضير فى إطلاق التزكية عليه

(٢) قوله « قصدوا تنزيه البراء عن مثل هذه التزكية » . أقول : وقد أورد عليه أن لفظ كذوب صيغة مبالغة ولا يلزم من نفيه نفى أصل الكذب فلا تزكية ، بل فيه شائبة إيهام خلافها . وأجاب عنه الكرمانى بأن من كذب فى الأحكام الشرعية التى

وكذا نقل عن يحيى بن معين أنه قال ـ يعنى أبا إسحاق ـ إن عبد الله بن يزيد غير كذوب . ولا يقال للبراء إنه غير كذوب . فاذا قصدوا [١] ذلك فعبد الله بن يزيد أيضا قد شهد الحديبية [٢] وهو ابن سبع عشرة سنة . ورد هذا بعضهم [٣] برواية شعبة عن أبى إسحاق قال : سمعت عبد الله بن يزيد يخطب يقول : حدثنا البراء ، وكان غير كذوب . وإن كان هذا محتملا أيضا [٤]

والحديث يدل على تأخر الصحابة فى الاقتداء عن فعل رسول الله ﷺ ، حتى يتلبس بالركن الذى ينتقل اليه ، لا حين يشرع فى الهوى اليه . وفى ذلك دليل على طول الطمأنينة [٥] من النبى ﷺ

يبقى أثرها إلى يوم الدين لا يكون إلا كذوبا ، واستشهد بقول الزمخشرى فى ﴿ ظلام للعبيد ﴾ : مع أنه تعالى لا يظلم مثقال ذرة

(١) قوله « فاذا قصدوا » أقول : أى الذين حملوا الحديث على أن التزكية لعبد الله فراراً من جعلها للبراء تنزيها له عنها لصحبته

(٢) قوله « فعبد الله بن يزيد أيضا قد شهد الحديبية » أقول : أى فهو صحابى قطعا ، فالمحذور الذى فروا منه هناك موجود هنا ، وهـــذا يتم على من قال بصحبة عبد الله لا على من نفاها كابن معين ومصعب الزبيرى ، وتوقف فى ذلك الإمام أحمد وأبو داود

(٣) قوله « ورد هذا بعضهم » أقول : أى رد حمل قوله وكان غير كذوب على أنه من كلام أبى إسحق صفة لعبد الله برواية شعبة ، وفيها أن أبا إسحق أخبر أنه سمع عبد الله يقول فى خطبته : حدثنا البراء وكان غير كذوب ، فضمير كان للبراء فيكون غير كذوب صفة له فلا يتم الحمل الأول

(٤) قوله « وإن كان محتملا » أقول : فان قوله وكان غير كذوب يحتمل أنه من كلام أبى إسحق يصف به عبد الله . ويحتمل أنه من كلام عبد الله يصف البراء ، والاحتمالان نظير الاحتمالين فى العبارة الأخرى

(٥) قوله « فيه دليل على طول الطمأنينة » أقول : أى بعد الركوع ، أى طولها

ولفظ الحديث الآخر (١) يدل على ذلك ، أعنى قوله « فاذا ركع فاركعوا . وإذا سجد فاسجدوا » فانه يقتضى تقدم ما يسمى ركوعا وسجوداً

* * *

٧٦ — الحديث الخامس : عن أبى هريرةَ رضى اللهُ عنه أن رسولَ الله ﷺ قال : « إذا أَمَّنَ الإمامُ فأَمِّنُوا ، فإنَّهُ مَنْ وافَقَ (٢) تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ المَلائِكَةِ غُفِرَ لَهُ ما تَقَدَّمَ مَنْ ذَنْبِهِ »

الحديث يدل على أن الإمام يؤمن ، وهو اختيار الشافعى وغيره . واختيار مالك

من المأمومين لا من الإمام ، فلا دليل هنا على ذلك ، بل أدلته من غيره إن أراد الاطمئنان بعد الركوع قبل الهوى إلى السجود فانه الذى أفاد الحديث تأخر الصحابة فيه ، وإن أراد فى حال السجود كما يفيده قوله من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فصحيح فلا يدل على طمأنينة المأمومين ، لكن السياق يأباه

(١) قوله « ولفظ الحديث الآخر » أقول : قد سبق لفظه من حديث عائشة ، وهو عند أبى داود ، ولكنه صريح فى الركوع والسجود ، وهذا الحديث فى السجود لا غير

(٢) (الحديث الخامس) قال « فانه من وافق » أقول : فى الكلام حذف بينته رواية مسلم فى الدعوات « فان الملائكة تؤمن » زاده قبل قوله « فانه من وافق » . أقول : يدل على أن الإمام يؤمن ، قيل : فيه نظر لكونها قضية شرطية ، وأجيب بأن التعبير بإذا يدل على تحقيق الوقوع ، قلت : وعلى تسليمه ، فهل يدل على مشروعيته فانه إخبار بما سيفعله الإمام وفعله غير تشريع ، ويجاب بأن إخباره صلى الله عليه وآله وسلم بأنه إذا فعله فعلوا دال على تقريره لفعلهم ، وأمرهم دال على الوجوب الذى هو أصل الأمر ، ولكنه قد صرفه عن ذلك أدلة أخر كما قاله الأكثر . وقالت الظاهرية : إنه للوجوب على أصله

أن التأمين للمأمومين (١) . ولعله يؤخذ منه جهر الإمام بالتأمين . فانه علق تأمينهم بتأمينه . فلا بد أن يكونوا عالمين به ، وذلك بالسماع

والذين قالوا « لا يؤمن الإمام » أولوا قوله ﷺ « إذا أمن الإمام » على بلوغه موضع التأمين . وهو خاتمة الفاتحة ، كما يقال « أنجد » إذا بلغ نجداً . و « أتهم » إذا بلغ تهامة . و « أحرم » إذا بلغ الحرم . وهذا مجاز . فان وجد دليل يرجحه على ظاهر هذا الحديث ـ وهو قوله « إذا أمن » فانه حقيقة فى التأمين ـ عمل به ، وإلا فالأصل عدم المجاز (٢)

---

(١) قوله « ان التأمين للمأمومين » أقول : أى دون الإمام ، وهى إحدى الروايتين عنه ، فقال ابن القاسم عنه : إنه لا يؤمن الإمام فى الجهرية ، وقيل مطلقاً ، واعتذر عن هذا الحديث ـ مع أنه من روايته عن ابن شهاب ـ أنه لم يره لغير ابن شهاب ، ودفع هذا بأن ابن شهاب إمام لا يضره التفرد ، مع أنه لم ينفرد به ، بل قد ثبت من غير طريقه ، ورجح بعض المالكية كون الإمام لا يؤمن من حيث المعنى بأنه داع فناسب أن يختص التأمين على المأموم ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا يجىء على قولهم إنه لا قراءة للمأموم ، أما من أوجبها عليه فيقول : كما اشتركا فى القراءة فينبغى أن يشتركا فى التأمين

(٢) قوله « وإلا فالأصل عدمه » . أقول : استدلوا للحمل على المجاز برواية أبى صالح عن أبى هريرة عند البخارى « إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين » . قالوا : والجمع بين الروايتين يقتضى حمل قوله إذا أمّن على المجاز . ورد الجمهور هذا الجمع بينهما بأن المراد بقوله « إذا أمن » إذا أراد التأمين ليقع تأمين الإمام والمأموم معاً » . قالوا : ويرجح هذا الجمع أو يعينه حديث معمر عن ابن شهاب بلفظ « إذا قال الإمام ولا الضالين ، فقولوا آمين » (١) النسائى والسراج وهو صريح فى قول الإمام آمين ، وقيل حديث « إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين » لمن لم يسمع تأمينه وهو من بعد عنه ، وحديث « إذا قال آمين » لمن يسمعه وهو من قرب منه ، وهذا بناء على أنه لا يرفع صوته بالتأمين كما يرفعه بقوله

---

(١) بياض بالأصل

ولعل مالكا اعتمد على عمل أهل المدينة ، إن كان لهم فى ذلك عمل ، ورجح به مذهبه . وأما دلالة الحديث على الجهر بالتأمين [1] فأضعف من دلالته على نفس التأمين قليلا ، لأنه قد يدل دليل على تأمين الإمام من غير جهر

ولا الضالين ، وفيه بعد . على أن تأويلهم لحديث ابن شهاب وهو حديث العمدة بما ذكروه يرده قول ابن شهاب : وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول آمين ، وهو وإن كان مرسلا فقد اعتضد بفعل أبى هريرة راويه كما أخرجه النسائى وابن خزيمة والسراج وابن حبان وغيره من حديث نعيم المجمر قال : صليت خلف أبى هريرة إلى أن قال : حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين وقال الناس آمين . . الحديث ، وفيه يقول إذا سلم : والذى نفسى بيده إنى لأشبهكم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . هذا وللمالكية تأويل آخر غير ما أشار اليه الشارح ، وهو أن قوله إذا أمّن الإمام معناه إذا دعا ، وتسمية الداعى مؤمناً تسمية شائعة كما فى قوله تعالى ﴿ قد أجيبت دعوتكما ﴾ وكان موسى داعياً وهرون مؤمناً كما رواه ابن مردويه من حديث أنس . وتعقب بأن الحديث هذا لم يصح ، ولو صح فلا ملازمة ، إذ لا يلزم من تسمية المؤمن داعياً تسمية الداعى مؤمناً ، على أن الآية تحتمل التغليب ، وأن تسمية هرون داعياً تغليب ، وكأنه لركته أعرض عنه الشارح المحقق

(١) قوله « وأما دلالة الحديث على الجهر بالتأمين » . أقول : استدل به عليه البخارى فترجم « الجهر بالتأمين » وساق هذا الحديث ، والجهر به فى الجهرية قول الجمهور . وخالف آخرون وقالوا : يسر به مطلقا ، ووجه دلالة الحديث على الجهر بالتأمين ما ذكره الشارح المحقق ، وأجاب المخالف بأن موضع التأمين معلوم فلا يلزم من تعليق تأمين المأمومين بتأمين الامام جهر الإمام به . وتعقب بأنه يحتمل أن يخل به فلا يستلزم علم المأموم به . وقد أخرج السراج من حديث ابن شهاب : وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا قال ولا الضالين جهر بآمين . ولابن حبان عنه من طريق أخرى : إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته وقال آمين . وللحميدى من طريق سعيد المقبرى عن أبى هريرة نحوه بلفظ : وإذا قال ولا الضالين . ولأبى داود

وموافقة تأمين الإمام لتأمين الملائكة ظاهره الموافقة فى الزمان (١) . ويقويه الحديث الآخر (٢) « إذا قال أحدكم آمين ، وقالت الملائكة فى السماء : آمين ، فوافقت إحداهما الأخرى » وقد يحتمل أن تكون الموافقة راجعة إلى صفة التأمين ، أى يكون تأمين المصلى كصفة تأمين الملائكة فى الإخلاص ، أو غيره من الصفات الممدوحة (٣) . والأول أظهر

من حديث أبى هريرة مثله ، وزاد بعض رواته : حتى يسمع من يليه من الصف الأول . ولأبى داود وصححه ابن حبان من حديث وائل بن حجر بمثل رواية ابن حبان عن أبى هريرة التى تقدمت ، قال الحافظ : وفيه رد على من ادعى النسخ ، وقال : إنما كان يجهر صلى الله عليه وآله وسلم بالتأمين فى ابتداء الإسلام ليعلمهم ، فان وائل بن حجر إنما أسلم آخر الأمر . قلت : كأنه تمسك من قال بالنسخ بما قاله بعض الصحابة : وكان يقول آمين رافعا بها صوته كالمعلم لنا . وفى سنن أبى داود والترمذى والدارقطنى وابن حبان عن وائل بن حجر أنه صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما قال ولا الضالين قال آمين ، زاد أبو داود : ورفع بها صوته . فلا يقال تأخر إسلامه لا يدل على تأخر الحديث لجواز أنه رواه عن غيره من الصحابة

(١) قوله « ظاهره الموافقة فى الزمان » أقول : هذا هو الظاهر ، وأن الملائكة تؤمن عقيب تأمين الإمام . وقال ابن المنير : الحكمة فى إثبات الموافقة فى القول والزمان أن يكون المأموم على يقظة للإتيان بالوظيفة فى محلها ، لأن الملائكة لا غفلة عندهم ، فمن وافقهم كان متنفعا . قلت : بل هذه حكمة إخباره لنا صلى الله عليه وآله وسلم بتأمين الملائكة أن يكون (١) على يقظة وتذكر لكوننا يطلب منا موافقتهم لما علقه من الوعد على ذلك

(٢) قوله « ويقويه الحديث الآخر » أقول : أخرجه الشيخان وتمامه : غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر

(٣) قوله « وغيره من الصفات المحمودة » أقول : أى فى حالة الدعاء أو فى

---

(١) بياض بالأصل ، وما بعده ليس بمفهوم

وقد تقدم لنا كلام فى مثله (١) فى قوله ﷺ «غفر له ما تقدم من ذنبه» وهل ذلك مخصوص بالصغائر ؟

الدعاء بالطاعة خاصة ، والرواية هذه فى مطلق الدعاء غير مقيدة بتأمين الإمام حال الصلاة فيوافق الداعى الملائكة فى الصفات المندوبة للداعى من أن يكون على أكمل صفات التضرع والخشوع متطهراً جاثيا على ركبتيه مثنيا على الله تعالى متجنبا لما يحجب الدعاء من الحرام ما كلا ومشربا وملبسا وغيرها مما هو معروف ، فانه مع استكماله لهذه الصفات يوافق الملائكة فتؤمن معه على دعائه وتوافقه ، والمراد بتأمين الملائكة استغفارهم للمؤمنين ، كذا قاله الحافظ ابن حجر . قلت : وظاهر الأحاديث أن الملائكة تقول آمين تأمينا على دعاء القارىء بقوله ﴿ اهدنا الصراط ﴾ إلى آخر السورة ، ولا وجه لقصره على الاستغفار . وأما قوله «ويستغفرون لمن فى الأرض» فهو إخبار عن بعض أحوالهم لا أنهم لا يفعلون لهم إلا الاستغفار

تنبيه : اختلف فى المراد بالملائكة ، فقال ابن بريرة (١) : جميعهم عملا بظاهر اللفظ ، وقيل الحفظة ، وقيل الذين يتعاقبون منهم فينا إذا قلنا هم غير الحفظة . وقال الحافظ ابن حجر : الأظهر أن المراد منهم الذين يشهدون تلك الصلاة من الملائكة فى الأرض والسماء . واستدل لهذا بما أخرجه البخارى عن أبى هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال «إذا قال أحدكم آمين وقالت الملائكة فى السماء آمين فوافق أحدهما الآخر غفر الله ما تقدم من ذنبه» وبرواية موقوفة وفيها «فاذا وافق آمين فى الأرض آمين فى السماء» قلت ولا يخفى أنهما دالتان على أن المراد ملائكة السماء ، إلا أن يدعى أن المراد ملائكة السماء الذين فى الأرض ، وفيه تكلف كما يدل له قوله «الذين يشهدون تلك الصلاة» أى يحضرونها . وأيضا لا يخفى أنه لا يناسبه قوله فى الحديث «وقالت الملائكة فى السماء» إذ هى ظرف للقول ، وهو ظاهر فى أن المراد بالموافقة لقوله لا اقول الملائكة الذين يحضرون الصلاة فى الأرض

(١) قوله «وقد تقدم لنا كلام» أقول : تقدم فى حديث حمران مولى عثمان فى

---

(١) كذا ، ولعله ابن بريدة

٧٧ — الحديث السادس : عن أبي هريرةَ رضي اللهُ عنه : أن رسولَ الله ﷺ قال « إذا صَلّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ (١) فَلْيُخَفِّفْ ، فإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَذا الحاجَةِ (٢) ، وَإِذا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ ما شاءَ » (٣)

* * *

٧٨ — وما في معناه من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه

صفة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو الحديث السابع من كتاب الطهارة ، وأطلنا فيه الكلام هنالك

(١) (الحديث السادس) قال « إذا صلى أحدكم للناس » . أقول : فيه أنه يكفي في الإمام كونه أحد المسلمين ، وأنه لا شرط إلا ذلك ، ويحتمل التقييد من هو أهل لذلك

(٢) قوله « فان فيهم الضعيف » أقول : قال الحافظ ابن حجر : أراد به ضعيف الخلقة . قلت يريد من بنيته ضعيفة من أصل الخلقة يشق عليه التطويل ، والسقيم من به مرض . وزاد مسلم من وجه آخر عن أبي الزناد والصغير والكبير . وزاد الطبراني من حديث عثمان بن أبي العاص : والحامل والمرضع . وله من حديث عدي بن حاتم : والعابر السبيل . وقوله « وذا الحاجة » هو أشمل الأوصاف

(٣) قوله « فليطول ما شاء » أقول : وفي رواية لمسلم : كيف شاء . قال الحافظ : واستدل به على جواز إطالة القراءة ولو خرج الوقت . قال : وهو المصحح عند بعض أصحابنا . وفيه نظر ، لأنه يعارضه عموم قوله في حديث أبي قتادة « إنما التفريط أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى » أخرجه مسلم . وإذا تعارضت مصلحة المبالغة من الكمال بالتطويل ومفسدة إيقاع الصلاة في غير وقتها كانت مراعاة ترك المفسدة أولى ، واستدل بعمومه أيضاً على جواز تطويل الاعتدال والجلوس بين السجودين

وهو الحديث السابع قال : « جاء رَجُلٌ إلى رســول الله ﷺ ، فقال : إنّى لَأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاةِ الصُّبحِ مِنْ أَجْلِ فُلانٍ ، مِمّا يُطِيلُ بِنا . قال : فَما رَأَيْتُ النبيَّ ﷺ غَضِبَ فِى مَوْعِظَةٍ قَطُّ أَشَدَّ مِمّا غَضِبَ يَوْمَئِذٍ ، فقال : يا أَيُّها النّاسُ ، إنَّ مِنكُمْ مُنَفِّرِينَ ، فأَيُّكُمْ أَمَّ النّـــاسَ فَلْيُوجِزْ ، فإنَّ مِن وَرائِهِ الْـكَبِيرَ والضعيفَ وَذا الْحاجَةِ »

حديث أبى هريرة وأبى مسعود ـ واسمه عقبة بن عمرو ، ويعرف بالبدرى ، والأكثر على أنه لم يشهد بدراً[١] ، ولـكنه نزلها ، فنسب إليها ـ يدلان على التخفيف فى صلاة الإمام . والحكم فيها مذكور[٢] مع علته ، وهو المشقة[٣] اللاحقة للمأمومين إذا طول . وفيه ـ بعد ذلك ـ بحثان

أحدهما : أنه لما ذكرت العلة وجب أن يتبعها الحكم[٤] ، فحيث يشق على المأمومين التطويل ، ويريدون التخفيف[٥] يؤمر بالتخفيف . وحيث لا يشق ، أولا يريدون

---

(١) قوله « والأكثر أنه لم يشهد بدراً [١] » . أقول : هذا قول جمهور العلماء خلافاً لمن قال إنه شهدها . سكن أبو مسعود الـكوفة ومات بها فى خلافة على رضى الله عنه قبل الأربعين ، وفى وفاته أقوال أخر . روى له مائة حديث اتفقا منها على تسعة أحاديث ، وللبخارى حديث ، ولمسلم سبعة

(٢) قوله « والحكم فيها مذكور » أقول : وهو الأمر بالتخفيف

(٣) قوله « وهو المشقة » أقول : أى الأمر الذى وقع لأجله الحكم ، فذكر الضمير باعتبار هذا

(٤) قوله « أن يتبع الحكم لها » أقول : أى يجعل تابعاً للعلة ، فحيث ثبتت ثبت وحيث انتفت انتفى

(٥) قوله « يشق على المأمومين التطويل ، ويريدون التخفيف » أقول : هذا

---

(١) وإنما سمى بدرياً لأنه سكن بدرا ، رجحه البخارى فى التاريخ

التخفيف لا يكره التطويل . وعن هذا قال الفقهاء : إنه إذا علم من المأمومين أنهم يؤثرون التطويل طول ، كما إذا اجتمع قوم لقيام الليل . فان ذلك ـ وإن شق عليهم ـ فقد آثروه (١) ودخلوا عليه

الثاني : التطويل والتخفيف من الأمور الإضافية . فقد يكون الشئ طويلا بالنسبة إلى عادة قوم ، وقد يكون خفيفاً بالنسبة إلى عادة آخرين . وقد قال بعض الفقهاء : إنه لا يزيد الإمام على ثلاث تسبيحات فى الركوع والسجود . والمروى عن النبي ﷺ أكثر من ذلك ، مع أمره بالتخفيف (٢) . فكأن ذلك لأن عادة الصحابة

لا يتم إلا مع علم الإمام بحال من خلفه ، لا يتم إلا فى إمام جماعة معينين ، ولا يتم حتى يعلم أنه لا يلحق به أحد بعد دخوله ، ولعله يقال : إن مناط الحكم بمعرفته حال الأكثر من المأمومين ، ولكن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا صلى أحدكم بالناس » يشعر أنه لا يتعين عليه معرفة ذلك ، بل غالب من يقوم خلف الإمام لا يخلو عن وجود أحد ممن لم يطلب التخفيف ولو كان واحداً لوحظ حاله وآثر الإمام لأجله التخفيف ، فان سبب الحديث الذى وقع فيه هذا النهى ، وغضبه صلى الله عليه وآله وسلم ، شكاية رجل واحد

(١) قوله « فان ذلك وإن شق عليهم فقد آثروه » أقول : أى إذا شق عليهم بعد أن آثروه بالقصد وانطوت نياتهم عليه وإلا فان إيثاره وعدم إيثاره فرع وجوده ، ولا يوجد إلا بعد دخولهم فى الصلاة ووقوع تطويل القراءة . فهذه المشقة إذا حصلت عليهم فالإمام معذور عنها لمعرفته رضاهم من قبل ، وإن طرأ عليهم أو أحدهم ما يغيره ، ويدل له حديث ابن مسعود عند الترمذى قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فلم يزل قائماً حتى لقد هممت بأمر سوء ، قيل له : بم هممت ؟ قال : هممت أن أقعد وأدع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « أكثر من ذلك مع أمره بالتخفيف » أقول : فى كلامه إشارة إلى أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يفعل خلاف ما أمر به ، قال ابن القيم : إذ أمرهم بالتخفيف وأمرهم أن يصلوا كصلاته فى قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » علم

ـ لأجل شدة رغبتهم فى الخير ـ تقتضى أن لا يكون ذلك تطويلا [1]. هذا إذا كان فعل النبي ﷺ ذلك عاما [2] فى صلواته أو أكثرها . وإن كان خاصا ببعضها ، فيحتمل أن

بالضرورة أن الذى كان يفعله هو الذى أمر به ، يوضح ذلك أنه ما من فعل فى الغالب إلا ويسمى تخفيفاً بالنسبة إلى ما هو أطول منه ، ويسمى تطويلا بالنسبة إلى ما هو أخف منه ، فلا حد له فى اللغة يرجع اليه ، وليس من الأفعال المعروفة التى يرجع فيها إلى العرف كالحرز والقبض وإحياء الموات ، والعبادات ترجع إلى الشارع فى مقدارها وصفاتها وهيآتها كما يرجع اليه فى أصلها ، فلو جاز الرجوع فى ذلك إلى عرف الناس وعوائدهم فى مسمى التخفيف والإيجاز لاختلفت أوضاع الصلاة ومقاديرها اختلافاً بينا لا ينضبط ، ولهذا لما فهم بعض من نكس الله قلبه أن التخفيف المأمور به هو ما يمكن من التخفيف اعتقد أن الصلاة كلما خففت وأخرت كانت أفضل ، فصار كثير منهم يمر فيها مر السهم ولا يزيد على « الله أكبر » فى الركوع والسجود بسرعة ، فيكاد سجوده يسبق ركوعه ، وركوعه يكاد يسبق قراءته ، وربما ظن أن الاقتصار على تسبيحة واحدة أفضل من ثلاث ، ويحكى عن بعض هؤلاء أنه رأى غلاما له يطمئن فى صلاته فضربه وقال : لو بعثك السلطان فى شغل أكنت مبطئا عن شغله مثل هذا الإبطاء ؟ وهذا كله تلاعب بالصلاة وتعطيل لها وخداع من الشيطان

(١) قوله « لأن عادة الصحابة ـ لأجل شدة رغبتهم فى الخير ـ تقتضى أن لا يكون ذلك تطويلا » أقول : لا يخفى أن قوله « إذا صلى أحدكم للناس » خطاب للصحابة ، وعلله صلى الله عليه وآله وسلم بأن فيهم من يشق عليه التطويل ، لا لأن فيهم من لا رغبة له فى الخير ، بل هؤلاء الذين يشق عليهم التطويل لعارض السقم والحاجة ونحوهما لعل فيهم من هو راغب فى الخير من الأقوياء الأصحاء ، فلو لوحظت هذه العلة وهى شدة الرغبة فى الخير لقضى أن لا يؤمر أهل عصره بالتخفيف أصلا ، وإن أراد بالصحابة قوما مخصوصين وهم أولو الأحلام والنهى وأعيان الصحابة فهؤلاء لم يكونوا خاصة خلفه صلى الله عليه وآله وسلم بل هم وغيرهم من الصبيان والنساء والأصحاء والمرضى ، فكلام الشارح المحقق غير محرر

(٢) قوله « إذا كان فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك عاما » أقول : أى

يكون لأن أولئك المأمومين يؤثرون التطويل ، وهو متردد بين أن لا يكون تطويلا بسبب ما يقتضيه حال الصحابة ، وبين أن يكون تطويلا لكنه بسبب إيثار المأمومين .

التطويل فى الصلوات . واعلم أن الذى دلت عليه أحاديث صفات صلاته صلى الله عليه وآله وسلم أنه تارة خففت صلاته فقرأ فى صلاة العشاء بالتين والزيتون ، وجاء فى هذا أنه كان فى سفرة . وقد روى عنه أنه قرأ بها فى المغرب ولم يذكر السفر ، وعن أبى هريرة أنه كان يقرأ فيها بقصار المفصل ، ولا يعارضه حديث زيد بن ثابت أنه أنكر على مروان قراءته بقصار المفصل لأنه أنكر استمراره على ذلك ، وجاء فى الصبح أنه قرأ فيها بالليل إذا يغشى ، وكذلك ورد أنه قرأ بها فى صلاة الظهر ، وكذلك صلى الصبح بالزلزلة فى الركعتين وقرأ فيه أيضا بالمعوذتين ونحو ذلك من رواية قراءته بالسور القصار ، وثبت عنه التطويل تارة فقرأ فى المغرب بالمرسلات وبالطور وبطولى الطوليين ، وظاهره أنه أتمها . وقول القاضى عياض : إن المراد ببعضها خلاف الظاهر ، وكان يطول بالصبح فيقرأ فى الركعتين ما بين الستين إلى المائة ، وصلاها بسورة المؤمنين حتى وصل ذكر موسى وهرون فأخذته سعلة فركع ، وقرأ فيها بقاف وقرأ فيها بالطور ، وعن أبى سعيد أنهم قدروا قراءته صلى الله عليه وآله وسلم فى صلاة الظهر فى الأوليين من الظهر بقدر الم تنزيل السجدة وفى الأخريين بقدر النصف من ذلك ، وجاء أنه كان يقرأ فى الظهر والعصر بالسماء ذات البروج والسماء والطارق ، وصلى تارة الظهر بسورة لقمان والذاريات وقرأ فيها بسبح اسم ربك الأعلى والغاشية . والأحاديث الدالة على التطويل تارة والتخفيف تارة واسعة ، فالتخفيف لا إشكال فيه لمطابقته الأمر به ، والإشكال فى التطويل لأنه يعارض فعله قوله ، فقال الشارح فى دفع التعارض : إنه يحمل أن يكون المأمومون يؤثرون التطويل فطول بهم ، إلا أنه يقال هذا يتم لو انحصر من أمهم بالتطويل وتميزوا عمن أمهم بالتخفيف ، بل الظاهر أن الذين خفف بهم هم الذين طول بهم ، وأما قوله إنه يحتمل أن لا يكون تطويلا بالنسبة إلى حال الصحابة فقد سبق الكلام فيه ، وقوله : وبين أن يكون لأنه بسبب إيثار المأمومين له ، هو الوجه الأول ، وفيه ما فى الأول . وأجاب القاضى عياض بأنه

وظاهر الحديث المروى لا يقتضى الخصوص ببعض صلواته ﷺ

صلى الله عليه وآله وسلم كان مأموراً بتبليغ القرآن وقراءته على الناس ، فحاله فى ذلك كان بخلاف حال غيره . قلت : وهو دفع للتعارض باختصاصه بالتطويل دون غيره ، إلا أنه يرد عليه ثلاثة أمور ، الأول : أنه لا يتم فى السرية ما ذكره من الإبلاغ ، وقد ثبت التطويل فيه كما سمعت . الثانى : أنه يجب أيضاً على غيره من السامعين إذا كان إماماً إلى غير من لم يسمع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ليبلغ الشاهد الغائب » . الثالث أن غالب من سمع قراءته صلى الله عليه وآله وسلم الذين يلونه وهم أولو الأحلام والنهى وغالبهم بل كلهم قد بلغه ما يتلوه صلى الله عليه وآله وسلم من الآيات ، بل وقد حفظه ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن صلى خلفه وقد نسى آية فى صلاته : هلا أذكرتنيها ؟ وأقرب هذا كله أن يقال : كان صلى الله عليه وآله وسلم يعلم حال من خلفه بأحد أمرين : إما بالوحى ، وإما برؤيته له . وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى فى الصلاة من خلفه كما يرى من قدامه ، فقد يكون ترك التطويل لرؤيته خلفه ممن شرع التخفيف لأجله فيخفف ، ومتى علم أنه ليس فيهم من أمر بالتخفيف لأجله طول ، وقد كان يدخل فى الصلاة يريد إطالتها فيسمع بكاء الصبى فيتجوز فيها ، فيجوز أن يدخل كل صلاة قاصداً إطالتها ، فيأتيه الوحى . أو يرى من خلفه من يشق به ذلك فيخفف . وأمر صلى الله عليه وآله وسلم غيره بالتخفيف لأنه قد لا يخلو عمن يشق به التطويل غالباً ولا يعلم به ، فلوحظ الأغلبية . وإذا عرفت هذا عرفت أنه لا معارضة بين قوله وفعله ، فان قوله خاص بالأمة وأن من أم لهم فهو مأمور بالتخفيف كما دل غضبه على من شكى منه التطويل ، وغضبته فى قصة معاذ الآتية « أفتان أنت يا معاذ » ونحو ذلك ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم اختص بالتطويل تارة والتخفيف أخرى لعلمه بحال من خلفه بأحد الأمور الثلاثة السابقة . وأما غيره فانه مأمور بالتخفيف إذا أم غيره ، إلا أن يحصل له علم بحال من خلفه كمن صلى بجماعة محصورين ليس فيهم من أمر بالتخفيف لأجله فى محل لا يدخل عليهم غيره وعلم أنه ليس فيهم من يكره الإطالة فله ذلك لفقدان علة الأمر بالتخفيف ، وقلنا

وحديث أبي مسعود يدل على الغضب فى الموعظة . وذلك يكون إما لمخالفة

وعلم أن فيهم من لا يكره التطويل وإن لم يكن من موجبات التخفيف إذ موجباته ما ذكر فى الحديث الماضي . إلا أنه قد يدخل النهى « أم قوماً وهم له كارهون » فان من كره الفعل كره فاعله فى الأغلب ، ومع تحققك لما حققناه تعرف فصل النزاع فى هذه المسألة بين المخففين والمطولين ، فقد ذكر ابن القيم فى كتابه فى الصـــلاة مقاولة بين الفريقين اعتمد فيها المخففون منهم أحاديث « أفتان أنت يا معاذ ، وإن منكم منفرين ، وإذا أم أحدكم للناس فليخفف » وما ذكر من تخفيفه صلى الله عليه وآله وسلم ، واعتمد المطولون أحاديث تطويله فى صلاته وقوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وطال الجدال بين الفريقين ، وجنح ابن القيم إلى تقوية قول أهل التطويل . والتحقيق ما ذكرناه لك من أن حاله صلى الله عليه وآله وسلم غير حال غيره من الأمة ، لعلمه ما لا يعلمونه إلا نادراً ، وأن الأفضل لمن أم الناس أن يخفف ، ولا يريد بالتخفيف ما ذكره ابن القيم من أنه يمر مر السهم ويكاد أن يسبق ركوعه قراءته وسجوده ركوعه ، بل يريد ما عينه صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ حيث قال : صل بهم بالشمس وضحاها وبالليل إذا يغشى ونحوها ، والسجود والركوع تابعان لقدر القيام فى التطويل وضده لما ثبت من الأحاديث الدالة على ذلك ، وقد حد صلى الله عليه وآله وسلم لهم عدد التسبيح فى السجود والركوع وجعل أدناه ثلاثاً ، فمن أتى بالثلاث مرتلا لها متأملا كان ركوعه وسجوده موافقاً لما قرأه من هذه السور أو بلغ خمس تسبيحات فكذلك ، وحال الأئمة مختلف أيضاً ، فمنهم من هو سهل القراءة سريع الأداء لما يتلوه فتكون الطولى من سور قراءته كالصغرى من قراءة من يمد الحروف ويتمادى عند التلاوة ، فينبغى لمن أم قوماً أن ينظر فى نفسه هل أعطى سهولة تلاوة وسرعة قراءة مع استيفاء الحروف قرأ بما عينه صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ أو طول قليلا ، ومن كان بخلاف ذلك عدل إلى القصار كالتين ونحوها . فكم من الأئمة من قصرى سوره أطول من طولى غيره . إذا عرفت هذا فالمراد من التخفيف قد حده صلى الله عليه وآله وسلم وعينه لمعاذ ، وأما فعله فلم ينضبط ، بل وقع منه ما عرفته من الأمرين . وبهذا يعرف

الموعوظ لما علمه ، أو التقصير فى تعلمه ، والله أعلم

أن قول ابن القيم : إن المخففين يمرون مر السهم وينقرون نقر الغراب ، ليس هو المراد من التخفيف المأمور به ، فان هذا إساءة وسرقة لا يدخل تحت التخفيف المأمور به أصلا ، بل فاعله متعرض لأن تلف صلاته لف الثوب الخلق ثم يضرب بها وجهه ، ويقال له كما قاله صلى الله عليه وآله وسلم للمسىء صلاته « صل فانك لم تصل » . ويعرف أيضاً أن قوله أيضاً إنه صلى الله عليه وآله سلم كان يأمر بالتخفيف ويؤمهم بالصافات ، وأن الذى فعله هو الذى أمر به غير صحيح أيضاً ، بل الذى فعله فى قراءة الصافات هو من التطويل بلا ريب . فقد عين صلى الله عليه وآله وسلم سور التخفيف لمن أمرهم به ، وأما هو فى نفسه فكان يطول مع أمره لهم بالتخفيف لأنه يعلم من حال المصلين ما لا يعلمه غيره من الأئمة ، فحديث « كان يأمرنا بالتخفيف ويؤمنا بالصافات » كحديث « كان ينهانا عن الوصال وكان يواصل هو » ولما استنكروا ذلك ، وأنه يفعل ما ينهاهم عنه قال « إنى لست كأحدكم » الحديث . وكذلك هنا قد أخبرهم أنه يرى من خلفه من المصلين . والحاصل أن هنا ثلاثة أمور : الأول تطويل وهو المنهى عنه ، الثانى تخفيف وهو المأمور به الذى عينه صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحلهم على أمر إضافى كما قاله ابن القيم وأشار اليه الشارح حتى يقول من صلى بسورة النساء مثلا فى ركعة مخفف بالنسبة إلى من يصلى بسورة البقرة فيها ، فان هذا معلوم أنه لم يرده صلى الله عليه وآله وسلم ولا يناسب تعليله بأنه يخفف الإمام لأن خلفه المريض ونحوه ، بل أراد بالتخفيف أمراً معيناً مبيناً هو ما عرفته ، والثالث إساءة وسرقة ونقر كنقر الغراب والتفات كالتفات الثعلب ، فان هذا الالتفات عند السلام يكون من العجلة والاساءة وعدم السكينة والوقار ، وهذه الصلاة منهى عنها لا مأمور بها ولا هى من التخفيف المراد فى قبيل ولا دبير كما يرى ابن القيم جعلها من محل النزاع بين أهل التخفيف والتطويل . فهذا إن شاء الله تحقيق حام حوله من لم يصل اليه ، والحمد لله رب العالمين الذى دلنا عليه

باب صفة صلاة النبي ﷺ (١)

٧٩ — الحديث الأول : عن أبي هُريرةَ رضي الله عنه قال « كان رسولُ الله ﷺ إذا كَبَّرَ في الصَّلاةِ سَكَتَ هُنَيْهَةً (٢) قبلَ أنْ يَقرأَ ، فقُلْتُ : يا رسولَ اللهِ ، بِأبي أنتَ وأُمّي ، أرأيتَ سُكُوتَكَ (٣) بَيْنَ التَّكبِيرِ وَالقِراءَةِ ،

---

(١) (باب صفة صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم) أقول : لما ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، تعين معرفة كيفية صلاته وأن أفعالها كلها بيان لمجمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز بالأمر بإقامة الصلاة . واعلم أن الأصل في أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم الثابتة في الصلاة أنها واجبة للأمرين : الأول أنها بيان للأوامر الموجبة لفعل الصلاة ، والثاني الأمر الوارد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، فمن ادعى في فعل من أفعال صلاته أنه لغير الوجوب فعليه الدليل الدال لصرف ذلك عن الوجوب ، ويأتي للشارح المحقق البحث في هذا الدليل الأول بما فيه شفاء ، ويبحث أيضاً في الدليل الثاني بما ستعرفه

(٢) قال « هنيهة » أقول : وفي بعض نسخ العمدة « هنية » وهو رواية مسلم وسائر روايات ألفاظ البخاري ، وأما هنيهة فانه رواية الكشميهني للبخاري لا غير . وفي لفظ البخاري « سكت إسكاتة » بكسر أوله يريد « إفعالة » من السكوت ، وهو من المصادر الشاذة نحو أتيته إتيانة . وهنية بالنون بلفظ التصغير ، وهو عند الأكثر بتشديد الياء ، وهمزه بعضهم ، قال النووي : هو خطأ ، وتبعه الكرماني وغيره . وقال القاضي عياض والقرطبي : أكثر رواة مسلم قالوه بالهمزة ، ووجهها بعض بأن الياء قلبت همزة . وهنيهة تصغير هنة ، [مؤنث] الهن الذي هو كناية عن الشيء ، وأصله هنوة فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء ثم أدغمت

(٣) قال « رأيت سكوتك » أقول : بضم التاء وهو من رؤية القلب لا العين ، وفي بعض النسخ « أرأيت » بألف فتفتح تاؤه لأنه بمعنى أخبرني . قلت وهي الأوضح

ما تَقُولُ؟ قالَ: أَقُولُ «اللَّهُمَّ باعِدْ بيني وبَيْنَ خَطَايايَ[1] كما باعَدْتَ بَيْنَ المَشْرِقِ والمَغْرِبِ. اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنْ خَطَايايَ كما يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ[2]. اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي مِنْ خطايايَ بالماءِ والثَّلْجِ والبَرَدِ[3]»

فى المعنى، وأما الأولى فقد حذف مفعولى الظن أى ظننت شيئاً تقول أو قولا أو نحوه ثم حذفه وأتى بالاستفهام دلالة عليه

(١) قال «وبين خطاياى» أقول: لفظة «بين» لأن العطف على الضمير المجرور يقتضى إعادة الخافض

(٢) قال «الدنس» بفتح الدال المهملة والنون هو الوسخ

(٣) قال «بالماء الخ» أقول: قيل خص هذه الثلاثة لأنها منزلة من السماء ولا يمكن حصول الطهارة الكاملة إلا بواحد منها، فكان تبيانا لأنواع المغفرة، أى طهرنى بأنواع مغفرتك انتهى. قال الطيبي كالمفسر لما ذكر: المطلوب من ذكر الثلج والبرد بعد الماء شمول الرحمة والمغفرة بعد العفو لاطفاء حرارة النار التى هى فى غاية الحرارة، ومنه قولهم: برد الله مضجعه، أى رحمه ووقاه عذاب النار. قال الحافظ ابن حجر: ويؤيده ورود وصف الماء بالبرودة كما فى حديث عبد الله بن أبى أوفى عند مسلم، وكأنه جعل الخطايا بمنزلة جهنم لأنها مسببة عنها، فعبر عن إطفاء حرارتها بالغسل وبالغ فيه باستعمال المبردات ترقيا عن الماء إلى أبرد منه. انتهى. قلت: لم يقع الترقى إلى الأبرد مما دونه بل بدأ بذكر الثلج ثم الماء ووسطه بينه وبين البرد وهما أبرد منه والأول أبرد من الثالث، ويظهر لى أنه بدأ به لما نزل ذاته منزلة الثوب الدرن وكان الثلج له جرم شديد جعله بمنزلة الحار الذى يباشر به إزالة الدرن ثم يصب عليه الماء ليتمم قلع الحار فلذا وسطه، وأما البلة التى تقدم الحار فانها حاصلة فى الثلج من ذاته، ثم أتى بالبرد كالمبالغة فى قلع ما لعله بقى بعد الأمرين إذ فيه من البلة ما يبين أثره فى الثوب، وكأن فيه إشارة إلى أن الغسل من الأدران يكون ثلاثا. وقد وقع ترتيب هذه الجمل الثلاث على غاية المناسبة بتقدم المباعدة ثم للتنقية ثم الغسل إذ

تقدم القول فى أن «كان» تشعر بكثرة الفعل أو المداومة عليه . وقد تستعمل فى مجرد وقوعه

وهذا الحديث يدل لمن قال باستحباب الذكر [١] بين التكبير والقراءة . فانه دل على استحباب هذا الذكر [٢] . والدال على المقيد [٣] دال على المطلق [٤] .

الخطايا قد نزلت منزلة النجاسة العينية وإزالتها بالمباعدة تحت عين النجاسة أولا ثم يغسل أثرها . وقال الكرمانى : يحتمل أن يكون فى الدعوات الثلاث إشارة إلى الأزمنة الثلاثة ، فالمباعدة للمستقبل ، والتنقية للحال ، والغسل للماضى . قال الحافظ ابن حجر : كأن تقديم المستقبل للاهتمام برفع ما سيأتى قبل رفع ما حصل . قلت : ولا يخفى أن رفع ما حصل أهم فهو بالسبق أقدم ، بل الأوضح أن كلها منصرفة إلى الماضى ، ثم وجه تقدم هذه الدعوات عقيب التكبيرة أن الذنوب هى التى تشوش القلب وتذهب الخشوع الذى هو روح الصلاة وتبعد حضور القلب ، فسأل الله فى أول دخوله فى هذه العبادة أن يذهب عنه ما يحصل به نقصها

(١) قوله «باستحباب الذكر» أقول : أى مطلقاً من ذكر تعيين لفظ بعينه

(٢) قوله «فانه دل على استحباب هذا الذكر» أقول : هو نص أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقوله ، وأما كونه مستحباً فمن حيث أنه دعاء ، وكل دعاء يصدر من العبد مستحب لدخوله تحت الأمر بقوله ﴿ادعونى أستجب لكم﴾ وأقل الأحوال دلالته على الاستحباب ، ولأنه أيضاً فى الصلاة وكل أذكارها واجبة أو مستحبة

(٣) قوله «والدال على المقيد» أقول : وهو الذكر المخصوص ، فانه يقيد بأعيان ألفاظه

(٤) قوله «دال على المطلق» أقول : لدخوله دخول الأعم تحت الأخص . وقد يقال : التنصيص على ألفاظه يدل على اعتبارها كاعتبار الفاتحة فى القراءة وان كان ذلك يعين الوجوب فهذا يعين الاستحباب ، فانه لو أريد مطلق الذكر لأتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارة شاملة كأن يقول : اذكر الله

فينافى ذلك كراهية المالكية الذكر فيما بين التكبير والقراءة [١] . ولا يقتضى استحباب ذكر آخر معين [٢]

وفيه دليل لمن قال باستحباب هذه السكتة بين التكبير والقراءة . والمراد بالسكتة ههنا : السكوت عن الجهر ، لا عن مطلق القول ، أو عن قراءة القرآن لا عن الذكر

وقوله « ما تقول » ؟ يشعر بأنه فهم أن هناك قولا ، فان السؤال وقع بقوله « ما تقول ؟ » ولم يقع بقوله « هل تقول » ؟ والسؤال « بهل » مقدم على السؤال « بما » هنا [٣] .

---

(١) قوله « فينافى ذلك كراهية الذكر بين التكبير والقراءة » أقول : فى الفتح أن المشهور عن مالك عدم مشروعية الذكر فى هذا المحل ، والحديث ونحوه يرد عليه

(٢) قوله « ولا يدل على استحباب ذكر آخر معين » أقول : يريد أنه دال على مطلق الذكر أو على هذا المنصوص المعين لا على ذكر آخر معين ، لأنه لا يعتبر فيه إلا هذا المذكور ، وغيره دال عليه بالاطلاق : نعم ثبت أذكار معينة فى هذا الوضع مثل حديث على عند مسلم بعد وجهت وجهى الخ . وقيده صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة الليل ، وهو عند الشافعى وابن خزيمة بلفظ « إذا صلى المكتوبة » ، وثبت فى الترمذى وصححه ابن حبان بلفظ « سبحانك اللهم » الخ . واستدل به على جواز الدعاء فى الصلاة بما ليس بقرآن خلافاً للحنفية

(٣) قوله « والسؤال بهل مقدم على السؤال بما » أقول : أراد بهل البسيطة لا المركبة ، فان البسيطة هى التى يطلب بها وجود الشىء أو لا وجوده ، وكلمة ما يطلب بها تصور الشىء ، وطلب تصوره نوع من الإذعان بوجوده ، فلما عدل السائل إلى السؤال بما علم أنه قد عرف أن ثمة قولا موجوداً ، وهذا مبنى على أن كلمة ما أيضاً للسؤال عن ماهية القول لا عن شرح اسمه ، وهو معلوم أن الأول هو المراد هنا ، وإلا فان رتبة ما التى يطلب بها شرح الاسم مقدم على رتبة هل التى يطلب بها وجود الشىء كما عرف فى علم البيان ، فانه يطلب أولا شرح الاسم بما ، ثم يطلب وجوده بهل البسيطة ، ثم يطلب ما هيته التى هو بها هو بما

ولعله استدل (١) على أصل القول بحركة الفم . كما ورد فى استدلالهم على القراءة فى السر باضطراب لحيته (٢)

وقوله « اللهم باعد بينى وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب » . عبارة إما عن محوها (٣) وترك المؤاخذة بها ، وإما عن المنع من وقوعها والعصمة منها (٤)

---

(١) قوله « ولعله استدل » أقول : هذا كالجواب لما يقال : ومن أين أنه طلب ماهية ما يقول وحقيقته فانه لا يتم إلا بدليل ؟ يقال : استدل بحركة الفم ، إلا أن يقال : المأموم متأخر عن إمامه ولا يدرك حركة الفم إلا من تقدم عليه . ويجاب عنه بأنه ليس فيه أنه رآه حال ائتمامه به بل يحتمل أنه فى نافلة مثلا استقبل رؤيته وحركة فمه ، ومثل هذا يقال فى ما يأتى من استدلالهم على قراءته فى السرية بكذلك ان الرائى لم يكن خلفه

(٢) قوله « كما ورد فى استدلالهم على القراءة فى السر باضطراب لحيته » أقول : إشارة إلى ما أخرجه البخارى وأبو داود من حديث عبد الله بن سخبرة قال : سألنا خبابا أكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ فى الظهر والعصر ؟ قال : نعم . قلنا : بأى شىء كنتم تعرفون قراءته ؟ قال : باضطراب لحيته . قلت : وقد ورد أيضا أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يسمعهم فى قراءة العصر الآية أحيانا

(٣) قوله « عن محوها » أقول : من صحف الكرام الكاتبين . وعطف ترك المؤاخذة بها لأنه لازم المحو ، والمراد المعاصى السالفة قبل زمان هذا الدعاء

(٤) قوله « وإما عن المنع من وقوعها والعصمة منها » أقول : العصمة هى المنع فعطفها تفسيرى ، والمراد على هذا المنع من وقوع ما لم يقع من المعاصى ، ويكون قوله « واغسلنى » أى مما وقع من ذلك ، فيكون الحمل على هـــذا أعم لشموله الماضى والمستقبل ، والأول خاص بالماضى ، إلا أنه قد يقال : المراد فى الأول محو ما وقع وما سيقع من باب « من صام يوم عرفة غفر له ذنوب السنة الماضية والسنة الآتية » هذا أو معناه . وذكروا أن غفران المستقبل كناية عن المنع من وقوعه . قلت : أو طلب غفرانه شرط وقوعه ، كأنه يقول : إن وقع فاغفر ، مثل حديث « اللهم اغفر لى ما قدمت وما أخرت »

وفيه مجازان (١) . أحدهما : استعمال المباعدة فى ترك المؤاخذة ، أو فى العصمة منها . والمباعدة فى الزمان أو فى المكان فى الأصل . والثانى : استعمال المباعدة فى الإزالة الكلية (٢) ، فان أصلها لا يقتضى الزوال . وليس المراد ههنا البقاء مع البعد ، ولا ما يطابقه من المجاز . وإنما المراد الإزالة بالكلية . وكذلك التشبيه بالمباعدة بين المشرق والمغرب ، المقصود منه ترك المؤاخذة أو العصمة

وقوله « اللهم نقنى من خطاياى ـ إلى قوله ـ من الدنس » مجاز ـ كما تقدم ـ عن زوال الذنوب وأثرها . ولما كان ذلك أظهر فى الثوب الأبيض من غيره من الألوان وقع التشبيه به

وقوله « اللهم اغسلنى » إلى آخره يحتمل أمرين ـ بعد كونه مجازاً عما ذكرناه ـ أحدهما : أن يراد بذلك التعبير عن غاية المحو (٣) ، أعنى بالمجموع ، فان الثوب الذى تتكرر عليه التنقية بثلاثة أشياء منقية يكون فى غاية النقاء

---

(١) قوله « وفيه مجازان » أقول : أى فى التعبير عن المحو أو عن العصمة بالمباعدة مجازان ، وذلك أن المباعدة حقيقة فى بعد الزمان والمكان بين المتباعدين ، فاطلاقهما على المحو أو على العصمة من استعمال الأخص فى الأعم ، فان المزال الممحو مبعد عمن محى عنه ، وكذلك المنع عن الشىء مبعد عنه فهو مجاز مرسل ، فكل مزال أو ممنوع منه مبعد عنه ، وليس كل مبعد مزال ، والمراد بالازالة الانعدام كما يدل عليه ما يأتى للشارح المحقق من قوله « وليس المراد هنا البقاء مع البعد

(٢) قوله « الثانى استعمال المباعدة فى الازالة الكلية » أقول : كأنه يريد أن هذا على تقدير إطلاق باعد على أزال ، فالأول على تقدير إطلاقه على المنع والمحو فلا يتوهم أن هذا هو الأول وعبارته موهمة ، وليس فى ذكر هذا الثانى كثير فائدة

(٣) قوله « أحدهما أن يكون المراد التعبير » الخ . أقول : هو نظير ما يقال فى الاستعارة التمثيلية إنه غير ملاحظ فيها ، بل النظر فيها إلى الهيئة الملتئمة من مجموع أجزاء

الوجه الثانى : أن يكون كل واحد من هذه الأشياء [1] مجازاً عن صفة يقع بها التكفير والمحو . ولعل ذلك كقوله تعالى ﴿ البقرة ٢٨٦ واعف عنا واغفر لنا وارحمنا [2] ﴾ فكل واحدة من هذه الصفات ـ أعنى : العفو ، والمغفرة ، والرحمة ـ لها أثرها فى محو الذنب . فعلى هذا الوجه ينظر إلى الأفراد ، ويجعل كل فرد من أفراد الحقيقة دالا على معنى فرد مجازى . وفى الوجه الأول لا ينظر إلى أفراد الألفاظ ، بل تجعل جملة اللفظ دالة على غاية المحو للذنب

* * *

٨٠ — الحديث الثانى : عن عائشةَ رضى اللهُ عنها قالت «كانَ رسولُ اللهِ ﷺ يَسْتَفْتِحُ [3] الصَّلاةَ بالتَّكبيرِ ، والقِراءَةَ بالحَمْدُ للهِ رَبِّ العالَمينَ . وكانَ

---

(١) قوله «أن يكون كل واحد من هذه الأشياء» أقول : التى هى الثلج والماء والبرد «مجازاً عن صفة يقع بها المحو والتكفير»

(٢) قوله «ولعل ذلك كقوله تعالى : واعف عنا واغفر لنا وارحمنا» أقول : فانها كررت صفاته تعالى التى هى مصدر عفوه وغفرانه ، فلكل صفة منها حظ فى المغفرة ، وكأن المراد أفض علينا من كل صفة ما يذهب عنا آثار الذنوب ، ويحتمل أن كل صفة وجهت إلى نوع من الذنوب أى اغفر عنا ما ارتكبنا من مخالفتك إلى مناهيك بارتكاب المعاصى ، واغفر لنا ما هو من حقوق العباد والتبعات ، وارحمنا بالمسامحة عن ما قصرنا فيه من أنواع العبادات . ويحتمل التوزيع بخلاف هذا [1]

(٣) (الحديث الثانى) قال «يستفتح» أقول : أى يفتتح ، فالسين للتأكيد لا للطلب

---

(١) قلت : يرد المحشى على الشارح قياسه تطهير الإنسان بالماء والثلج والبرد على قول الله تعالى ﴿ اعف عنا واغفر لنا وارحمنا ﴾ فان الماء والثلج والبرد لا يحتمل أكثر من معنى وهو التطهير ، ولا يحتمل التوزيع . بخلاف الآية فانها تحتمل التوزيع

إذا رَكَعَ لَمْ يُشْخِصْ رَأْسَهُ وَلَمْ يُصَوِّبْهُ [1] وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ ، وَكَانَ إذا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قائِماً ، وَكانَ إذا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ لَمْ يَسْجُدْ ، حَتَّى يَسْتَوِيَ قاعِداً ، وَكانَ يَقُولُ فى كلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ ، وَكانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى [2] ، وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى ، وَكانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطانِ [3] وَيَنْهَى أنْ يَفْتَرِشَ الرَّجُلُ ذِراعَيْهِ افْتِرَاشَ السَّبُعِ ، وَكانَ يَخْتِمُ الصَّلاةَ بالتَّسْلِيمِ »

هذا الحديث سها المصنف فى إيراده فى هذا الكتاب . فانه مما انفرد به مسلم عن البخارى ، فرواه من حديث حسين المعلم عن بُدَيْل بن ميسرة عن أبى الجوزاء عن عائشة رضى الله عنها . وشرط الكتاب تخريج الشيخين للحديث

قولها «كان يستفتح الصلاة بالتكبير» قد تقدم الكلام على لفظة «كان» فانها قد تستعمل فى مجرد وقوع الفعل . وهذا الحديث ـ مع حديث أبى هريرة ـ قد يدل على ذلك . فانها قد استعملت فى أحدها على غير ما استعملت فى الآخر . فان حديث أبى هريرة إن اقتضى المداومة أو الأكثرية على السكوت وذلك الذكر ، وهذا

---

(١) قال «لم يشخص رأسه» . أقول : بضم حرف المضارعة وسكون الشين المعجمة وكسر الخاء المعجمة ، وقولها «ولم يصوبه» بضم حرف المضارعة أيضاً وفتح الصاد المهملة وكسر الواو الثقيلة ثم موحدة ، ويأتى تفسيرهما فى الشرح

(٢) قال «يفرش رجله» . أقول : بضم الراء وكسرها ، وعد ابن مكى الكسر من لحن العوام وغلطه

(٣) قال «عقبة» . أقول : بضم العين المهملة وسكون القاف ، وحكى عياض فتح العين وضعفه ، وفى بعض طرقه «عقب» بفتح العين من غير هاء ، وفسره أبو عبيدة وغيره بالاقعاء المنهى عنه

الحديث يقتضى المداومة ـ أو الأكثرية ـ لافتتاح الصلاة بعد التكبير بالحمد لله رب العالمين ، تعارضا . وهذا البحث مبنى على أن يكون لفظ « القراءة » مجروراً [١] . فان كانت لفظة « كان » لا تدل إلا على الكثرة فلا تعارض ، إذ قد يكثران جميعاً . وهذه الأفعال التى نذكرها عن النبي ﷺ فى الصلاة قد استدل الفقهاء بكثير منها على الوجوب [٢] ، لا لأن الفعل يدل على الوجوب [٣] ، بل لأنهم يرون أن قوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ خطاب مجمل [٤] مبين بالفعل ، والفعل المبين للمجمل المأمور به يدخل تحت الأمر ، فيدل بمجموع ذلك على الوجوب . وإذا سلكتَ هذه الطريقة [٥]

---

(١) قوله « على أن يكون لفظ القراءة مجروراً » أقول : إذا كانت مفتوحة كانت بياناً لافتتاح القراءة لا افتتاح الصلاة فلا تعارض ، إذ المراد الإخبار أنه كان كثيراً ما يفعل هذا كما أفاده قول الشارح إذ قد يكثران جميعاً

(٢) قوله « بكثير منها على الوجوب » أقول : الدليلان الآتيان يقتضيان أن كل ما فعله فى الصلاة على الوجوب لا الكثير منها ، وكأنه يريد مما قام دليل على عدم الوجوب ، كما سيشير الشارح اليه بقوله « وإذا سلكت هذه الطريقة ووجدت أفعالا غير واجبة فلا بد أن يحال ذلك على دليل آخر دل على عدم الوجوب »

(٣) قوله « لا لأن الفعل يدل على الوجوب » أقول : فانه سلف أنه لا يدل عليه فى الأرجح

(٤) قوله « خطاب مجمل » أقول : أى أمر بفعل مجمل إذ إقامة الصلاة ليست ظاهرة فى هذه الصلاة الملتئمة من الأفعال والأقوال المشروعة ، فالمأمور به مجمل وبينه فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، فدخل فعله تحت الأمر بالإقامة ، فكأنه قيل : أقيموا الصلاة التى يبين لكم صفاتها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فكانت متابعته فى أفعال الصلاة داخلة تحت الأمر بالاقامة ، فلذا قال الشارح المحقق : « فدل بمجموع ذلك على الوجوب

(٥) قوله « وإذا سلكت هذه الطريقة » أقول : كأنه جواب عما يقال مقتضى هذا التحرير والتقرير وجوب كل فعل ثبت أنه صلى الله عليـــه وآله وسلم فعله فى

ووجدتَ أفعالا غير واجبه ، فلا بد أن يحال ذلك على دليل آخر دل على عـــدم الوجوب

وفى هذا الاستدلال بحث [١] . وهو أن يقـال : الخطاب المجمل يتبين بأول الأفعال وقوعاً . فاذا تبين بذلك الفعل لم يكن ما وقع بعده بياناً لوقوع البيـان بالأول ، فيبقى فعلا مجرداً لا يدل على الوجوب . اللهم إلا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً [٢] ، فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك

الصلاة ، وهو غير متفق عليه عند الفقهاء ، والمراد بالفقهاء إذا أطلقوا الأئمـــة الأربعة ، فأجاب بما بينا وجه قريباً

(١) قوله « وفى هذا الاستدلال بحث » أقول : ليس البحث فى دعوى أن المأمور به بجمل يكون فعله منفصلا بياناً له ، بل البحث فى كون هذه الأفعال المستفادة من حديث عائشة بياناً لمجمل الصلاة المأمور بها إجمالا ، فان الفائدة مسلمة ، إلا أنه يقع البيان بأول فعل وقع بعد ورود الأمر بالمجمل ، ولا دليل على أن حديث عائشة إخبار عن أول صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد الأمر بإقامة الصلاة . ولقائل أن يقول : حديث عائشة دل أن هذا الوصف من أفعال صلاته كان الذى يأتى به دائماً لما يفيده التعبير بكان يفعل ، وحينئذ فأول فعل ـ يعنى بعد الأمر بالمجمل ـ وآخر فعل سواء فى أنهما بيان للإجمال . وحاصله أنها حكت صفة الفعل الذى وقع به البيان ، وهذا من أفراده ، فكل ما اشتمل عليه واجب وان لم يكن هو نفس البيان ، فتأمل ، ولعله يأتى اليه إشارة

(٢) قوله « اللهم إلا أن يدل » الخ . أقول : يريد بالفعل الفعل الواقع بعد أفعال يتبين بها المجمل ، إلا أن يريد أول فعل وقع به البيان فانه لا كلام فيه ، ولذا قال : فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك الدليل أى الدال على أن هذا الفعل الآتى بعد البيان بيان أيضاً . وخلاصته أن هذا الفعل المدعى أنه بيان . وليس بأول فعل وقع بعد ورود الإجمال فعل من الأفعال المجردة ، فان قام الدليل على وجوبه على الأمة لكونه بياناً مثلا كان لغيره مما يأتى للإيجاب ، وليس بداخل تحت

الدليل ، بل قد يقوم الدليل على خلافه [١] ، كرواية من رأى فعلا للنبي ﷺ ، وسبقت له ﷺ مدة يقيم الصلاة فيها ، وكان هذا الراوى الرائى من أصاغر الصحابة الذين حصل تمييزهم ورؤيتهم بعد إقامة الصلاة مدة فهذا مقطوع بتأخره [٢] . وكذلك من أسلم بعد مدة إذا أخبر برؤيته للفعل . وهذا ظاهر فى التأخير . وهذا تحقيق بالغ .

القاعدة القائلة إن الأفعال بعد المأمورات بالإجمال تكون بياناً لإجمالها ، بل هذا فعل قام الدليل على وجوبه ، وإذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح « اللهم » الخ كالمستثنى المنقطع ليس بداخل فيما أورد عليه البحث ، إلا أن قوله « يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً » يدل أنه يريد أنه أيضاً مما دخل تحت القاعدة ، إلا أنه يقال عليه : هذا الفعل المفروض أنه قام دليل على أنه بيان مع تأخره عن الفعل الذى وقع به البيان مشكل حصول قيام الدليل على أنه بيان ، لأنه إن كان قد حصل به فهـذا المفروض ثانياً هو الأول ، وإن كان قد وقع بالأول البيان ببعض دون بعض فهذا الثانى بيان أيضاً ، وإن كان المراد أنه أفاد زيادة فى العبادة لم يفدها الأول ، فهذه زيادة بدليل ليست من البيان للإجمال فى شىء ، فعرفت أن الأفعال التى تضمنها حديث عائشة هذا ليست من القسم الأول للبحث الذى أورده عليه ، ولا من هذا القسم الذى قال إنه لا يكون واجباً إلا بقيام الدليل على إيجابه

(١) قوله « بل قد يقوم الدليل على خلافه » أقول : أى على خلاف كونه بياناً ، فلا يكون واجباً ، وذلك كمن رآه يفعل فعلا وقد استمر عليه مدة ، ولكن هذا الرائى كانت هذه الرؤية أول رؤيته لذلك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان ذلك لكونه من صغار الصحابة الذين لم يدركوا أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم إلا بعد تقرر أمر الصلاة ، أو كان غريباً وافداً متأخر الوفادة

(٢) قوله « فهذا مقطوع بتأخره » أقول : فلا بيان قطعيا ، لأن البيان قد وقع بما تقدمه من الافعال ، بل لا إجمال أصلا ، فان المتأخر وجوداً من الصحابة أو وفادة إذا سمع « أقيموا الصلاة » علم أن اللام للعهد الخارجي والمراد بها ما شاهـده يفعله

وقد يجاب عنه بأمر جدلى لا يقوم مقامه [1] . وهو أن يقال : دل الحديث المعين على وقوع هذا الفعل . والأصل عدم غيره وقوعاً بدلالة الأصل عدم غيره نوعاً ، فينبغى أن يكون وقوعه بياناً . وهذا قد يقوى إذا وجدنا فعلا ليس فيه شىء مما قام الدليل على عدم وجوبه . فأما إذا وجد فيه شىء من ذلك [2] ، فاذا جعلناه مبيناً بدلالة الأصل على عدم غيره ودل الدليل على عدم وجوبه لزم النسخ لذلك الوجوب الذى

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمون ، فانها صارت حقيقة شرعية ، هذا تقرير كلام الشارح المحقق ، وهو كما قال تحقيق بالغ

(١) قوله « وقد يجاب عنه بأمر جدلى لا يقوم مقامه » أقول : أى مقام هذا التحقيق البالغ ، وذلك بأن يقال : دل الحديث المعين أى المروى المشتمل على بيان مجمل القول على وقوع هذا الفعل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بياناً ، والأصل أنه استمر عليه ولم يتجدد نوع غيره ، إذ الأصل عدم التجدد ، فسواء رواه من رآه أو من بعده من المتأخرين فانه نوع واحد رواه كل من رآه متقدماً كان الراوى أو متأخراً ، وحينئذ يندفع البحث الذى أبداه الشارح ، وهذا قوى إذا كان فى فعل لم يقم دليل على عدم وجوبه ، فانه يدل على وجوب ما اشتمل عليه نوع الفعل الذى هو بيان للأمر بالمجمل ، لأن الفرض أن نوعه دل على أنه بيان للمجمل الواجب ، فكل من روى هذا النوع فمن رآه متقدماً أو متأخراً فانه يستدل به على أنه بيان للمجمل ، إذ الفرض أنه الذى وقع به البيان ، والأصل عدم وجود نوع غيره ، وإنما قال « نوعاً » للقطع بتعدد الصلاة من الشخص كل يوم خمس مرات

(٢) قوله « فأما إذا وجد فيه شىء من ذلك » أقول : أى ما قام الدليل على عدم وجوبه وقد فرضناه أنه نوع واحد وأنه بيان للمجمل الواجب لزم قيام الدليل على عدم وجوب ما قام الدليل على نفى وجوبه أنه نسخ ما دل عليه البيان الفعلى من الوجوب بالدليل الذى قام على غير وجوبه ضرورة أن البيان الفعلى يقتضى الوجوب لجميع ما اشتمل عليه ، والدليل الذى قام على عدم وجوب بعض ما شمله الفعل معارض لدلالة الفعل فيكون نسخا لبعض ما دل الفعل على وجوبه

ثبت أولا فيه . ولا شك أن مخالفة الأصل (١) أقرب من التزام النسخ

---

(١) قوله « ولا شك أن مخالفة الأصل » أقول : اللام فيه عهدية ، إشارة إلى أن الأصل الذى تقدم قريباً فى قوله « والأصل عدم غيره » وتقريره أن الذى ألجأنا إلى القول بالنسخ هو قولنا بأن الأصل عدم غير الفعل الذى وقع به البيان نوعاً ، وأن كل فعل بعد ورود المجمل الواجب فانه بيان له ، لأنه أول فعل وقع به البيان ، وما بعده من الأفعال هى نوع واحد ، بخلاف ما إذا قلنا الفعل الأول وقع به البيان وما ورد بعده من الأفعال يحتمل أنها نوع آخر لا يعتبر به البيان فلا يدل على وجوب ما اشتملت عليه ، فانه لايلزم نسخ إن قام دليل على عدم وجوب بعض ما دلت عليه ، لأن ما اشتملت عليه لا دليل على وجوبه ، فان الأفعال لا تدل على الإيجاب إلا إذا كانت بياناً لواجب ، والفرض أنه قد حصل البيان بأول فعل ، فالذى بعده من أنواع الأفعال ليست بياناً للواجب ، ولما كان الأصل عدم النسخ كان القول بأن الأصل عدم نوع من الأفعال غير النوع الأول أقرب من القول بالمخالفة ، ويقال هذا الأصل لايعول عليه لأنه لا يلزم منه النسخ الذى التزام مخالفة الأصل هذا أهون من التزامه . هذا تقرير مراده . وقد يقال عليه هنا أصلان ليس القول بأحـــدهما أولى من القول بالآخر : أحدهما أن الأصل عدم نوع من الأفعال غير النوع الأول الذى وقع بياناً للاجمال ، فان نوع الصلاة واحد عدداً وأذكاراً وأركاناً وإن اختلفت طولا وقصراً لسبب قد بينه الشارع ، سيما وقد قال لمن تأخر إدراكه لأول صلاة صلاها صلى الله عليه وآله وسلم التى وقع بها البيان « صلوا كما رأيتمونى أصلى » فانه دال على أن ذلك الفعل الذى وقع به البيان استمر نوعه ، وأمر به من لم يدرك أول صلاة صلاها ، وكذلك صلاته على المنبر فى المدينة وقوله « إنما صلى عليهم ليعلمهم صلاته » ومعلوم أنه قد صلى بعد ورود الأمر المجمل بالصلاة سنين عديدة ، فان المنبر متأخر صنعته فى المدينة بعد سنين من الهجرة ، فهذا مما يدل على أن النوع واحد لم يتغير ، ولو تعدد النوع للزم أن تكون صلاة من صلى معه أول صلاة وصلاة من أمره أن يصلى كما رآه صلى الله عليه وآله وسلم يصلى وصلاة من علمهم الصلاة على المنبر أنواعاً مختلفة

وقولها « وكان يفتتح الصلاة بالتكبير » يدل على أمور :

أحدها : أن الصلاة تفتتح بالتحريم [1] ، أعنى ما هو أعم من التكبير ، بمعنى أنه لا يكتفى بالنية فى الدخول فيها . فان التكبير تحريم مخصوص [2] . والدال على وجود الاخص دال على وجود الاعم . وأعنى بالاعم ها هنـــا هو المطلق . ونقل بعض المتقدمين خـــــــــــــــــــلافه [3] .

يجب فى حق كل غير ما وجب فى حق غيره ، ولا يقول هذا أحد . والأصل الثانى فى عدم النسخ ، أن الأصل الإحكام ، لندرة المنسوخة بالنسبة إلى المحكمة ، والشارح المحقق رجح هجر الأصل الأول وأن يقول بتعدد النوع لئلا يكون الثانى بياناً فيكون ما فيه واجباً ، والفرض أنه قد قام الدليل على عدم وجوب بعض ما دل عليه فيلزم النسخ ، وأنت إذا تأملت ما حققناه علمت قوة القول بأن الأصل عدم تعدد النوع ، وأن ارتكاب النسخ أهون من القول بتعدد نوع الأفعال ، إذ يلزم منه أن يجب على كل راء لفعل من الأفعال غير ما يجب على الآخر كما عرفت ، سيما والصلاة قد تعدد فى صفاتها النسخ والتغيير ، فكان الكلام فيها جائزاً فنسخ بالتحريم ، وكانت القبلة إلى بيت المقدس فنسخت ، وكانت فى فرضها ركعتين فزيدت فى الحضر وأقرت فى السفر ، وغير ذلك . فالقول بالنسخ أقرب من القول بتعدد نوع أفعالها ، وحينئذ تعلم قوة البحث

(١) قوله « بالتحريم » أقول : يعنى ما يصير كل فعل وقول ينافى أفعالهـــا وأقوالها حراما

(٢) قوله « فان التكبير تحريم مخصوص » أقول : هو تعليل لقوله « إن الصلاة تفتح بالتحريم » ويريد أن الحديث دل على وجوب التكبير وهو تحريم مخصوص ، أى دليل نصه الشارع هنا على التحريم لما ذكرناه ، وإلا فالتكبير من حيث هو تكبير ليس بتحريم ، وما دل على وجوب الأخص دل على وجوب الأعم الذى هو مطلق التحريم

(٣) قوله [« والدال على وجوب الأخص دال على وجوب الأعم ، وأعنى

وربما تأوله بعضهم على مالك [1] . والمعروف خلافه عنه وعن غيره

الثانى : أن التحريم يكون بالتكبير خصوصا . وأبو حنيفة يخالف فيه [2] ويكتفى بمجرد التعظيم . كقوله « الله أجل أو أعظم » والاستدلال على الوجوب بهذا الفعل ، إما على الطريقة السابقة من كونه بيانا للمجمل . وفيه ما تقدم [3] . وإما بأن يضم إلى ذلك قوله ﷺ « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وقد فعلوا ذلك فى مواضع كثيرة .

بالأعم ها هنا هو المطلق] [1] ونقل عن بعض المتقدمين خلافه » أقول : أى أنه لا يجب الإحرام ، فان التكبير للإحرام سنة ، وهذا رواه القاضى عياض عن الزهرى وابن المسيب والحسن والحكم والاوزاعى وقتادة وقال : يجزى الدخول فى الصلاة بالنية

(١) قوله « وربما تأوله بعضهم على مالك » أقول : فى الإكمال وقد تأوله بعضهم على مالك فى ناسى تكبيرة الإحرام وأنه يعيد احتياطا على خلاف بين أئمتنا فى تأويل المسألة يطول الكلام فيه » انتهى . فكأنه أخذ البعض من قوله « يعيد احتياطا » أنه يقول تجزئ النية ، وإلا لأوجب الإعادة حتما

(٢) قوله « وأبو حنيفة يخالف ذلك » أقول : فى الهداية وشرحها أن أبا حنيفة يجيز الافتتاح بأى اسم من أسماء الله ولو مفرداً حتى لو قال الله أو الرب صار شارعا فى الصلاة ، واستدل بأن المقصود التعظيم وهو أعظم من خصوص الله أكبر وغيره . قلت : ولا يخفى أن ذكره لا يفيد ما هو المقصود من التعظيم

(٣) قوله « وفيه ما تقدم » أقول : يريد من البحث الذى حاصله أن البيان يقع بأول فعل ، وما وقع بعده فانه فعل مجرد لا يدل على الوجوب . وقد يقال : أما هذا القول بخصوصه فانه وقع فى أول فعل فكان بيانا لواجب فهو واجب . ثم استمر عليه صلى الله عليه وآله وسلم كاستمراره على عدد الركعات فلم يأت حرف واحد أنه افتتح الصلاة بغير التكبير ، فالبحث الذى سلف لا يرد هنا أصلا

---

(١) بياض بالأصل قدر سطرين ، وأكملناه من شرح ابن دقيق العيد

واستدلوا على الوجوب بالفعل ، مع هـــذا القول ، أعنى قوله ﷺ « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ، وهذا إذا أخذ منفرداً عن ذكر سببه وسياقه أشعر بأنه خطاب للأمة بأن يصلوا كما صلى ﷺ ، فيقوى الاستدلال بهذه الطريقة على كل فعل (١) ثبت أنه فعله فى الصلاة . وإنما هذا الكلام قطعة (٢) من حديث مالك بن الحويرث قال « أتينا رسول الله ﷺ - ونحن شَببة متقاربون - فأقمنا عنده عشرين ليلة . وكان رسول الله ﷺ رحيما رفيقا . فظن أنا قد اشتقنا أهلنا . فسألنا عمن تركنا من أهلنا ؟ فأخبرناه . فقال : ارجعوا إلى أهليكم ، فأقيموا فيهم وعلموهم ، ومروهم . فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم . ثم ليؤمكم أكبركم » زاد البخارى « وصلوا كما رأيتمونى أصلى » فهذا خطاب لمالك وأصحابه بأن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه الذى رأوا النبى ﷺ يصلى عليه ، ويشاركهم فى هذا الخطاب كل الأمة فى أن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه . فما ثبت استمرار فعل النبى ﷺ عليه دائما دخل تحت الأمر ، وكان واجبا . وبعض ذلك مقطوع به ، أى مقطوع باستمرار فعله له . وما لم يدل دليل على وجوده فى تلك الصلوات التى تعلق الأمر بإيقاع الصلاة على صفتها - لا يجزم بتناول الأمر له

وهذا أيضا يقال فيه من الجدل ما أشرنا اليه (٣)

---

(١) قوله « على كل فعل » . أقول : أى على وجوب كل فعل

(٢) قوله « وإنما هذا الكلام قطعة » أقول : أى قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وهذا بيان أنه حديث ذو سبب ، وقوله « شببـــة » جمع شاب بزنة قتلة جمع قاتل

(٣) قوله « وهذا يقال فيه أيضا من الجدل ما أشرنا اليه » أقول : وقد نقل كلام الشارح المحقق شارح منظومة الهدى كثر الله فوائده ، ونقل تعقبنا لكلام الشارح هنالك بما حاصله : انه لا يعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم خص صلاته بفعل ما يجب لأجل وفد من وفود العرب ، بل صلاته نوع واحد اختلفت تطويلا

وقولها « والقراءة بالحمد لله رب العالمين » تمسك به مالك وأصحابه في ترك الذكر بين التكبير والقراءة . فانه لو تخلل ذكر بينهما لم يكن الاستفتاح بالقراءة بالحمد لله

وتخفيفاً . ثم إنه لا يخفى أن فعل الرواية لا يقع إلا على الأفعال حقيقة دون الأقوال ، وحينئذ فقوله « كما رأيتموني أصلي » لا يصدق حقيقة إلا على ما شاهدوه من القيام والركوع والسجود ونحوه ، فالحديث دليل على إيجاب الأفعال التي شوهدت ، فهو كغيره من الأحاديث الدالة على وجوب أفعال الصلاة مما لم يقم دليل على عدم وجوب بعضها ، فالاستدلال على إيجاب الإقوال لا يتم إلا على تقدير المجاز والتغليب . وتعقبه شارح المنظومة بأنه قد يقال : تحمل الرواية على العلم وهو الأظهر ، لأنه لا يخفى أن المراد صلوا مثل صلاتي ، وصلاته قد اشتملت على أفعال وأذكار ، فلا تصدق المثليَّة إلا بفعل كل ما اشتملت عليه مما علموا فعله برؤيتهم لأركانها وسماعهم لأذكارها ، بل الصلاة لا يتم تسميتها صلاة إلا إذا اشتملت على الامرين انتهى . قلت : وهو كلام حسن يحتمله لفظ الرواية ، إلا أن سياق كلام الشارح المحقق ابن دقيق العيد من أوله إنما هو في الأفعال لا غير ، فانه قال في أوله : وهذه الافعال التي تذكر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصلاة قد استدل الفقهاء بكثير منها على الوجوب . وساق كلامه في الأفعال التي بين بها الإجمال ، فعلى سياق كلامه كان بحثنا عليه . ولكن لا بد من تأويل كلامه بأنه أراد الأفعال والأقوال ، لأنه تكلم على التكبير والقراءة . نعم إذا تم حمل الرؤية على العلم ، ويريد ما علموه من الافعال والاقوال فلا شك أن في الاقوال ما لا يعلمونه بالصلاة خلفه كالاقوال السرية من القراءة والاذكار ، فانا لا نعلم إلا بالتعليم منه صلى الله عليه وآله وسلم أو من غيره قطعاً ، وحينئذ فنقول : المعنى صلوا كما علمتم أني أصلي ، أي افعلوا وقولوا ما علمتم أني أفعله وأقوله بأي طريق من طرق العلم ، فلا يبقى لحديث مالك خصوصية على غيره من الاحاديث ، وبطل قول الشارح « وما لم يدل دليل على وجوده في تلك الصلوات التي تعلق الامر بايقاع الصلاة على صفتها لا يجزم بتناول الامر له » فان هذا الكلام من المحقق ابن دقيق العيد قاض بأن لهذا الحديث ولتلك الصلوات التي شاهدها مالك وأصحابه زيادة

رب العالمين . وهذا على أن تكون « القراءة » مجرورة [1] لا منصوبة واستدل به أصحاب مالك أيضاً على ترك التسمية فى ابتداء الفاتحة[2] . وتأوله غيرهم على أن المراد :

خصوصية على غيرها من الصلوات ، ومع قولنا كما علمتم لا يبقى بينها وبين غيرها فرق ، بل صلاته صلى الله عليه وآله وسلم كلها سواء بالنظر إلى أنه يجب كل ما علمناه فعله فى أى صلاة صلاها ، وإنما يخصص هذا العموم من جميع الصلوات مخصص خارجى مثل تركه لبعض الافعال فى بعض الصلوات أو ترك شىء مما علم فعله صلى الله عليه وآله وسلم له فى صلاته عن التعليم للمسىء صلاته ، فهذا هو الذى يحكم بعدم تناول الامر له . وأما القول بأن الصلاة لا تسمى صلاة إلا ما كانت ذات أركان وأذكار فهذا صحيح على قول الجماهير لا على قول نفاة الاذكار ، والقائل إنه تحمل الرؤية على ظاهرها يقول : أدلة الاذكار ثابتة صحيحة بمثل أحاديث الامر بقراءة الفاتحة وغيرها فلا يعد بحمله الحديث على الرؤية الظاهرة من نفاة الاذكار ، وهذا دخيل فى البين [1] أوجبه تقدم البحث مع الشارح وما تعقب به

(١) قوله « وهذا على أن تكون القراءة مجرورة » أقول : كرر المصنف هذا البحث ، فقد تقدم له فى أول شرح الحديث وتكلمنا معه هنالك ، وحاصله أنه إذا كانت الرواية على الجر يكون المعنى أنه يفتتح الصلاة بالتكبير وبقراءة الحمد لله ويكون الافتتاح بالتكبير حقيقياً وبالقراءة إضافى ، وأما إذا كانت منصوبة فالافتتاح للقراءة بالحمد لله رب العالمين حقيقى ، وهو على هذا يحتمل التعارض بين الحديثين ، لان القراءة مصدر المقروء ، فكل ذكر يقرأ بعد التكبير يفتتح بالحمد لله رب العالمين ، ويحتمل أن يراد قراءة القرآن لا غيرها ، لان المفتتح يكون من جنس المفتتح به كثيراً فلا ينافى غيره من الذكر ، فهذا أولى للجمع بين الحديثين ودفع التعارض

(٢) قوله « واستدل به أصحاب مالك أيضاً على ترك البسملة » أقول : سواء كانت الرواية بكسر القراءة أو بفتحها فانهما يفيدان أنه يفتتح القراءة بغير البسملة ، ويأتى الكلام على المسألة

---

(١) كذا ، ولعله فى الباب

يفتتح بسورة الفاتحة قبل غيرها من السور . وليس بقوى (١) ، لأنه إن أجرى مجرى الحكاية فذلك يقتضى البداءة بهذا اللفظ بعينه فلا يكون قبله غيره ، لان ذلك الغير يكون هو المفتتح به . وان جعل اسما فسورة الفاتحة لا تسمى بهذا المجموع أعنى « الحمد لله رب العالمين » بل تسمى بسورة الحمد ، فلو كان لفظ الرواية «كان يفتتح بالحمد» لقوى هذا المعنى . فانه يدل حينئذ على الافتتاح بالسورة التى البسملة بعضها عند هذا المتأوّل لهذ الحديث

وقولها « وكان إذا ركع لم يشخص رأسه » أى لم يرفعه . ومادة اللفظ تدل على الارتفاع . ومنه : أشخص بصره ، إذا رفعه نحو جهة العلو . ومنه الشخص لارتفاعه

---

(١) قوله « وليس بقوى » أقول : بين عدم قوة هذا التأويل بأمرين : أحدهما أنه إذا كان الحديث حكاية لفعله صلى الله عليه وآله وسلم فهو يدل أن القراءة كانت لهذا اللفظ وهو الحمد لله بعينه ، فلا يكون قبله غيره إذ لو كان قبله غيره وهو التسمية لكان الافتتاح بها ولما صح قولها « ويفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين » على روايتى الفتح والكسر ، والثانى أن يريد ذلك المتأول أن مراد الراوى أنه كان يفتتح القراءة والصلاة بسورة الحمد التى من مسماها التسمية فى أولها فانه يضعف هذا أن سورة الفاتحة لا تسمى بالحمد لله رب العالمين بل تسمى سورة الحمد ، والراوى روى أن الافتتاح بالحمد لله رب العالمين فلا يتم أنه يريد السورة بل يريد هذا اللفظ وهذه الجملة هو المفتتح به فيدل على ترك قراءة التسمية . وتعقب قول الشارح أن سورة الفاتحة لا تسمى بالحمد لله رب العالمين بثبوت تسميتها بذلك ، فأخرج البخارى والدارمى فى مسنده وأبو داود والترمذى وابن المنذر وابن أبى حاتم وابن مردويه فى تفاسيرهم عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « الحمد لله رب العالمين أم الكتاب والسبع المثانى » ولاحمد والبخارى والدارمى وأبى داود والنسائى وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم من حديث أبىّ بن كعب وفيه « قلت يا رسول إنك قلت لأعلمنك أعظم سورة فى القرآن . فقال : الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته » وفيه أحاديث أخر تدل على تسميتها بذلك

للأبصار ، ومنه شخص المسافر إذا خرج من منزله إلى غيره . ومنه ما جاء فى بعض الآثار « فشخص بى » أى أتانى ما يقلقنى ، كأنه رفع من الأرض لقلقه

وقولها « ولم يصوبه » أى لم ينكسه . ومنه الصيب : المطر . صاب يصوب إذا نزل . قال الشاعر :

فلست لإنسىّ ولكن لِمَلأكٍ تنزّلَ من جوّ السماء يَصُوب

ومن أطلق « الصيّب » على الغيم فهو من باب المجاز . لأنه سبب الصيب الذى هو المطر

وقولها « ولكن بين ذلك » إشارة إلى المسنون فى الركوع . وهو الاعتدال واستواء الظهر والعنق [1]

وقولها « وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوى قائماً » دليل على الرفع من الركوع والاعتدال فيه . والفقهاء اختلفوا فى وجوب ذلك [2] على ثلاثة

---

(١) قوله « واستواء الظهر والعنق » أقول : وأخرج أحمد من حديث على رضى الله عنه « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسوى ظهره حتى لو صب الماء على ظهره لاستقر » وفى رواية « ما اهراق » وأخرجه الطبرانى من حديث عقبة بن عامر ، قال المناوى : حديث عقبة من طريق الطبرانى جيد ، قال الهيثمى : رجاله موثوقون . ورواه أبو يعلى بسند كذلك

(٢) قوله « اختلفوا فى وجوب ذلك » أقول : ظاهره الإشارة إلى الأمرين الرفع والاعتدال ، وقوله « الثالث يجب إلى ما هو الاعتدال أقرب » يرشد إلى الخلاف فى الاعتدال . أقول : والأول يجب الاعتدال الكامل ، والثانى لا يجب أصلا ، وهذا الثانى هو مذهب الحنفية فى المشهور ، قال ابن الهمام فى شرح الهداية : ان الركوع هو المطلوب بالنص جز [1] من الصلاة ، وكذا السجود لقوله تعالى ﴿ اركعوا

---

(١) كذا الاصل ، ولعله وهو جزء

أقوال . الثالث : أنه يجب ما هو إلى الاعتدال أقرب . وهذا عندنا من الأفعال التى ثبت استمرار النبي ﷺ عليها ، أعنى الرفع من الركوع

وأما قولها « وكان إذا رفع رأسه من السجود لم يسجد حتى يستوى قاعداً » يدل على الرفع من السجود ، وعلى الاستواء فى الجلوس بين السجدتين . فأما الرفع فلا بد منه . لأنه لا يتصور تعدد السجود إلا به ، بخلاف الرفع من الركوع ، فان الركوع

واسجدوا ﴾ قال : ولا احتمال فيه ليفتقر إلى البيان ، ومسماهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا يعد سخرية مع الاستقبال مخرج الذقن والخد ، والطمأنينة دوامه وعلى الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا لكان ناسخاً لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا انتهى . يريد بخبر الواحد حديث المسىء صلاته فان فيه الأمر بالاطمئنان ، ثم قال : مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك » أخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذى والنسائى فى حديث المسىء صلاته ، قال الترمذى حديث حسن ، ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وآله وسلم سماها صلاة والباطلة ليست صلاة ، ولأنها وصفها بالنقص والباطلة إنما توصف بالانعدام ، فعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما أمره بإعادتها لتوقعها على غير الكراهة لا للفساد ، ومما يدل على هذا أنه تركه صلى الله عليه وآله وسلم حتى أتم صلاته ، ولو كان عدم الاطمئنان مفسداً لفسدت بأول ركعة ، وبعد الفساد لا يحل المضى فى الصلاة ولوجب إنكاره ، وتقريره صلى الله عليه وآله وسلم تشريع ، وحينئذ فوجب حمل قوله « فانك لم تصل » على الصلاة الخالية من الإثم . انتهى . وحاصله أن صلاة من لا يطمئن صحيحة [1] إلا أن فاعلها أثم بتركه الواجب من الاطمئنان ، ويأتى استيفاء الكلام فى شرح المسىء صلاته إن شاء الله تعالى

---

(١) يفهم من كلامه هنا وكلام الشارح أن الطمأنينة ليست ركناً للصلاة بل هى واجبة ، غير أن حديث المسىء صلاته يرد هذا القول ، لأن النبي ﷺ أمره بالإعادة ، والصحيحة لا يؤمر بإعادتها

غير متعدد . وسها بعض الفضلاء من المتأخرين [١] ، فذكر ما ظاهره الخلاف فى الرفع من الركوع والاعتدال فيه . فلما ذكر السجود قال : الرفع من السجود والاعتدال فيه والطمأنينة كالركوع . فاقتضى ظاهر كلامه أن الخلاف فى الرفع من الركوع جار فى الرفع من السجود ، وهذا سهو عظيم ، وليس كذلك بالضرورة لأنه لا يتصور خلاف فى الرفع من السجود ، إذ السجود متعدد شرعاً . ولا يتصور تعدده إلا بالرفع الفاصل بين السجدتين [٢]

وقولها « وكان يقول فى كل ركعتين التحية » أطلقت لفظ « التحية » على التشهد كله ، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . وهذا الموضع مما فارق فيه الاسم المسمى . فان « التحية » الملك ، أو البقاء [٣] ، أو غيرهما على ماسيأتى .

---

(١) قوله « بعض الفضلاء من المتأخرين » أقول : هو أبو عمرو عثمان بن الحاجب

(٢) قوله « إلا بالرفع الفاصل بين السجدتين » . أقول : انما اختلف فى مقداره ، ولعل أقله ما فى الهداية عن أبى حنيفة أنه إذا كان فى رفعه إلى القعود أقرب جاز وإلا فلا ، وعنه إذا رفع قدر ما تمر الريح بينه وبين الأرض جاز وإلا فلا ، وعنه إذا رفع ما يسمى به رافعاً جاز

(٣) قوله « فان التحية الملك والبقاء » أقول : هو تعليل لمفارقة الاسم المسمى ، والمراد من مفارقته إياه إطلاقه ، غير مراد منه معناه الذى وضع له ، كلفظ التحية معناه الملك والبقاء فأريد هنا غير معناه وهو لفظه ، فان المراد كان يقول هذا اللفظ ، وحاصله أن الاسم يطلق على لفظه تارة نحو كتبت زيدا وتارة على مسماه مثل ضربت زيداً فان المضروب المسمى بخلاف ما لو قال كتبت والمكتوب اللفظ وهو مثل ما مثل به الشارح نحو أكلت الخبز فان الأكل للمسمى بخلاف ما لو قال كتبت الخبز ، وإطلاق الاسم على لفظه مجاز لأنه إطلاق له على غير ما وضع له ، فانه إنما وضع للمعنى الذى هو مسماه لا لفظه ، وعلاقته إطلاق اسم الحال على المحل فان المعنى حال فى اللفظ فأطلق اسمه على محله إنما اتفق هنا أن الاسم هو نفس المحل . ثم محلية اللفظ

وذلك لا يتصور قوله (١) ، وإنما يقال اسمه الدال عليه . وهذا بخلاف قولنا : أكلت الخبز وشربت الماء فان الاسم هناك أريد به المسمى . وأما لفظة الاسم فقد قيل فيها : إن الاسم هو المسمى (٢) . وفيه نظر دقيق

للمعنى مجاز أيضاً وإلا فلا حقيقة ولا محل ، وبعبارة أخرى يقال هو مجاز من إطلاق اسم المدلول على الدال فان اللفظ هو الدال على المسمى ، فهو اسم للمدلول ، وحين أريد به لفظه أريد به الدال ، وبعبارة أخرى من إطلاق الملزوم على اللازم ، فان المسمى ملزوم اللفظ واللفظ لازم لمعناه أو عكسه ، والقرينة الفعل الذى أوقع عليه كما قيل ، فانه لا يأتى بعد لفظ قلت إلا اللفظ ولا يوقع إلا عليه ، نعم بعض مسمى الموضوعات يكون لفظاً كالجملة والشعر ، وهذا كله متابعة لمن يقول إنه إذا أريد بالاسم المسمى مثلا لفظه فان كلمة معناها لفظه وان لم يوضع له حقيقة ، إذ لو وضعت له حقيقة ولمعناه حقيقة لزم أن جميع الألفاظ مشتركة ولا قائل بذلك ، وفى الكلام تحقيق بالغ أودعناه حواشى الرضى على الكافية . هذا ولا يخفى أن الظاهر هنا أن التحيات قد صارت اسما حقيقة شرعية عرفية لكلمات التشهد ، مثل كلمة الشهادة اسم للشهادتين ، والحمد اسم للسورة ، فان تم هذا فليس هذا مما قاله الشارح المحقق إنه من إطلاق اسم الجزء على الكل ، ولا هو مما فارق منه الاسم المسمى ، بل لفظ التحيات اسم لهذه الجمل المعروفة ، فمعناه هذه الألفاظ وهى مسماه

(١) قوله « لا يتصور قوله » أقول : أى لا يشرع أن يقال الملك والبقاء (١) عوضاً عن التحيات لله ، فمعنى لا يتصور أى ليس بمشروع

(٢) قوله « وأما لفظة الاسم فقد قيل إن الاسم فيها المسمى » أقول : هو إشارة إلى خلاف معروف لبعض المعتزلة فانه يقول : الاسم المسمى ، وأجاد الشارح المحقق بقوله « وأما لفظة الاسم » فانه تحقيق بأن الخلاف فى مسمى هذا اللفظ المركب من

---

(١) الملك والبقاء من معانى التحيات ، بل جميع التعظيمات يدل عليها معنى التحيات ، وانها ملك ومستحقة لله فلا يجوز صرفها لغيره

وقولها « وكان يفـــــــــــــــــرش رجله اليسرى .

ا س م أى من هذه الحروف ، فانه قد وهم فى تحرير محل النزاع طائفة كثيرة وظنوا أنه عام فى كل لفظ ، حتى قال قائلهم مطلحا [1] على ذلك المخالف :

لو أن من قال ناراً أحرقت فمه لما تفوه باسم النار مخلوق

وهو برىء عن هذا الايراد وانما مراده : ان مسمى ا س م هو زيد مثلا ، وزيد هو اسم فمسمى الاسم نفسه ، وهو غلط نشأ من التباس مفهوم الاسم بالما صدق ، فان زيداً مثلا صدق عليه أنه اسم ومسمى ، وأنه إن لوحظ مفهوم الاسم وهو ما دل على معنى فى نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة فهو صادق على أن زيد اسم مسماه الذات واسم اسم مسماه زيد ، أى هذا اللفظ الدال على الذات فزيد اسم للذات مسمى ا ه سه مه [2] ويجرى هذا فى لفظ كلمة فانها اسم مسماها زيد وزيد مسماه الذات ويجرى فى سائر أنواعها وفيما يجب إفراد أنواعها فانها مسميات بالنظر إلى ما يندرج تحتها ويصدق عليها وأسماء بالنظر إلى ما تحتها من الذوات والمدلولات ، فان أراد القائل أن الاسم المسمى هذا فأمر هين وخطب يسير وكأنه النظر الدقيق الذى أشار اليه الشارح ، وقد استدل هذا القائل بأدلة : أحدها قوله تعالى ﴿ فسبح باسم ربك ـ واذكر اسم ربك ﴾ فانه أوقع التسبيح والذكر على الاسم نفسه وهو الذات فدل أنه هى ، وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لكان المشروع من التسبيح سبحان اسم ربى وهو خلاف الواقع عما أنزل عليه القرآن . فانه صلى الله عليه وآله وسلم لما نزلت الآيات امتثل ما فيها وقال « سبحان ربى الأعلى ، سبحان ربى العظيم » ولا يقول أحد عبدت اسم ربى وسجدت لاسم ربى وسألت اسم ربى أن يرحمنى . وأورد عليه أنه إذا كان المراد هذا فأى نكتة فى إقحام لفظ الاسم فى هذه الآيات ، وهلا أوقع التسبيح على اسم الذات نحو قوله ﴿ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ﴾ ؟ وأجيب عنه بأن النكتة الإشارة إلى أن التسبيح ذكر ، والمطلوب فى الذكر هو اللسانى والقلبي ، والذكر ضد اللسان

---

(١) كذا . ولعله : متهكما (٢) كذا

وينصب رجله اليمنى ، يستدل به أصحاب أبى حنيفـــة على اختيـار هذه الهيأة

وهو أمر قلبي ، فلو طلب الذكر مطلقاً عن ذكر الاسم لتبادر منه الذكر القلبي لاغير دون اللفظ باللسان ، والمطلوب الأمران جميعاً كما هو المطلوب فى الايمان أن يكون ذكراً باللسان واعتقاداً بالجنان ، فالمعنى فى الآيتين : فسبح ربك بقلبك ولسانك (١) الأول دل له كون المأمور به ذكرا وهو قلبي ، والثانى دل له إقحام لفظ الاسم أى اذكره بالقلب واللفظ ، فان ذكر القلب متعلقه المسمى وذكر اللسان متعلقه اللفظ مع مدلوله ، لأن اللفظ لا يراد لنفسه فلا يتوهم أن التسبيح هو اللفظ دون ما يدل عليه من المعنى . وقد أجيب عن أصل الإيراد بأن النكتة فى تعليق التسبيح بالاسم أن التعظيم والتنزيه إذا وجب للعظيم فقد تعظم ما يتعلق به من باب « ويكرم ألف للحبيب المكرم » فينزه الاسم ويعظم تعظيما لمسماه بالأقوال ، كما يقال سلام على الحضرة العالية والمقام السامى . والأفعال :

أمرّ على الديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وضعف هذا الجواب بأنه ينافى ما فهمه صلى الله عليه وآله وسلم من خطاب الله له بقوله ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ فلم يقل سبحان بسم ربى ، بل قال سبحان ربى ، فانه يلزم أن يقال : الحمد لاسم ربى ، وقد يجاب عن الأول بأنه صلى الله عليه وآله وسلم جاء فى تفسير المأمور بالأكمل الأشرف الأفضل فعظم ونزه الذات المقدسة ، فانه أشرف من تعظيم ما يتعلق بها ، فلا منافاة لما فهمه صلى الله عليـــه وآله وسلم . وضعف بأن المجاز أبلغ من الحقيقة وتعظيم شأن اللوازم أبلغ فى التنويه بشأن الملزوم كما هو معروف ، على أنه قد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم الاسم فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك » ، وقد يجاب عنه بأن

---

(١) قلت : هذا هو أحسن ما يقال فى هذا المبحث ، وهو أن ذكر الاسم الأقدس باللسان مصحوبا باستحضار الذات المقدسة بالقلب ، وبه يقع الرد على المعتزلة الذين يفرقون بين الاسم والمسمى مما لا طائل له

للجلوس للرجل (١) . ومالك اختار التورك ، وهو أن يفضى بوركه إلى الأرض (٢) ،

المقصود هنا من السؤال بأسماء الله الحسنى هو سؤال الذات المقدسة متوسلا بوسيلة تامة إلى إجابة دعائه وهو سؤال باسمائه المشتملة على أعظم صفاته الدالة على رحمته وغفرانه ومنّته وإحسانه ونحو ذلك ، كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم « إن لله ملكا موكلا بمن يقول : يا أرحم الراحمين ، فمن قالها ثلاثاً قال الملك : إن أرحم الراحمين قد أقبل عليك فسل » وحينئذ فتعظيمه صلى الله عليه وآله وسلم للذات المقدسة بتسبيحها نفسها أو بواسطة الإسماء الحسنى أو هو تعظيم لذاته جل جلاله فلا منافاة بين ما ورد فيه الأمر بالتسبيح ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ ، و﴿ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ﴾ . وما جاء عنه صلى الله عليه وآله وسلم فى فعل المأمور به جاء مطابقاً لما أمر به من التعظيم والتقديس لذات الواحد الصمد . وأجيب عن الثانى بأنه لا يجب اطراد النكت والمزايا كما عرف فى البيان ، واستدل القائل بأن الاسم المسمى بقوله تعالى ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها ﴾ الآية ، ومعلوم أنهم عبدوا المسميات . وأجيب عنه بأنهم لما جعلوا لمعبوداتهم أسماء باطلة كاللات والعزى وعبدوها معتقدين إلهيتها بما جعلوه لها من أسماء لا حقائق لمسمياتها ، وهو بيان يستخف عقولهم وأنهم أخبروا بالاسم من غير مسماه كذباً وعبدوه وتذللوا له وما هو إلا مثل من يسمى الثعلب أسداً ثم يقتله ويقول قتلت أسداً ، فيقال : ما قتلت إلا اسم الأسد أى الذى أطلقت عليه هذا اللفظ كذباً ، ولم تقتل مسماه الذى يمتدح قاتله بالشجاعة

(١) قوله « فى الجلوس للرجل » أقول : فى الجلسات جميعاً بين السجودين وفى التشهدين . واحترز عن المرأة فانه ورد فى حقها ما أخرجه أبو داود فى المراسيل « إنه صلى الله عليه وآله وسلم مر على امرأتين تصليان فقال : إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلى الأرض فان المرأة ليست فى ذلك كالرجل » ورواه البيهقى موصولا من طريقين فى كل منهما متروك ، واختار بعض السلف للمرأة أن تجلس متربعة

(٢) قوله « أن يفضى بوركه إلى الأرض » أقول : وذلك بأن يخرج رجله

وينصب رجله اليمنى . والشافعى فرق بين التشهد الأول والتشهد الأخير . فنى الأول اختار الافتراش على التورك ، وفى الثانى اختار التورك [1] . وقد ورد أيضاً هيئة التورك [2] . فجمع الشافعى بين الحديثين : فحمل الافتراش على الأول ، وحمل التورك على الثانى . وقد ورد ذلك مفصـــــــــلا فى بعض الأحاديث [3]

اليسرى من تحته ويفضى بوركه إلى الأرض

(١) قوله « فنى الأول اختار الافتراش وفى الثانى التورك » أقول : الجلسات عند الشافعى أربع بين السجودين وجلسة الاستراحة وعند التشهدين فالثالثة يختار فيها الافتراش والرابعة يختار فيها التورك [4]

(٢) قوله « وقد ورد أيضاً هيئة التورك » أقول : كما ورد هيئة الافتراش فى حديث الكتاب الذى هو فى صدد شرحه الآن ، والتورك ورد فى حديث أبى حميد الساعدى أخرجه البخارى وغيره ، وفيه التصريح بالافتراش فى الجلوس بين السجدتين والتورك فى جلوس التشهد آخر الصلاة ، فجمع الشافعى بين حديث عائشة هذا وحديث أبى حميد بحمل حديث عائشة على غير التشهد الآخر ، فقول الشارح على الأول أى على الجلوس الذى قبل الآخر ، سواء كان بين السجودين أو للاستراحة أو للتشهد الأوسط

(٣) قوله « وقد ورد ذلك مفصلا فى بعض الأحاديث » أقول : أى ورد ما قاله الشافعى مفصلا فى حديث أبى حميد الساعدى ، فنى بعض ألفاظه عند البخارى فى صفة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « فسجد فانتصب على كفيه وركبتيه وصدور قدميه وهو ساجد ، ثم كبر فجلس على بطن قدمه اليسرى ونصب قدمه الأخرى » وفى رواية « ونصب اليمنى ، فاذا كان فى الرابعة أفضى بوركه إلى الأرض » فهذا أفاد ما قاله الشافعى على التفصيل ، غايته أنه لم يذكر فيه جلسة الاستراحة

---

(١) واختار الإمام أحمد التورك فى التشهد الأخير من كل صلاة فيها تشهدان ، وذلك ليجمع بين حديث أبى حميد وعائشة دون ترجيح لأحدهما على الآخر

ورجح من جهة المعنى بأمرين ليسا بالقويين [1] . أحدهما : أن المخالفة فى الهيئة قد تكون سببا للتذكر عند الشك فى كونه فى التشهد الأول ، أو فى التشهد الأخير . والثانى : أن الافتراش هيئة استيفاز [2] . فناسب أن تكون فى التشهد الأول ، لأن المصلى مستوفز للقيام ، والتورك هيئة اطمئنـــان ، فناسب الأخير . والاعتماد على النقل أولى

وقولها « وكان ينهى عن عقبة الشيطان [3] » ويروى « عن عقب الشيطان » وفسر بأن يفرش قدميه ويجلس بأليتيه على عقبيه . وقد سمى ذلك أيضاً الإقعاء [4]

---

(١) قوله « ليسا بالقويين » أقول : فانه يقال إن مخالفة الهيئة قد تكون سبباً للتذكر أنه قد يقع النسيان فى قعدة الهيئة نفسها فيتكل عليها فى جعلها أمارة على التمام وهو مخطىء فيقع فى محظور نقصان الصلاة بسببها . ثم إن هذه المناسبة ليست مدركا شرعياً يثبت به حكم من الأحكام ، فهو تشريع لو لم يثبت النقل . وأيضاً فالصلاة من العبادات التوقيفية كما تقدم فى حديث رواتب الصلاة فى رفع اليدين فى القنوت

(٢) قوله « هيئة استيفاز » أقول : هذا أقوى من الأول وأحسن مناسبة ، ولكن الأولى ما قاله الشارح إن العمدة النقل ، وإنما هـــذه المناسبات لما ثبت نقلا لا بأس بها

(٣) قوله « عقبة الشيطان » أقول : هو بضم العين المهملة ، وقوله « عقب » بفتح المهملة وكسر القاف

(٤) قوله « وقد سمى ذلك أيضاً الاقعاء » أقول : أشار بكلمة « أيضـاً » إلى أن للاقعاء تفسيرين ، قال الخطابى : الاقعـاء ضربان ، أحدهما وضع إليته على الأرض ونصب ساقيه وهذا هو المكروه ، والثانى وضع إليته على عقبيه وتكون ركبتاه على الأرض وهذا هو الذى رواه ابن عباس ونقله العبادلة انتهى . وبه يعرف أن تفسير الشارح للمنهى عنه بالصفة المذكورة تفسير بالذى لم ينه عنه [1] الذى قال ابن

---

(١) بياض بالأصل ، ولعله : وهو

وقولها « وينهى أن يفترش - إلى قولها - السبع » وهو أن يضع ذراعيه على الأرض فى السجود . والسنة أن يرفعهما ، ويكون الموضوع على الأرض كفيه فقط [1]

وقولها « وكان يختم الصلاة بالتسليم » أكثر الفقهاء على تعيين التسليم للخروج من الصلاة ، اتباعاً للفعل المواظب عليه . ولا يدل الحديث على أكثر من مسمى السلام . وقد يؤخذ من هذا أن التسليم من الصلاة لقولها « وكان يختم الصلاة بالتسليم » وليس بالشديد الظهور [2] فى ذلك . وأبو حنيفة يخالف فيه

* * *

عباس إنه السنة كما أخرجه مسلم عنه ، وقد فسر هـــذا المنهى عنه فى شرح النووى بالصفة الثانية التى ذكرها الخطابى ، قال النووى : وعقبة الشيطان هو الاقعاء الذى فسرناه ، أى بوضع إليته على الارض ونصب ساقيه ، وهو مكروه باتفاق العلماء بهذا التفسير الذى ذكرناه ، وأما الاقعاء الذى ذكره بعد هذا فى حديث ابن عباس أنه سنة فهو غير هذا كما سنفسره ، ثم فسره بما ذكرناه عن الخطابى فى الصفة الثانية ، فالشارح المحقق فى عبارته وهم ظاهر

(١) قوله « ويكون الموضوع على الارض كفيه فقط » أقول : قال العلماء : والحكمة فى هذا أنه أشبه بالتواضع ، وأبلغ فى تمكين الجبهة والأنف من الارض ، وأبعد من هيئة الكسل ، فان المنبسط يشبه الكلب وتشعر حالته بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها والاقبال عليها

(٢) قوله « وليس بالشديد الظهور » أقول : لأنه لا يلزم أن يكون ختام الشىء منه . قلت : ولا يخفاك أنه لا فرق بين الافتتاح والختم ، وقد قرر الشارح وجوب الافتتاح بالتكبير ، ومفتاح الشىء ليس منه ، فان أراد أنه واجب وليس من الصلاة فالخلاف لفظى ، وإن أراد أنه لا يجب فقد خالف ما تقدم له من الاستدلال بما نقل فى أفعال الصلاة على الوجوب على تلك الطريقين ، وذكره لخلاف أبى حنيفة يفيد عدم الوجوب كما هو المعروف من مذهبه ، وهذا نقض لما سلف له

٨١ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « إنَّ النبىَّ ﷺ كان يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إذا افْتَتَحَ الصَّلاةَ ، وإذا كَبَّرَ لِلرُّكوعِ ، وإذا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكوعِ رَفَعَهُما كَذٰلِكَ ، وقالَ : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، رَبَّنا ولَكَ الحَمْدُ . وكان لاَ يَفْعَلُ ذٰلِكَ فى السُّجودِ »

اختلف الفقهاء فى رفع اليدين فى الصلاة على مذاهب متعددة [1] . فالشافعى قال بالرفع فى هذه الأماكن الثلاثة ، أعنى فى افتتاح الصلاة والركوع والرفع من الركوع . وحجته هذا الحديث . وهو من أقوى الأحاديث سنداً

---

(١) (الحديث الثالث) قوله « على مذاهب متعددة » أقول : قال النووى : أجمعت الأمة على استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام ، وأوجبه داود وأحمد ابن سنان من أصحابنا ، وقال بالوجوب الأوزاعى والحميدى شيخ البخارى وابن خزيمة ، وقال الموجبون : لا تبطل الصلاة بتركه إلا عن الأوزاعى والحميدى ، قال أبو حنيفة : يأثم بتركه . قلت : وهو من أقوى الأحاديث سنداً ، قال ابن المدينى : هذا الحديث حجة على الخلق ، من سمعه فعليه أن يعمل به ، لأنه ليس فى إسناده شىء . ذكره الحافظ ابن حجر فى التلخيص ، قال ابن القيم فى الهدى : إنه روى الرفع عنه صلى الله عليه وآله وسلم فى هذه المواطن الثلاثة نحو من ثلاثين نفساً ، واتفق على روايتها العشرة ، قال : ولم يثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم خلاف ذلك البتة ، بل كان هذا دأبه إلى أن فارق الدنيا . قال الحافظ ابن حجر فى مشيخة شيخ الاسلام البلقينى رحمه الله : وقد جمع زين الدين العراقى عدد من روى رفع اليدين فى ابتداء الصلاة فبلغوا خمسين صحابياً . وروى البيهقى عن الحاكم أبى عبد الله أنه قال : لا نعلم سنة اتفق على روايتها الخلفاء الأربعة ثم العشرة المشهود لهم بالجنة فمن بعدهم من أكابر الصحابة مع تفرقهم فى البلاد الشاسعة غير هذه السنة . قال البيهقى : هو كما قال أستاذنا أبو عبد الله . قال السيد الحافظ محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله : قلت صنف السبكى فى ذلك كتاباً نفيساً مفيداً . لكنه غلط فيه على الزيدية فروى عنهم إنكار ذلك ،

وأبو حنيفة لا يرى الرفع فى غـــــــــــــير الافتتاح (١) .

وليس بصحيح ، فقد روى أبو خالد الواسطى ذلك فى مجموع الإمام زيد بن على ، ورواه محمد بن منصور فى علوم آل محمد المعروف بأمالى أحمد بن عيسى بن زيد عن أنس فى باب افتتاح الصلاة ، وعن وائل فى حق الصلاة والتغليس بالفجر ، وعن أحمد ابن عيسى فى باب رفع اليدين ، وعن القاسم فى الباب الذى بعده ، وهو مشهور عن عدد كثير من أئمتهم ، ولذلك ادعى الإجماع فيه غير واحد كابن حزم وابن المنـــذر والسبكى . انتهى

(١) قوله « لا يرى الرفع فى غير الافتتاح » أقول : قال الحافظ فى الفتح : إن الحنفية عولوا فى ترك الرفع فيما عدا تكبيرة الإحرام على رواية مجاهد أنه صلى خلف ابن عمر فلم يره يفعل ذلك ، وأجيب بالطعن فى إسناده لأن أبا بكر بن عياش راويه ساء حفظه بأخرة ، وعلى تقدير صحته فقد أسند ذلك نافع وسالم وغيرهما عنه ، والعدد الكثير أولى من واحد ، لا سيما وهم مثبتون وهو ناف ، مع أن الجمع بين الروايتين ممكن وهو أنه لم يكن يراه واجباً ففعله تارة وتركه أخرى . قلت : وقد ثبت عنه رواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم كما فى حديث الكتاب . هذا والمعتبر روايته لا فعله ، فلا يقدم فعله نظراً إلى قول كثير منهم إن فعل الصحابى حجة لأنه محمول بما إذا لم يعارض ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم . واحتجت الحنفية بما فى حديث ابن مسعود وفيه أنه رأى النبى صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه عند الافتتاح ثم لا يعود ، أخرجه أبو داود . ثم رده الشافعى بأنه لم يثبت ، قال : ولو ثبت لكان المثبت مقدماً على النافى . قال ابن رسلان فى شرح السنن : لفظ « ثم لا يعود » غير ثابت . وقد روى يزيد بن أبى زياد راوى هذا الحديث بالحجاز هذا الحديث بغير هذه الزيادة ، ثم رواه بالكوفة مع الزيادة ، وكأنه لقن فتلقن . وقد كان اختلط فى آخر عمره . قال الحافظ ابن حجر : وقد اتفق الحفاظ أن قوله « ثم لم يعد » مدرج فى الحديث من قول يزيد بن أبى زياد ، وروى عنه بدونها شعبة والثورى وخالد الطحان وزهير وغيرهما ، وقال الحميدى : إنما روى هذه الزيادة يزيد ، ويزيد يزيد . وقال عثمان الدارمى

وهو المشهور عند أصحاب مالك [1] . والمعمول به عند المتأخرين منهم . واقتصر الشافعي على الرفع فى هذه الأماكن الثلاثة لهذا الحديث . وقد ثبت الرفع عند القيام من الركعتين . وقياس نظره أن يسن الرفع فى ذلك المكان أيضاً ، لأنه لما قال بإثبات الرفع فى الركوع والرفع منه ـ لكونه زائداً على من روى الرفع عند التكبير فقط ـ وجب أيضاً أن يثبت الرفع عند القيام من الركعتين . فانه زائد على من أثبت الرفع فى هذه الأماكن الثلاثة فقط . والحجة واحدة فى الموضعين

« وأولُ راضٍ سيرةً من يسيرها »

عن ابن حنبل : لا يصح . وكذا ضعفه البخارى وأحمد والدارمى والحميدى وغير واحد

(١) قوله « وهو المشهور عند أصحاب مالك » . أقول : قال الحافظ : قال ابن أبي الحكم : لم يرو أحد عن مالك ترك الرفع فيها إلا ابن القاسم ، والذى نأخذ به الرفع على حديث ابن عمر هو الذى رواه ابن وهب وغيره عن مالك ، ولم يحك الترمذى عن مالك غيره . ونقل الخطابى وتبعه القرطبى فى المفهم أنه آخر قولى مالك وأصحهما ، ولم أر للمالكية دليلا على تركه ولا متمسكا إلا قول ابن القاسم . انتهى . وذكر القاضى فى الإكمال عنه رواية ثانية أنه يقول بالرفع فى موضعين عند الافتتاح وعند الرفع من الركوع ، وثالثة أنه لا يرفع فى أول الصلاة ولا فى شىء منها ، ذكره ابن شعبان وغيره ، وفيه مدافعة لما روى من الإجماع على استحباب الرفع ، وقد أثبت الرفع عند القيام من الركعتين ، أقول : أخرجه أبو داود والترمذى وصححه من حديث على رضى الله عنه بلفظ « وإذا قام من السجدتين رفع يديه » وعند البخارى من حديث ابن عمر رضى الله عنهما « وإذا قام من الركعتين رفع يديه » وعند أبى داود من حديث أبى حميد الساعدى فى عشرة من الصحابة أنه كان يفعل ذلك ، وقد استقرأه الشارح المحقق وألزم القول به الشافعى ، لأنه قياس استدلاله على الرفع فى الموضعين كما قرره الشارح ، ويحتمل أن الشارح أراد ما أوردناه من السؤال عن مدلول المذهب وصحة النسبة مع المخالفة لأقوال أئمة المذاهب من أتباعهم ، ومما أوردناه أن

والصواب ـ والله أعلم ـ استحباب الرفع عند القيام من الركعتين ، لثبوت الحديث فيه . وأما كونه مذهباً للشافعى ـ لأنه قال « إذا صح الحديث فهو مذهبى » أو ما هذا معناه ـ ففى ذلك نظر (١) . ولما ظهر لبعض الفضلاء المتأخرين من المالكية قوة الرفع فى الأماكن الثلاثة على حديث ابن عمر اعتذر عن تركه فى بلاده فقال : وقد ثبت عن النبى ﷺ أنه رفع يديه فيهما ـ أى فى الركوع والرفع منه ـ ثبوتاً لا مرد له صحة ، فلا وجه للعدول عنه ، إلا أن فى بلادنا هذه (٢) يستحب للعالم تركه ، لأنه إن فعله نسب إلى البدعة ، وتأذى فى عرضه ، وربما تعدت الأذية إلى بدنه . فوقاية العرض والبدن بترك سنة واجب فى الدين (٣)

العامل بالحديث إن كان من أهل الاجتهاد وعمل به لقيام الدليل عنده فلا تصح نسبته إلى الشافعى لأنه عمل بالحديث لا بقوله ولم يفد فيه جواب ناهض

(١) قوله « ففى ذلك نظر » . أقول : قياس تصريح الشافعى ـ بأن ما صح فهو مذهبه ـ أن لا نظر فى من قال : إن مذهبه الرفع عند القيام من الركعتين لصحة حديثه ، وكأن الشارح يقول يجوز أنه وإن صح سنداً أن عند الشافعى ما يدفع العمل إلا من جهة سنده ، فان عدم العلم بالحديث الصحيح ليس منحصراً فى ضعف سنده ، هذا وفى الاكمال أنه قال بهذا ابن وهب من المالكية

(٢) قوله « إلا أن فى بلادنا هذه » . أقول : يريد بلاد الغرب فانهم مالكية لا يعرفون الرفع إلا فى أول تكبيرة ، فان فعله عندهم أخذ فى غير ما رواه ، خلاف ما يعرفونه ، فيرمونه بالابتداع

(٣) قوله « واجب من الدين » أقول : كان قياس هذا أن يقول فى صدر البحث : إن تركه واجب لا مستحب ، لأنه إذا وجب وقاية العرض والبدن وجب ترك ما كان سبباً لعدم وقايتهما ، إلا أنه يقال : وما الدليل على وجوب ترك سنة من سنن الهدى مخافة الأذية من الجاهل فانها سنة ، وكأنه يقال له : المطلوب من السنة الثواب وهى مصلحة ولا يخاف من تركها العقاب ، والتألم من الأذية فى العرض والبدن مفسدة

وقوله « حذو منكبيه [1] » هو اختيار الشافعي في منتهى الرفع ، وأبو حنيفة اختار الرفع إلى حذو الأذنين وفيه حديث آخر يدل عليه [2] ، ورجح مذهب الشافعي بقوة السند ، لحديث ابن عمر ، وبكثرة الرواة لهذا المعنى [3] ، فروى عن الشافعي أنه قال : وروى هذا الخبر بضعة عشر نفساً من الصحابة . وربما سلك طريق الجمع [4] فحمل

تلحقه ، ودفع المفاسد أهم من جلب المصالح فوجب تركه . وقد يقال : إن كان يحتمل الأذية ويصبر عليها فالأولى فعل المسنون ، وأحاديث الفرار بالدين وما تواتر من أحاديث العزلة خوف الفتن توجب العمل بغير ما ذكره الشارح ، بل ذلك من الجهاد المأمور به . وبالجملة الوجه في الوجوب الذي زعمه غير واضح . إلا أنا نرجو له ولنا ما ورد في الحديث أنه إذا عاتب الرب عبده في تركه لما يجب مخافة شر الناس قال ان وفق : يا رب ، رجوتك وخفتهم . فيقبل عذره عند الله ، هذا أو معناه . وقد اضطر كثير من علماء السنة إلى التكتم بكثير من أفعال العبادات خشية الأذية والرمي بالطامات وسوء القالة من المتمذهبين بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين

(١) قوله « حذو منكبيه » أقول : بفتح الحاء المهملة وإسكان الذال المعجمة أي مقابلهما ، والمنكب مجمع عظم العضد والكتف

(٢) قوله « وفيه حديث آخر يدل عليه » أقول : هو حديث مالك بن الحويرث عند مسلم وفي لفظه « حتى يحاذي بهما فروع أذنيه » ، ومثله حديث وائل بن حجر عند أبي داود « حتى حاذى أذنيه » . ولما تعارضت الأحاديث في ذلك جنح الشافعي إلى الترجيح فرجح حديث ابن عمر بقوة سنده

(٣) قوله « وبكثرة الرواة لهذا المعنى » أقول : أي لما أفاده حديث ابن عمر ، وهو عطف تفسيري لقوة السند ، ويحتمل أنه غير تفسيري وأن قوة السند عبارة عن كون رواته ليس في أحد منهم مغمز ولا قدح ، وكثرة الرواة عاضدة للسند القوي ، وهذا هو الأظهر ، وقد بين كثرة الرواة ما نقله عن الشافعي

(٤) قوله « وربما سلك طريق الجمع » أقول : أي الشافعي ، فانه روى أبو ثور

خبر ابن عمر على أنه رفع يديه حتى حاذى كفاه منكبيه . والخبر الآخر على أنه رفع يديه حتى حاذت أطراف أصابعه أذنيه . وقيل : إنه رويت رواية من حديث عبد الجبار بن وائل عن أبيه قال «كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه ، ويحاذى بإبهاميه أذنيه »

واختلف أصحاب الشافعي (١) متى يبتدئ التكبير ؟ فمنهم من قال : يبتدئ التكبير مع ابتداء رفع اليدين ، ويتم التكبير مع انتهاء إرسال اليدين (٢) . ونسب هذا إلى رواية وائل بن حجر (٣)

عن الشافعي أنه قال وسرد ما نقله الشارح : حتى حاذت أطراف أصابعه أذنيه ، يريد بها الإبهامين . ثم هذه الرواية هي التي ذكرها الشارح أنها رويت عن وائل من حديث عبد الجبار بن وائل وهي في أبي داود

(١) قوله « واختلف أصحاب الشافعي » أقول : في شرح مسلم أنهم اختلفوا على خمسة أقوال : أحدها يرفع غير مكبر ثم يبتدىء التكبير مع إرسال اليدين وينهيه مع انتهائهما (١) ، الثاني يرفع يديه غير مكبر ثم يكبر ويداه قارّتان ثم يرسلهما ، الثالث يبتدىء الرفع مع ابتداء التكبير ولا استحباب في الانتهاء بيديهما معاً وينهي التكبير مع انتهاء الإرسال ، والخامس وهو الأوضح يبتدئ الرفع مع ابتداء التكبير ولا استحباب في الانتهاء ، فان فرغ من التكبير قبل تمام الرفع أو بالعكس تمم الباقي ، وإن فرغ منهما حط يديه

(٢) قوله « فمنهم من قال يبتدىء التكبير مع ابتداء رفع اليدين ، ويتمم التكبير مع انتهاء إرسال اليدين » . أقول : هذه الثلاثة من الأوجه المسرودة عن شرح مسلم

(٣) قوله « وقد نسب هذا إلى رواية وائل بن حجر » . أقول : أي جعلت روايته دليلا لهذا ، وهي رواية أخرجها أحمد وأبو داود وفيها : قال وائل إنه رأى رسول

---

(١) قلت : والمختار من مذهب أحمد عند المتقدمين وبعض المتأخرين أنه يبتدئ التكبير مع أول الحركة وينهيه مع انتهائها في كل حالات الصلاة

وقد نقل فى رواية وائل بن حجر [1] « استقبل النبى ﷺ ، وكبر فرفع يديه حتى حاذى بهما أذنيه » وهذه الرواية لا تدل على ما نسب إلى رواية وائل بن حجر ، وفى رواية لأبى داود ـ فيها بعض مجهولين [2] ـ لفظها « انه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه مع التكبير » وهذا أقرب فى الدلالة . وفى رواية أخرى لأبى داود ـ فيها انقطاع [3] ـ أنه « أبصر رسول الله ﷺ حين قام إلى الصلاة رفع يديه ، حتى كانتا بحيال منكبيه ، وحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم كبر » وفى رواية أخرى أجود من هاتين [4]

الله صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه مع التكبير . وللبيهقى من وجه آخر عن وائل « صليت خلف النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فلما كبر رفع يديه مع التكبير »

(١) قوله « وقد نقل فى رواية وائل بن جحر » أقول : هذه الرواية أخرجها بهذا اللفظ أبو داود ، وفيه زيادة فى هيئات الجلوس وغيره

(٢) قوله « فيها بعض مجهولين » أقول : أخرجها أبو داود بسند ساقه إلى قوله : حدثنى عبد الجبار بن وائل قال حدثنى أهل بيتى . وهذا هو المجهول ، وقد قيل إنه أخوه علقمة بن وائل

(٣) قوله « وفى رواية أخرى لأبى داود وفيها انقطاع » . أقول : أى رواية أخرى عن وائل ولفظه « حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال : حدثنا عبد الرحيم بن سليمان وهو المروزى الحافظ عن الحسن بن عبيد الله ـ بالتصغير ـ ابن عروة النخعى عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه أنه أبصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم » الحديث . ولم يتكلم عليه أبو داود ولا ذكر الانقطاع فى سنده ، إلا أنه قد قيل : الصواب أن عبد الجبار بن وائل لم يدرك أباه وائلا فيكون منقطعاً ، إلا أنه لا يخفى أن الأول الذى ذكره الشارح فى قوله : وقد قيل إنه رويت رواية من حديث عبد الجبار بن وائل أنه أيضاً منقطع

(٤) قوله « وفى رواية أخرى أجود من هاتين » أقول : هى أيضاً من حديث وائل أخرجها أبو داود وفيه : حدثنى عبد الجبار بن وائل بن حجر قال كنت غلاماً

« وكان إذا كبر رفع يديه » وهذه محتملة . لأنا إذا قلنا « فلان فعل » احتمل أن يراد شرع فى الفعل ، ويحتمل أن يراد فرغ منه ، ويحتمل أن يراد جملة الفعل . ومن أصحاب الشافعي من قال : يرفع اليدين غير مكبر . ثم يبتدئ التكبير مع ابتداء الإرسال ، ثم يتم التكبير مع تمام الإرسال . وينسب هذا إلى رواية أبى حميد الساعدى (١) . ومنهم من قال : يرفع اليدين غير مكبر ، ثم يكبر ، ثم يرسل اليدين بعد ذلك . وينسب هذا إلى رواية ابن عمر . وهذه الرواية التي ذكرها المصنف ظاهرها عندى مخالف لما نسب إلى رواية ابن عمر (٢) ، فانه جعل افتتاح الصلاة ظرفاً لرفع اليدين . فإما أن يحمل

لا أعقل صلاة أبى . استدل به الذهبي على الرد على ابن معين حيث قال : إن عبد الجبار لم يسمع من أبيه شيئاً وقال : إنه مات وهو حمل ، قال : فحدثنى وائل بن علقمة عن وائل بن حجر . هكذا فى سنن أبى داود . وقال الذهبي : والصواب علقمة بن وائل عن أبيه وعنه أخوه يريد عبد الجبار ، فان فى رواية مسلم حدثنى عبد الجبار بن وائل عن علقمة بن وائل عن أبيه وعن مولى لهم أنهما حدثاه عن أبيه وائل بن حجر أنه قال : صليت مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم فكان إذا كبر رفع يديه . هذا ما أشار اليه الشارح ، وكأنه يريد بالأجودية أنه صرح عبد الجبار بسماعه ذلك من غير أبيه ، فانتفى الانقطاع

(١) قوله « وينسب هذا القول إلى رواية أبى حميد الساعدى » أقول : هذا هو أحد الوجوه التى سقناها عن شرح مسلم ، ولفظه عند أبى داود « كان إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه ثم كبر » وينسب هذا إلى رواية ابن عمر . أقول : أى هذه التى هو بصدد شرحها

(٢) قوله « مخالف لما ينسب إلى رواية ابن عمر » أقول : هو كما قال إن أراد حديث ابن عمر هذا الذى ذكره فى العمدة ، لكن قال شارح التقريب ما لفظه : كأن الشيخ - يريد الشارح - لم يستحضر رواية أبى داود عن ابن عمر « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر وهما كذلك » وهى صريحة فى تقديم رفع اليدين على التكبير . انتهى . ثم كتب

الافتتاح على أول جزء من التكبير ، فينبغى أن يكون رفع اليدين معه . وصاحب هذا القول يقول : يرفع اليدين غير مكبر . وإما أن يحمل الافتتاح على التكبير كله ، فأيضاً لا يقتضى أن يرفع اليدين غير مكبر

وقوله « وقال سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد » يقتضى جمع الإمام بين الأمرين . فان الظاهر أن ابن عمر إنما حكى وروى عن حالة الإمامة . فانها الحالة الغالبة على النبي ﷺ ، وغيرها نادر جداً . وإن حمل اللفظ على العموم دخل فيه المنفرد والإمام . وقد فسر قوله « سمع الله لمن حمده » أى استجاب الله دعاء من حمده ، وقد تقدم الكلام فى إثبات الواو وحذفها [1]

وقوله « وكان لا يفعل ذلك فى السجود » يعنى الرفع . وكأنه يريد بذلك عند ابتداء السجود ، أو عند الرفع منه [2] . وحمله على الابتداء أقرب [3] وأكثر الفقهاء

الحافظ ابن حجر ما لفظه : هذا قصور منه ومن ابن دقيق العيد ، فان الحديث فى صحيح مسلم من رواية ابن جريج وغيره بلفظها « رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر » انتهى . قلت : وحمل الشارح المحقق على غير ما قالوه أولى ، فانه يحتمل أنه رأى من استدل لتلك الهيئة بحديث ابن عمر هذا الذى هو بصدد شرحه فيتم اعتراضه ، فانها الحالة الغالبة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى الفرائض ، وغيرها نادر جداً . أقول : حتى فى الفرائض لأنه الذى يشاهدونه غالباً ، وإلا فنوافله صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة جداً

(١) قوله « وقد مر الكلام فى إثبات الواو وحذفها » أقول : فى شرح الحديث الثانى من باب الإمامة : وقد يستفاد من قول الشارح ، فان الظاهر أن ابن عمر الخ ترجيح اختصاص التسميع بالإمام والمنفرد

(٢) قوله « وكأنه يريد بذلك عند ابتداء السجود أو عند ابتداء الرفع منه » أقول : أو عندهما جميعاً

(٣) قوله « وحمله على الابتداء أقرب » . أقول : كأن الأقربية من حيث أنه

على القول بهذا الحديث ، وأنه لا يسن رفع اليدين عند السجود . وخالف بعضهم في ذلك وقال : يرفع [١] . لحديث ورد فيه . وهذا مقتضى ما ذكرناه في القاعدة ، وهو القول بإثبات الزيادة وتقديمها على من نفاها أو سكت عنها [٢] . والذين تركوا الرفع في السجود سلكوا مسلك الترجيح لرواية ابن عمر في ترك الرفع في السجود ، والترجيح إنما يكون عند التعارض ، ولا تعارض بين رواية من أثبت الزيادة وبين من نفاها ، أو سكت عنها [٣] . إلا أن يكون النفي والإثبات منحصرين في جهة واحدة .

يناسب ابتداء فعله في أول الصلاة وهو بعيد

(١) قوله « وخالف بعضهم في ذلك فقال : يرفع » أقول : هو أبو محمد بن حزم فانه صحح الحديث المروي أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفعهما عند ذلك ، قال ابن القيم في الهدى : وهو وهم ، ولا يصح ذلك عنه البتة ، والذي غره أن الراوي غلط من قوله : كان يكبر في كل خفض ورفع إلى يديه ، كان يرفع يديه في كل خفض ورفع ، وهو ثقة ولم ينظر لسبب غلط الراوي ووهم فصححه ، وينسب هذا القول إلى ابن المنذر وأبي علي الطبري والنووي في شرح مسلم

(٢) قوله « على من نفاها أو سكت عنها » أقول : أما المنفي فلأن المثبت مقدم ، وأما الساكت فلا ينسب لساكت قول

(٣) قوله « ولا تعارض بين رواية من أثبت الزيادة ومن نفاها أو من سكت عنها » . أقول : لأنه لا تعارض حتى يتحقق الاتحاد في الوحدات المعروفة ، ولا تتم دعواه هنا لاحتمال أنها وقعت الزيادة في وقت وعدمها في وقت آخر فاختلفا زماناً فلا تعارض فيعمل بهما ، ويحمل النافي أو الساكت على غير علمه وهو صادق ، والمثبت على علمه وهو صادق ، ولذا إن اتحدا وقتاً فالمثبت أولى من النافي لأن المثبت عالم والنافي غير عالم ، وهذا إن لم يكن النافي من المحقق في مقام دعوى العلم بالنفي كما هنا ، أما إذا كان النفي محققاً فانه يتعارض النافي والمثبت ، وقد جاء كذلك في أحاديث صلاة الكسوف ، فان حديث أبي بكرة الذي روى الصلاة ركعتين قال : خرج مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يجر رداءه فصلى ركعتين ، فلا تقدم رواية مثبت الزيادة

فإن ادّعى ذلك فى حديث ابن عمر والحديث الآخر وثبت اتحاد الوقتين فذاك

عليه ، وقد أشار اليه الشارح بقوله « إلا أن يكون النفى والإثبات » الخ ، وهذا مبنى على أنه لا وهم فى الرواية وهو الأصل ، لا كما قال ابن القيم انه وهم الراوى ، فانه لا بد من دليل على وهمه وإلا لبطلت الثقة بالثقات من الراوى

فائدة : قال القاضى عياض فى الإكمال : واختلف فى معنى الرفع فقيل : استكانة واستسلام ، فانها صورة المستكين المستسلم ، وكأنه الأسير إذا غلت يداه لاستسلامه ، وقيل استهوال لما دخل فيه ، وقيل لتمام القيام ، وقيل إشارة إلى اطراح أمور الدنيا وإقباله بكليته صلى الله عليه وآله وسلم على ربه ، كما يتضمن ذلك قوله الله أكبر فيطابق فعله قوله ، وقيل إظهار وإعلان بدخوله فى الصلاة عمداً كما أظهرها بالتكبير قولا ، وليراه من لم يسمعه ممن لم يأتم به ، وقيل فى معناه غير هذا . انتهى . زاد فى بعض شروح سنن أبى داود : ان الحكمة فى رفع اليدين وسببه أن كفار قريش وغيرهم كانوا يصلون مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصنامهم تحت آباطهم ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برفع يديه ليرفعوها معه فتسقط أصنامهم . قلت : ولا يخفى نكارة هذا القول ، فانه ما كان يصلى معه صلى الله عليه وآله وسلم الكفار ، ولا تتسع الآباط للأصنام . قال وقيل : ليشتغل بجميع بدنه [1] قال القرطبى : هذا أقيسها . قلت : وهذه المناسبات إنما تتم فى رفعها عند تكبيرة الإحرام ، ولا يبعد أن تكون الحكمة تحريك القلب للاشتغال بالمناجاة والإقبال على الصلاة تنبيها للخروج عن الحالة المغايرة لأفعال الطاعة إلى حالة الصلاة التى هى أساس العبادة ، فانه غرض مقصود للشارع مطلوب له ، كما مر فى الخشوع الذى هو روح الصلاة ، وهذا مثل ما علل به إشارته بالمسجد عند الدعاء فى التشهد الأخير . ولما كان هذا فى

---

(١) الحكمة فى رفع اليدين عند التكبير إشارة إلى كشف الحجاب بينه وبين ربه ، والحكمة فى وضعها على الصدر ليستحضر عظمة من يقوم بين يديه فيخشع ، قاله بعض مشايخنا

٨٢ — الحديث الرابع : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسولُ الله ﷺ « أُمِرتُ[1] أنْ أسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ[2] أعظُمٍ[3] : عَلَى الجَبْهةِ[4] ـ وأشار بيَدِهِ إلى أنفِهِ ـ وَاليَدَيْنِ ، وَالرُّكبَتَيْنِ ، وَأطرافِ القَدَمَيْنِ »

افتتاح الصلاة وهو غفلة عن الإقبال ناسب أن يحرك القلب بحركة قوية فحرك بجميع اليدين ، وفى التشهد اكتفى بحركة الإصبع لكونه قد دخل فيها دخولا كلياً وكان ذلك المحل أوان الخروج منها وبذل التلافى لما فرط فيها حرك حركة يقبل القلب بها إقبالا يكمل ما فاته ويتدارك منها ما أماته ، فينجبر بها النقصان ، ويتعوض ما اختلسه منها الشيطان ، ولهذا المعنى شرع الرفع فى كل خفض ورفع ، فان الشخص مع التمادى فى الركن واستطالته قد يغفل ، فناسب عند انتقاله منه أن يرفع يديه ليستيقظ وينتبه لئلا يسحب[1] الغفلة إلى ما ينتقل اليه ، ولعل هذا إن شاء الله هو الوجه الجلى ، والمعنى الذى هو بالحكمة غير خفى . وقال الربيع : قلت للشافعى : ما معنى رفع اليدين فى الصلاة ؟ قال : تعظيم لله واتباع لسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . وما أحسن ما قال

(١) (الحديث الرابع) قوله « أمرت » أقول : فى سنن أبى داود « أمرت » وربما قال « أمر نبيكم » على البناء لما لم يسم فاعله . قال شارحه : وكذا جميع روايات البخارى

(٢) قوله « على سبعة » أقول : أى معتمداً عليها فى أداء واجب السجود ، وهو إيصال المكلف جبهته إلى الأرض تعظيما لله تعالى ، والساجد هو الشخص ، ونسبة السجود إلى الوجه فى مثل « سجد وجهى » وحديث ابن عمر عند أبى داود « إن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه » مجاز عما يقع به السجود

(٣) قوله « أعظم » أقول : لفظ السنن « آراب » جمع إرب بكسر أوله وسكون ثانيه وهو العضو

(٤) قوله « على الجبهة » أقول : هو بدل من قوله أعظم بإعادة الجار

(١) كذا ولعله يصحب

الكلام عليه من وجوه

الأول : أنه ﷺ سمى كل واحد من هذه الأعضاء عظما باعتبار الجملة (١) ، وإن اشتمل كل واحد منها على عظام . ويحتمل أن يكون ذلك من باب تسمية الجملة باسم بعضها

الثاني : ظاهر الحديث يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء (٢) ، لأن

---

(١) قوله « باعتبار الجملة » أقول : لم يتضح هذا ، وكأنه يريد أنه أطلق على كل واحد عظما من باب إطلاق الجزء على الكل مجازاً ثم جمعها على أعظم ، لكن عبارته لا تؤدى هذا . ثم قوله « ويحتمل أن يكون ذلك من باب تسمية الجملة باسم بعضها » لم تتضح مغايرته للأول

(٢) قوله « يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء » . أقول : أى على صاحب هذه الأعضاء ، والوجوب أخذ من قوله « أمرت » قال البيضاوى : ان فاعل أمرت هو الله تعالى ، وعرف ذلك بالعرف . ثم قال « وذلك يقتضى الوجوب » قال الحافظ ابن حجر متعقباً له : فيه نظر ، إذ ليس فيه صيغة افعل . ثم قال « ولما كان هذا السياق يحتمل الخصوصية عقبه المصنف بلفظ آخر دال على أنه لعموم الأمة بلفظ « أمرنا » قلت : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أمرت » إخبار بأنه أمره الله تعالى بصيغة تفيد الإيجاب عليه ، إذ بذلك يصدق معنى الإخبار ، لا أن العبارة هى المفيدة للوجوب ، بل هى إخبار عما أفاده لفظ آخر فيه الأمر ، والأصل فى الأمر الإيجاب ، فقول الحافظ « ليس فيه » أى فى هذا الحديث « صيغة افعل » أى الدالة على الإيجاب صحيح ، لكن البيضاوى لم يقل إن هذا اللفظ فى هذا الحديث أفاد الوجوب ، بل قال يقتضى الوجوب ، واقتضاؤه إياه يحمل على ما قررناه . فلو تأمل الحافظ رحمه الله عبارته ما ناقشه . نعم فى قول البيضاوى « عرف ذلك بالعرف » نظر ، وكان الأحسن أن يقول : علم ذلك بأنه لا يطلق صيغة أمر بكذا إلا وقد تحقق ما يؤدى ذلك ، وأن الآمر له هو من له الأمر ، وليس يأمره صلى الله عليه وآله وسلم فى باب العبادات إلا الله الذى أرسله ، وهذا هو الذى يقول فيه أئمة البيان والنحو : انه لم يذكر الفاعل

الأمر للوجوب ، والواجب عند الشافعى منها الجبهة ، لم يتردد قوله فيه . واختلف قوله فى اليدين والركبتين (١) والقدمين . وهذا الحديث يدل للوجوب . وقد رجح بعض أصحابه عدم الوجوب . ولم أرهم عارضوا هذا بدليل قوى أقوى من دلالته ، فانه استدل لعدم الوجوب بقوله ﷺ فى حديث رفاعة (٢) « ثم يسجد فيمكن جبهته » وهذا غايته أن تكون دلالته دلالة مفهوم ، وهو مفهوم لقب أو غاية (٣) . والمنطوق

للعلم به . ثم قال الحافظ : ولما كان هـــذا الحديث ـ يعنى حديث أمرت ـ يحتمل الخصوصية عقبه المصنف بلفظ آخر دال على أنه لعموم الأمة وهو « أمرنا » . قلت : ويرد عليه أمران : الأول يرد عليه عين ما أورده على البيضاوى بأنه ليس فى لفظ أمرنا صيغه افعل ، بل هى مثل صيغة أمرت إخباراً . الثانى أنه أفاد كلامه هذا أن البيضاوى قال : إن لفـــظ أمرت عام للأمة ، ولم يقل ذلك ، بل قال يقتضى الوجوب ، فيحتمل أنه أراد الوجوب عليه صلى الله عليه وآله وسلم . والتحقيق أن أمرنا إخبار عن أمر وقع من الله عز وجل لرسوله ولأمته بأنهم يسجدون على الأعضاء السبعة ، والإخبار اقتضى ورود أمر بذلك من الله تعالى اليه صلى الله عليه وآله وسلم [لم] يعرفنا صلى الله عليه وآله وسلم لفظه لكن أفادنا الإخبار أنه أمر إيجاب ، لأنه الأصل فى مسمى أمر كما عرفت فى الأصول ، ولذا قال الشارح المحقق : ظاهر الحديث يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء لأن الأمر للوجوب ، أى الأمر المفاد للإخبار ، إلا أن قوله على وجوب السجود لا بد من قيد عليه صلى الله عليه وآله سلم لأنه يشرح لفظ أمرت الموجود فى حديث ابن عباس هذا

(١) قوله « واختلف قوله فى اليدين والركبتين » أقول : أى فى إيجابه وعدمه ، قال النووى : الإيجاب هو الأوضح ، وهو الذى رجحه الشافعى ، ويأتى للشارح أنه رجحه المحاملى من أصحاب الشافعى

(٢) قوله « فى حديث رفاعة » أقول : من حديث المسىء صلاته وسيأتى

(٣) قوله « بمفهوم لقب أو غاية » أقول : أى جبهته لا غيرها ، وهذا مفهوم لقب . وأما قوله « أو غاية » فالله أعلم بمراده ، ولعل مراده أن قوله « فيمكن جبهته »

الدال على وجوب السجود على هذه الأعضاء مقدم عليه (١) ، وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمفهوم (٢) ، كما مر لنا فى قوله ﷺ « جعلت لى الأرض مسجداً

فى معنى حتى المصرح بها فى حديث أبى هريرة فى وجوب الطمأنينة ، وفيه « ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم اعتدل حتى تطمئن قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً » فالمعنى على الغاية ، ومفهوم الغاية معمول به كما قرر فى الأصول ، إلا أنه لا يخفاك أن الغاية تفيد مفهوما قصر ما يتجاوزها من جنس المعنى عن الدخول فيه ، وما ينقص عنها من عدم الدخول فى المعنى ، وهو هنا غير ممكن فيما استدل به ، إنما مفهوم الغاية فيه يفيد عدم النقصان عن التمكين للجبهة ، والزيادة غير ممكنة بدليل عقلى خارجى مثل « قرأ القرآن إلى آخره » يفيد مفهومه أن لا ينقص منه ، وليس للزيادة مفهوم . وأما ترتب عدم وجوب السجود على القدمين والركبتين واليدين بهذا المفهوم فلا صحة له ولا مأخذ من ذلك ، وأقول : ومما يضعف ما رجحه ذلك البعض من عدم الوجوب لغير الجبهة ما يلزم من دلالة الاقتضاء فانها تفيد بنفسها لزوم القدمين والركبتين أو اليدين ، ولا بد من عضو مع الجبهة من الآخرين يعتمد عليه ليتأدى التمكن من وضع الجبهة على الأرض ، وهو - مع إفراد أى العضوين عن الآخر - هيئة منكرة غير مستحسنة ، فيلزم أن يكون الخلاف فيهما لا غير ، لكنه أعم من ذلك مع ما يترتب عليه من النكارة فيما عرف من الشرع ، وهو كاف فى دفع من يقوله . وما كان أحرى أصحاب الإمام الشافعى - مع قوله بالوجوب - أن يرجحوه له مذهباً نصاً ووصية مع صحة هذا الحديث وضعف المعارض ونكارته فيما عرف من سنته وهديه صلى الله عليه وآله وسلم مع قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى »

(١) قوله « مقدم عليه » أقول : أى على المفهوم ، وهذا بناء على التنزل إلى من يثبت مفهوم اللقب

(٢) قوله « من باب تخصيص العموم بالمفهوم » أقول : لأنه لا عموم هنا فى سبعة أعضاء . ثم قد حققنا هنالك وجه التخصيص ، وأما هنا فكما قال الشارح إنه يكون إسقاطاً لما تناوله اللفظ بخصوصه ، ولو قال لأنه ليس هنا عموم لأغناه عما ذكر

وطهوراً ، مع قوله « جعلت لنا الأرض مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً » فانه ثمة يُعمل بذلك العموم من وجه ، إذا قدمنا دلالة المفهوم . وههنا إذا قدمنا دلالة المفهوم أسقطنا الدليل الدال على وجوب السجود على هذه الأعضاء ـ أعنى اليدين والركبتين والقدمين ـ مع تناول اللفظ لها بخصوصها

وأضعف من هذا ما استدل به على عدم الوجوب من قوله ﷺ « سجد وجهى للذى خلقه (١) » قالوا : فأضاف السجود إلى الوجه ، فانه لا يلزم من إضافة السجود إلى الوجه انحصار السجود فيه

وأضعف من هذا : الاستدلال على عدم الوجوب بأن مسمى السجود يحصل بوضع الجبهة ، فان هذا الحديث يدل على إثبات زيادة على المسمى ، فلا تترك

وأضعف من هذا : المعارضة بقياس شبهى ، ليس بقوى ، مثل أن يقال : أعضاء لا يجب كشفها ، فلا يجب وضعها (٢) كغيرها من الأعضاء ، سوى الجبهة

وقد رجح المحاملى من أصحاب الشافعى القول بالوجوب ، وهو أحسن عندنا من قول من رجح عدم الوجوب

وذهب أبو حنيفة إلى أنه إن سجد على الأنف وحده كفاه (٣) ، وهو قول فى مذهب مالك وأصحابه

---

(١) قوله « من قوله سجد وجهى » أقول : هو دعاء كان يقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى سجود التلاوة ، كما أخرجه أبو داود والترمذى وقال : حسن صحيح

(٢) قوله « أعضاء لا يجب كشفها فلا يجب وضعها » أقول : إنه لما وجب وضع الجبهة وجب كشفها ، وهذه لا يجب كشفها اتفاقاً فلا يجب وضعها ، وظهور بطلانه يغنى عن بيانه ، وحذفه أولى من ذكره ، ومثله قولهم : لو وجب وضعها لوجب الإيماء بها إلى الأرض عند العجز

(٣) قوله « إلى أنه لو سجد على الأنف وحده كفاه » أقول فى الهداية وشرحها لابن الهمام ما لفظه فان اقتصر على أحدهما ـ أى الأنف والجبهة ـ جاز عند أبى حنيفة ،

وذهب بعض العلماء إلى أن الواجب السجود على الجبهة والأنف معاً [١] . وهو قول فى مذهب مالك أيضاً . ويحتج لهذا المذهب [٢] بحديث ابن عباس هذا . فان فى بعض طرقه « الجبهة والأنف معاً » وفى هذه الطريق التى ذكرها المصنف « الجبهة » وأشار بيده إلى أنفه ، فقيل : معنى ذلك إنهما جعلا كالعضو الواحد ويكون الأنف كالتبع للجبهة . واستدل على هذا بوجهين . أحدهما : أنه لو كان كعضو منفرد عن الجبهة حكما ، لكانت الأعضاء المأمور بالسجود عليها ثمانية ، لا سبعة . فلا يطابق العدد المذكور فى أول الحديث [٣] . الثانى : أنه قد اختلفت العبارة مع الإشارة إلى الأنف . فاذا جعلا كعضو واحد أمكن أن تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر [٤] . فتطابق الإشارة العبارة . وربما استنتج من هذا : أنه إذا سجد على الأنف وحده أجزأه ، لأنهما إذا جعلا كعضو واحد كان السجود على الأنف كالسجود على بعض الجبهة فيجزىء .

فان كان الأنف كره . وإن كان الجبهة ففى التحفة والبدائع لا يكره عنده ، وفى غيرهما وضع الجبهة وحدها أو الأنف وحده يكره ويجزىء عنده

(١) قوله « وذهب بعض العلماء إلى أن الواجب السجود على الجبهة والأنف معاً » . أقول : نسبه النووى فى شرح مسلم إلى أبى حنيفة وابن القاسم من المالكية ، ولكنه يخالف ما أسلفناه عن أبى حنيفة من نص كتب الحنفية

(٢) قوله « ويحتج لهذا المذهب » أقول : وهو السجود عليهما ، وعبارته واضحة فى اختياره لهذا الوجه

(٣) قوله « فلا يطابق العدد المذكور فى أول الحديث » أقول : قال ابن الهمام فى شرح الهداية : العبرة باللفظ الصريح الجبهة ، والإشارة إلى الجبهة يقع بتقريب اليد إلى جهة الأنف للتقارب ، وهو يلاقى قول الشارح : إن الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر فتطابق الإشارة العبارة . وقد جنح الشارح إلى تصحيح هذا وهو الحق ، وبه يتم ما جنح إلى تقويته من اعتبار السجود على الأنف والجبهة

(٤) قوله « أمكن أن يتعين المشار اليه يقيناً » أقول : يشير بهذا إلى قول من يرجح دلالة الإشارة على العبارة كما دل عليه الفقهاء فى الفروع ، وأن ذلك إذا تعين

والحق أن مثل هذا لا يعارض التصريح بذكر الجبهة والأنف ، لكونهما داخلين تحت الأمر ، وإن أمكن أن يُعتقد أنهما كعضو واحد من حيث العدد المذكور فذلك فى التسمية والعبارة ، لا فى الحكم الذى دل عليه الأمر

وأيضاً فإن الإشارة قد لا تعين المشار اليه ، فإنها إنما تتعلق بالجبهة [١] . فإذا تفاوت ما فى الجهة أمكن أن لا يتعين المشار اليه يقيناً . وأما اللفظ فانه معين لما وضع له ، فتقديمه أولى [٢]

الثالث : المراد باليدين ـ ههنا ـ الكفان . وقد اعتقد قوم [٣] أن مطلق لفظ « اليدين » يحمل عليهما ، كما فى قوله تعالى ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ . واستنتجوا من ذلك أن التيمم الى الكوعين . وعلى كل تقدير فسواء صح هذا أم لا ، فالمراد ههنا الكفان . لأنا لو حملناه على بقية الذراع لدخل تحت المنهى عنه من افتراش الكلب أو السبع [٤] .

المشار اليه ، وأما إذا لم يتعين فدلالة العبارة أوضح وأظهر ، لأنه يؤخذ منها التعيين ، وإن كان لدلالة الإشارة زيادة فى التعيين فمع الاحتمال يبطل التعيين . ويؤخذ أيضاً من تقرير الشارح أنه يعمل بدلالة الإشارة إذا لم يمكن الجمع بينها وبين ما دلت عليه العبارة ، أما ما أمكن الجمع فى العمل بينهما فيعمل بهما جميعاً لأنه عمل بالدليلين ، ولا يطرح أحدهما بالترجيح مهما أمكن الجمع بينهما

(١) قوله « فانها إنما تتعلق بالجبهة » . أقول : لأنها المذكورة أولا ، فهى المراد عبارة وإشارة

(٢) قوله « فتقديمه أولى » أقول : واللفظ إنما عين الجبهة فلا تجزئ الأنف وحدها ، وإلا للزم تقدم الأضعف دلالة وهو الإشارة على الأقوى وهى العبارة

(٣) قوله « وقد اعتقد قوم » أقول : قد تقدم البحث فى التيمم

(٤) قوله « المنهى عنه من افتراش الكلب أو السبع » أقول : إشارة إلى ما أخرجه مسلم بلفظ « ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب » وله ألفاظ أخر

ثم تصرف الفقهاء بعد ذلك (١) . فقال بعض مصنفى الشافعية : إن المراد الراحة ، أو الأصابع (٢) . ولا يشترط الجمع بينهما ، بل يكفى أحدهما . ولو سجد على ظهر الكف لم يكفه (٣) . هذا معنى ما قال

الرابع : قد يستدل بهذا على أنه لا يجب كشف شىء من هذه الأعضاء (٤) . فان مسمى السجود يحصل بالوضع . فمن وضعها فقد أتى بما أمر به . فوجب أن يخرج عن العهدة . وهذا يلتفت إلى بحث أصولى ، وهو أن الإجزاء فى مثل هذا هل هو راجع إلى اللفظ ، أم إلى أن الأصل عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ، مضموماً إلى فعل المأمور به ؟

---

(١) قوله « ثم تصرف بعض الفقهاء بعد ذلك » أقول : أى بعد أن حمل اليدين على الكفين

(٢) قوله « إن المراد الراحة أو الأصابع » . أقول : لا أدرى ما الدليل على هذا التخصيص وأنه يكفى أحدهما ، ولعله خصص الحكم بتخصيص العلة ، والحكم يدور معها (١) الاعتماد للسجود ، وتمكين الجبهة ، وهو ممكن بأحدهما أو لا يقال عليه هذا رأى فى مقابلة النص ، إذ « اليد » لا تقال على الأصابع فقط ولا على الراحة فقط ، لأنه يجاب بأن إطلاقه مجاز من إطلاق الكل على الجزء دلالة تضمنية بقرينة عقلية إلا أن يبعد . أخذ له من تخصيص العلة قوله « ولو سجد على ظهر الكف لم يكفه »

(٣) قوله « لم يكفه » أقول : لأنه لا يسمى ساجداً على اليد ، لأن المتعارف فى سجد على يده أنه على وضعها الخلقى وهذا خلافه

(٤) قوله « شىء من هذه الأعضاء » أقول : الجبهة وغيرها ، ويؤيده أحاديث سجوده صلى الله عليه وآله وسلم على كور عمامته ، وهى روايات كثيرة

---

(١) بياض بالأصل

وحاصله : أن فعل المأمور به هل هو علة الإجزاء ، أو جزء علة الإجزاء [١] ؟ ولم يختلف فى أن كشف الركبتين غير واجب ، وكذلك القدمان . أما الأول فلما يحذر فيه من كشف العورة [٢] . وأما الثانى ـ وهو عدم كشف القدمين ـ فعليه دليل لطيف جداً . لأن الشارع وَقَّت المسح على الخف بمدة تقع فيها الصلاة مع الخف [٣] ، فلو وجب كشف القدمين لوجب نزع الخفين ، وانتقضت الطهارة ، وبطلت الصلاة [٤] . وهذا باطل . ومن نازع فى انتقاض الطهارة [٥] بنزع الخف ، فيرد عليه بحديث صفوان الذى فيه « أمرنا أن لا ننزع خفافنا ـ إلى آخره »

---

(١) قوله « وحاصله أن فعل المأمور به هل هو علة الإجزاء ، أو جزء علة الإجزاء » . أقول : المأمور به السجود على هذه الإعضاء من دون زيادة كشفه أو غيرها ، والظاهر أن فعل المأمور به هو علة الإجزاء ، إذ عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ليس من مفهوم الأمر حقيقة ولا تضمناً ولا التزاماً بيناً ، فإنه يتصور المأمور به ، وامتثال الأمر من غير أن يخطر على البال عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ، إذ الإجزاء هو مطابقة الأمر ، ومطابقته لفعله لا تستلزم شيئاً من ذلك

(٢) قوله « فلما يحذر فيه من كشف العورة » أقول : فان كشف الركبة ذريعة إلى كشف الفخذ وهى عورة عند من قال بها

(٣) قوله « بمدة يقع فيها الصلاة مع الخف » أقول : وهى يوم وليلة المقيم ، وثلاثة أيام للمسافر ، كما دلت عليه الأحاديث وقد تقدمت فيما سلف

(٤) قوله « وانتقضت الطهارة وبطلت الصلاة » أقول : فانه يلزم لغو التوقيت للمقيم والمسافر ، بل تبطل رخصة مسح الخفين بالكلية ولا يبقى لشرعيته فائدة

(٥) قوله « ومن نازع فى انتقاض الطهارة » أقول : من زعم أن الطهارة بمسح الخف لا ينقضها نزعه فانه يرد عليه بحديث صفوان الذى أخرجه أهل السنن ولفظه « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا ننزع خفافنا إذا كنا مسافرين ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ، ولكن من بول أو غائط أو نوم » ومعناه أنهم

فنقول : لو وجب كشف القدمين لناقضه إباحة عدم النزع فى هذه المدة [1] التى دل عليها لفظة « أمرنا » المحمولة على الإباحة . وأما اليـــدان : فللشافعى تردد فى وجوب كشفهما

* * *

٨٣ — الحديث الخامس : عن أبى هريرةَ رضى اللهُ عنه قال « كان رسولُ اللهِ ﷺ إذا قامَ إلى الصَّلاةِ يُكبِّرُ حينَ يقومُ [2] ، ثُمَّ يُكبِّرُ حِينَ يَرْكَعُ ، ثُمَّ يَقولُ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، حِينَ يَرْفَعُ صُلْبَهُ مِنَ الرَّكعة ، ثُمَّ يَقولُ وَهُو قائِمٌ : رَبَّنا ولَكَ الحَمْدُ ، ثُمَّ يُكبِّرُ حِينَ يَهوِى ، ثُمَّ يُكبِّرُ حِينَ يرْفَعُ رأْسَهُ ، ثمَّ

لا ينزعونها بل يمسحون عليها هذه المدة ، وإن أحدثوا بأى حدث من بول أو غائط أو نوم ، إلا أن تصيبهم جنابة فى هذه المدة وجب نزع الخفاف أو تمضى المدة . إلا أن فى الاستدلال بأن نزع الخف سبب لنقض الطهارة بحديث صفوان خفاء [1] لأنه أخبر أنه أبيح لهم المسح على الخف ما لم يحصل أحد شيئين : الجنابة أو مضى المدة المقدرة ، وليس فيه أن نزع الخف ينقض الطهارة . نعم لو نزع خفه ثم أراد الوضوء لحدث وجب عليه غسل قدميه لاشتراط ذلك لمن أراد أن يمسح ، وأنه لا يرخص فى المسح إلا إذا أدخل قدميه الخف وهما طاهرتان كما سلف . على أنا قد ناقشنا فى اشتراط ذلك وأبنا أن المراد من كونهما طاهرتين طهارتهما عن النجاسة كما هو رأى داود

(١) قوله « لناقضه إباحة عدم النزع فى هذه المدة » أقول : بل يقال لبطلت الرخصة للمسح بالكلية بعد صحة أنه إذا نزع انتقضت طهارته

(٢) (الحديث الخامس) قوله « يكبر حين يقوم الخ » أقول : هذا الحديث وقع كالتفصيل لما أجمله حديث كان يكبر فى كل خفض ورفع

---

(١) كذا ، ولعله : كنا لا ننزع

يُكَبِّرُ حِينَ يَسْجُدُ ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ ، ثُمَّ يَفْعَلُ ذٰلِكَ فِى صَلَاتِهِ كُلِّهَا ، حَتَّى يَقْضِيَهَا ، وَيُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ مِنَ الثِّنْتَيْنِ بَعْدَ الجُلُوسِ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : أنه يدل على إتمام التكبير ، بأن يوقع فى كل خفض ورفع ، مع التسميع فى الرفع من الركوع . وقد اتفق الفقهاء على هذا ، بعد أن كان وقع فيه خلاف لبعض المتقدمين . وفيه حديث رواه النسائى [1] أنه « كان لا يتم التكبير »

الثانى قوله « يكبر حين يقوم » يقتضى إيقاع التكبير فى حال القيام . ولا شك أن القيام واجب فى الفرائض للتكبير ، وقراءة الفاتحة [2] ـ عند من يوجبها ـ مع القدرة . فكل انحناء يمنع اسم القيام عند التكبير يبطل التحريم ، ويقتضى عدم انعقاد الصلاة [3] فرضاً [4]

وقوله « ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة » يدل على جمع الإمام بين التسميع والتحميد ، لما ذكرنا أن صلاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم محمولة

---

(١) قوله « رواه النسائى » أقول : أخرج أبو داود من حديث عبد الرحمن ابن عوف « صليت خلف النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلم يتم التكبير » إلا أنه نقل البخارى فى التاريخ عن أبى داود الطيالسى أنه قال : هو حديث باطل ، وأما حديث النسائى الذى أشار اليه الشارح فلم أجده

(٢) قوله « للتكبير والقراءة » أقول : القيام واجب لتكبيرة الإحرام وقراءة الفاتحة عند من يوجبها

(٣) قوله « ويقتضى عدم انعقاد الصلاة » أقول : هو عطف تفسير لقوله « يبطل التحريم » فان الحق أنه لا تحريم حتى يبطل

(٤) قوله « فرضاً » أقول : إذ النفل من قعود جائز ، والتكبيرة له كذلك جائزة بلا كلام

على حال الإمامة للغلبة . ويدل على أن التسميع يكون حين الرفع ، والتحميد بعد الاعتدال (١) . وقد ذكرنا أن الفعل قد يطلق على ابتدائه ، وعلى انتهائه ، وعلى جملته حال مباشرته . ولا بأس بأن يحمل قوله « يقول حين يرفع صلبه » على حركته حالة المباشرة . ليكون الفعل مستصحباً فى جميعه للذكر (٢)

الثالث : قوله « يكبر حين يقوم - إلى آخره » اختلفوا فى وقت هذا التكبير . فاختار بعضهم أن يكون عند الشروع فى النهوض ، وهو مذهب الشافعى . واختار بعضهم أن يكون عند الاستواء قائماً ، وهو مذهب مالك . فان حمل قوله « حين يرفع » على ابتداء الرفع ، وجعل ظاهراً فيه ، دل ذلك لمذهب الشافعى (٣) . ويرجح من جهة المعنى بشغل زمن الفعل بالذكر . والله أعلم

* * *

٨٤ — الحديث السادس : عن مُطَرِّف بن عبد الله قال « صلَّيتُ أنا

---

(١) قوله « بعد الاعتدال » . أقول : فالتسميع ذكر النهوض ، والتحميد ذكر الاعتدال

(٢) قوله « ليكون الفعل مستصحباً فى جميعه الذكر » أقول : قال النووى على قوله « ثم يكبر حتى يركع » : فيه دليل على مقارنة التكبير للحركة وشغله عليها ، فيبدأ بالتكبير حين يشرع فى الانتقال إلى الركوع ، ويمده حتى يصل إلى حد الراكعين . قال عليه الحافظ فى الفتح بعد نقله دلالة هذا اللفظ على البسط : الذى ذكره غير ظاهر . قلت : بل الأظهر أن هذا أخر منه إخراج اللفظ عن حلية التلفظ به ، وزيادة فى حروفه أقل حالها الكراهة

(٣) قوله « دل ذلك لمذهب الشافعى » أقول : وقد رجح مذهب مالك بالمعنى ، وهو أن هذه التكبيرة تشابه تكبيرة الإحرام من حيث انه كان أولا من الصلاة ركعتين وكانت هذه التكبيرة فى حال القيام فيكون كذلك وهو مرجح مرجوح

وعِمْرانُ بن حُصينٍ خَلفَ على بن أبى طالب [١] ، فكانَ إذا سَجَدَ كَبَّرَ ، وإذا رَفَعَ رَأْسَهُ كَبَّرَ ، وإذا نَهضَ مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ كَبَّرَ . فَلَمَّا قَضَى الصَّلاةَ أَخَذَ بِيَدِى عِمْرانُ بْنُ حُصَيْنٍ ، وقال : قد ذَكَّرَنِى [٢] هٰذا صلاةَ مُحَمَّدٍ ﷺ - او قالَ : صَلَّى بِنا صلاةَ مُحَمَّدٍ ﷺ »

« مطرف [٣] » ابن عبد الله بن الشخير - مكسور الشين المعجمة ، مشدد الخاء المكسورة وآخره راء - أبو عبد الله العامرى . يقال : إنه من بنى الحريش - بفتح الحاء المهملة ، وكسر الراء المهملة وآخره شين معجمة - والحريش من بنى عامر بن صعصعة [٤] ، مات سنة خمس وتسعين . متفق على إخراج حديثه فى الصحيحين

---

(١) (الحديث السادس) قوله « صليت أنا وعمران بن الحصين خلف على بن أبى طالب . أقول : هذه الصلاة كانت بعد وقعة الجمل ، ذكره الحافظ فى الفتح

(٢) قال « ذكرنى » بتشديد ، إشارة إلى أن التكبير الذى كان قوله [١] ، وأخرج أحمد والطحاوى بإسناد صحيح عن أبى موسى الأسدى قال « ذكرنى على صلاة كنا نصليها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، كنا إما نسيناها وإما تركناها عمداً

(٣) قوله « مطرف » أقول : بضم الميم وفتح الطاء المهملة وتشديد الراء المكسورة وبالفاء

(٤) قوله « من بنى عامر بن صعصعة » . أقول : واسم الحريش معاوية بن كعب ، ومطرف تابعى فقيه له فضل وورع وعقل وأدب ، ولأبيه صحبة ، وفد على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى بنى عامر . وروى مطرف عن أبى ذر وعثمان بن العاص وعلى وعمران بن حصين . وروى عنه أخوه يزيد أبو يعلى وعلى بن زيد والحسن البصرى وقتادة

---

(١) كنا

والحديث يدل على التكبير فى الحالات المذكورة فيه، وإتمام التكبير فى حالات الانتقالات . وهو الذى استمر عليه عمل الناس وأئمة فقهاء الأمصار . وقد كان فيه من بعض السلف خلاف [١] على ما قدمنا . فنهم من اقتصر على تكبيرة الإحرام، ومنهم من زاد عليها من غير إتمام [٢]. والذى اتفق الناس عليه بعد ذلك ما ذكرناه [٣]. وأما حكم تكبيرات الانتقالات ، وهل هى واجبة أم لا ؟ فذلك مبنى على أن الفعل للوجوب أم لا ؟ وإذا قلنا إنه ليس للوجوب رجع إلى ما تقدم البحث فيه ، من أنه بيان للمجمل أم لا ؟ فن ههنا مأخـــــــــــذ من يرى الوجوب [٤]

---

(١) قوله « وقد كان فيه من بعض السلف خلاف » أقول : أخرج أحمد عن مطرف قال : قلنا - يعنى لعمران بن حصين - يا أبا نجيد بالضم والنون مصغراً ، من ترك التكبير أولا ؟ قال : عثمان حين كبر وضعف صوته . وهذا يحتمل إرادة ترك الجهر . وروى الطبرى عن أبى هريرة أن أول من ترك التكبير معاوية . وروى أبو عبيد أن أول من تركه زياد . قال الحافظ : وهذا لا ينافى الذى نقله الطبرى ، لأن زياداً تركه كترك معاوية ، وكان معاوية تركه لترك عثمان . وقد حمل جماعة من أهل العلم ذلك على الاخفاء

(٢) قوله « ومنهم من زاد عليها من غير إتمام » أقول : حكى الطحاوى أن قوماً كانوا يتركون التكبير فى الخفض دون الرفع ، قال : وكذلك [١] فمه سقل [٢] وروى ابن المنكدر نحوه عن ابن عمر ، وعن بعض السلف أنه كان لا يكبر سوى الإحرام

(٣) قوله « والذى اتفق عليه الناس بعد ذلك ما ذكرناه » أقول : من إتمام التكبير فى حالات الانتقال وأنه الذى استقر عليه الناس

(٤) قوله « مأخذ من يقول بالوجوب » أقول : الذى فى فتح البارى أن الجمهور على ندبية ما عدا تكبيرة الإحرام ، وعن أحمد وبعض أهل الظاهر يجب كله . قال فى

---

(١) بياض بالاصل (٢) كذا بالأصل

والأكثرون على الاستحباب (١) . وإذا قلنا بالاستحباب فهل يسجد للسهو إذا ترك منها شيئاً ، ولو واحدة ، أولا يسجد ولو ترك الجميع ، أولا يسجد حتى يترك متعدداً منها ؟ اختلفوا فيه . وليس له بهذا الحديث تعلق ، إلا أن يجعل مقدمة ، فيستدل به على أنه سنة(٢) ، ويضم اليه مقدمة أخرى : أن ترك السنة يقتضي السجود ، إن ثبت على ذلك دليل . فيكون المجموع دليلا على السجود

وأما التفرقة بين أن يكون المتروك مرة أو أكثر : فراجع إلى الاستحسان وتخفيف أمر المرة الواحدة . ومذهب الشافعي أن تركها لا يوجب السجود

* * *

الفتح : قال ناصر الدين بن المنير : الحكمة في مشروعية التكبير في الخفض والرفع أن المكلف أمر بالنية في أول الصلاة مقرونة بالتكبير ، وكان من حقه أن تستصحب النية إلى آخر الصلاة ، فأمر أن يجدد العهد — في أثنائها — بالتكبير الذي هو شعار النية . انتهى . قلت : وهي نكتة شريفة

(١) قوله « والأكثرون على الاستحباب » أقول : ومستندهم عدم ذكره صلى الله عليه وآله وسلم في حديث المسيء صلاته ، وأخذ من يقول بالوجوب من كون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بياناً لمجمل ، إلا أنه مقيد بما لا يدل دليل على عدم وجوبه لعدم ذكره في حديث المسيء صلاته كما يأتي تحقيقه للشارح المحقق إن شاء الله تعالى

(٢) قوله « إلا أن يجعل مقدمة فيستدل به على أنه سنة الخ » أقول : سيأتي في سجود السهو إن شاء الله تعالى من أن الاستدلال على السنة بكونه ما يجبره سجود السهو ، ولو كان فرضاً لوجب فعله . وإعادة الصلاة لأجله دور . والدليل على سنيته هو عدم ذكره في حديث المسيء صلاته ، والإشارة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ثم افعل ذلك في صلاتك كلها » لا يتناوله لعدم تقدم ذكره ، وسيأتي في جميع ألفاظ روايات حديث المسيء صلاته ذكره فيها وما يقتضيه من الكلام

٨٥ — الحديث السابع: عن البراء بن عازب رضى الله عنهما قال: «رَمَقْتُ الصلاةَ [1] مَعَ محمد ﷺ، فَوَجَدْتُ قِيامَهُ، فَرَكْعَتَهُ، فاعْتِدالَهُ بَعْدَ رُكُوعِهِ، فَسَجْدَتَهُ، فَجِلْسَتَهُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ، فَسَجْدَتَهُ، فَجِلْسَتَهُ ما بَيْنَ التَّسْلِيمِ وَالانْصِرافِ: قَرِيباً مِنَ السَّواءِ»

وفى رواية البخارى [2] «ما خَلا الْقِيامَ وَالْقُعُودَ قَرِيباً مِنَ السَّواءِ»

قوله «قريباً من السواء» قد يقتضى إما تطويل ما العادة فيه التخفيف [3]، أو

---

(١) (الحديث السابع) قال «رمقت الصلاة» أقول: أى نظرتها نظر تعرف واختبار لجلمتها وتفصيلها. وهى تقال على المحسوسات حقيقة، وعلى المعقولات مجازاً عن تيقن معرفتها

(٢) قوله «وفى رواية البخارى» أقول: فى البخارى روايتان جميعاً رواية الاستثناء، ولفظها فى باب الطمأنينة عن البراء «كان ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسجوده وإذا رفع من الركوع وبين السجدتين قريباً من السواء» ورواية الاستثناء أوردها فى باب حد إتمام الركوع، فمصنف العمدة اقتصر فى عدم النسبة على أصل ما هو من شرطه وهو مما اجتمع على تخريجه الشيخان، وإنما اجتمعا فى الرواية التى ليس فيها الاستثناء، ولفظ رواية الاستثناء فى باب حد إتمام الركوع والاعتدال منه والطمأنينة. ثم ساق حديثاً بلفظ «كان ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسجوده وبين السجدتين وإذا رفع رأسه من الركوع ما خلا القيام والقعود قريباً من السواء» انتهى

(٣) قوله «يقتضى إما تطويل ما العادة فيه التخفيف» أقول: يريد أن ايراد البراء له أفاده من روى له الحديث فائدة غير معروفة عنده أو غير عامل بها كالجاهل لها فيكون تأسيساً وهو الأنسب بالفائدة، والمراد بالقريب من السواء تطويلا أو تخفيفاً كقراءة ما بين الستين إلى المائة، إشارة إلى ما أخرجه البخارى من حديث

تخفيف ما العادة فيه التطويل ، إذا كان ثَمَّ عادة متقدمة . وقد ورد ما يقتضى التطويل فى القيام ، كقراءة ما بين الستين إلى المائة . وكما ورد فى التطويل فى قراءة الظهر [١] بحيث يذهب الذاهب إلى البقيع فيقضى حاجته ، ثم يتوضأ ، ثم يأتى ورسول الله ﷺ فى الركعة الأولى ، مما يطولها . وقد تكلم الفقهاء فى الأركان الطويلة والقصيرة . واختلفوا فى الرفع من الركوع : هل هو ركن طويل أو قصير [٢] ؟ ورجح أصحاب الشافعى أنه ركن قصير . وفائدة الخلاف فيه أن تطويله يقطع الموالاة الواجبة فى

أبى برزة وفيه « انه كان يقرأ فى الركعتين ، يعنى من الصبح « أو إحداهما ما بين الستين إلى المائة »

(١) قوله « كما ورد فى التطويل فى قراءة الظهر » أقول : أخرجاه عن أبى سعيد ، وعند أبى داود « حتى ظننا أنه يريد أن يدرك الناس الركعة الأولى » . وفى مسند أحمد عن ابن أبى أوفى « كان يقوم فى الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم » قلت : ولا يخفى أنه خاص بأول ركعة من الظهر ، والاستدلال على أعم منها ، فانه لم يتكلم على ما يدل على التخفيف الذى هو قسيم التطويل الذى به يناط تخفيف القرب من السواء ، وقد قدمنا فى شرح الحديث السادس والسابع من باب الإمامة ما يدل عليه هناك ، فليرجع اليه

(٢) قوله « أم قصير » أقول : واستدلوا بأنه لم يسن فيه تكرير التسبيحات كالركوع والسجود . ورد عليهم بأنه قياس فى مقابلة النص ، فهو فاسد الاعتبار على ما هو المختار للشافعية من تقديم النص على القياس ، وعلى قول من يخالف فى ذلك وهم المالكية ، فان الذكر المشروع فى الاعتدال أطول من الذكر المشروع فى الركوع ، فتكرير سبحان ربى العظيم يجىء قدر قوله سمع الله لمن حمده اللهم ربنا ولك الحمد ، وشرع فيه ذكر أطول كما أخرجه مسلم من حديث ثلاثة من الصحابة بعد قوله « مباركا فيه ملء السماوات وملء الأرض وملء ما شئت من شىء » ، زاد فى رواية بعد « اللهم طهرنى بالثلج الخ » ما تقدم ، وفى أخرى « أهل الثناء والمجد » وأيضاً فقد قرر صلى الله عليه وآله وسلم من زاد من تلقاء نفسه « حمداً كثيراً طيباً مباركا فيه »

الصلاة . ومن هذا قال بعض أصحاب الشافعي : إنه إذا طوله بطلت الصلاة [1] ، وقال بعضهم : لا تبطل حتى ينقل اليه ركناً ، كقراءة الفاتحة [2] أو التشهد

وهذا الحديث يدل على أن الرفع من الركوع ركن طويل [3] ، لأنه لا يتأتى أن

وقال « لقد شاهدت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبونها » أخرجه البخاري

(١) قوله « ومن هذا قال بعض أصحاب الشافعي إنه إذا طوله بطلت الصلاة » . أقول : أي من حيث أنه يقطع الموالاة الواجبة فكان مبطلا للصلاة ، وهذا الذي قاله بعض الشافعية قد أشار الإمام الشافعي إلى خلافه حيث قال في الأم في ترجمة « كيف القيام إلى الركوع » : فلو أطال القيام بذكر الله أو يدعو ساهياً وهو لا ينوي به القنوت كرهت له ذلك ولا إعادة عليه . وأما قولهم إنه إذا أطال انتفت الموالاة الواجبة فبطلت الصلاة فقد أجاب فيه الحافظ ابن حجر بأن معنى الموالاة أن لا يتخلل فصل طويل بين الأركان مما ليس منها ، وما ورد به الشرع لا يصح نفي كونه ليس منها

(٢) قوله « حتى ينقل اليه ركناً كقراءة الفاتحة » أقول : أي ينقل اليه ذكر ركن آخر ، فانه يخرج به عن هيئة القيام من الركوع ، ويصير كأنه خرج منه إلى غير ما بعده ، أو أنه لم يفعله فبطل به الصلاة إذ هو ركن من أركانها وإبطاله لمخالفته البيان لمجملها ، وقد ورد ما يقتضي تخصيص كل ركن بذكر نهيه عن قراءة القرآن في الركوع والسجود

(٣) قوله « وهذا الحديث يدل على أن الرفع من الركوع ركن طويل » أقول : ووجهه ما قال الشارح من أنه إذا كان مقداره مقدار ما يفعل من القراءة كان طويلا . وأصرح منه في ذلك حديث أنس في البخاري في نعته صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيه « فاذا رفع رأسه من الركوع قام حتى نقول قد نسي » قال الكرماني : أي نسي وجوب الهويّ إلى السجود . قال الحافظ : يحتمل أنه نسي أنه في الصلاة أو ظن أنه وقت القنوت حيث كان معتدلا . ومثله في الصراحة في القول حديث حذيفة عند مسلم وفيه « انه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ في ركعة بالبقرة وغيرها ، ثم ركع نحواً مما قرأ ، ثم قام بعد أن قال ربنا لك الحمد قياماً طويلا نحوا مما ركع » الحديث

تكون القراءة فى الصلاة ـ فرضها ونفلها[1] ـ بمقدار ما إذا فعل فى الرفع من الركوع كان قصيراً . وهذا الذى ذكر فى الحديث ـ من استواء الصلاة [2] ـ ذهب بعضهم إلى أنه الفعل المتأخر بعد ذلك التطويل [3] . وقد ورد فى بعض الأحاديث « وكانت صلاته بعد تخفيفاً » [4]

---

(١) قوله « فرضها ونفلها » أقول : لعله أشار إلى أن تخصيصه بكونه صح ذلك لأنه فى صلاة الليل تخصيص غير مخصص ، لأن ما صح فى النفل صح فى الفرض ، غايته قصره على إرادة التطويل كمن صلى فرداً أو بمحصورين يظن أنهم يحبون تطويله

(٢) قوله « وهذا الذى ذكر فى الحديث من استواء الصلاة » أقول : الأولى من مقارنة استواء الصلاة كما يفيده قريباً

(٣) قوله « إلى أنه الفعل المتأخر بعد ذلك التطويل » أقول : هذا البعض حمل حديث البراء على أنه أراد بقوله قريباً من السواء فى حديث البراء يحتمل ثلاثة احتمالات : قريباً من السواء فى التطويل ، أو فى التخفيف ، أو كان يطول الأركان إذا طول القراءة ويخففها إذا خففها . وإن كان الثالث لا يخرج عن أحد الأولين ، فحمل هذا البعض له على التخفيف لا دليل عليه . نعم قوله « ما خلا القيام والقعود » ربما يقال إنه دليل ذلك إذا أريد به قيام القراءة وقعود التشهد الأخير ، وفيه تأمل

(٤) قوله « وقد ورد فى بعض الأحاديث : وكانت صلاته بعد تخفيفاً » أقول : أشار إلى ما أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ فى الفجر ﴿ ق . والقرآن المجيد ﴾ وكانت صلاته بعد تخفيفاً . وأراد هذا القائل أن مراده من قوله « بعد » أى كانت صلاته فى أول أمره الإطالة ، ولا دليل فى الحديث على ذلك ، بل يدل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يطول فى صلاة الفجر ويخفف فى سائر الصلوات الأربع بعدها ، لأن قوله « بعد » غاية هى حذف ما هى مضافة اليه ، ولا يجوز إضمار ما لا يدل عليه السياق وترك ما يقتضيه ، والسياق إنما يقتضى أن صلاة بعد الفجر كانت تخفيفاً لا يقتضى أن صلاته كلها بعد ذلك اليوم كانت تخفيفاً ، وهذا من مفاسد الاستدلال بطرف من الحديث تتوقف فائدته على جميعه ، ومن أجله اشترط

والذى ذكره المصنف عن رواية البخارى ، وهو قوله « ما خلا القيام والقعود الخ » وذهب بعضهم إلى تصحيح هذه الرواية ، دون الرواية التى ذكر فيها القيام ، ونسب رواية ذكر القيام إلى الوهم (١) . وهذا بعيد عندنا ، لأن توهيم الراوى

أن تكون الرواية بالمعنى من عارف دلالة الخطاب وما يقتضيه اللفظ ، ولو كان هذا هو المراد لما خفى على خلفائه من بعده ، فقد كانوا يطيلون صـــلاة الفجر : فصلى أبو بكر بالبقرة ، وعمر بالكهف فى الأولى وبيوسف أو يونس فى الثانية كما فى البخارى من حديث الأحنف بن قيس وغير ذلك .

(١) قوله « ونسب رواية ذكر القيام الى الوهم » أقول : قد سمعت أن البخارى أخرج الروايتين رواية الاستثناء والتى لم يذكر فيها وكلتاهما ليس فيها ذكر القيام أى لفظ « فوجدت قيامه » فهى من أفراد مسلم ، وهى الرواية الأولى فى العمدة . واعلم أنه قد فسر القيام والقعود الأول بالاعتدال . والثانى بالقعود بين السجدتين . وروى ابن القيم فى حاشية السنن قال : وهذا سوء فهم من قائله ، لأنه قد ذكرهما بعينهما فكيف يستثنيهما ؟ وكيف يحسن قول القائل جاء زيد وعمرو وبكر إلا زيداً وعمراً ؟ قلت : يريد أنه قال فى لفظ الحديث « وبين السجدتين ، وإذا رفع رأسه من الركوع » فاذا أراد نفى المجىء عنهما كان تناقضاً . قال الحافظ : وتعقب بأن المراد من ذكرهما إدخالها فى الطمأنينة ، وباستثناء بعضهما إخراج المستثنى من المساواة . انتهى . قلت : لم يذكر ابن القيم غير ما وقع فيه الاستثناء حيث أبطل أن يراد به الاعتدال والقعود بين السجودين . ثم المثال الذى ذكره ابن القيم غير مساو للحديث فانه الاستثناء الاكثر والحديث فيه استثناء النصف . ثم قوله إنه تناقض غير صحيح ، فانه لا يعد الاستثناء تناقضاً وإلا لزم أنه لا يصح أصلا ولا يقوله أحد ، ولعله يريد أن هذه نصوص لا يصح الحكم عليها ثم إخراجها منه فانه تناقض ، بخلاف جاء القوم إلا زيداً فالحكم بعد الإخراج كما عرف فى محله . وقد يقال وقوعه فى العبارة العربية الصحيحة وهى عبارة الراوى يقتضى بأنه لا بد من تأويل النص بما يصيره بمنزلة العام ، كأنه يكون معنى الحديث رمقت صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فوجدت حالاته

الثقة على خلاف الأصل ، لا سيما إذا لم يدل دليل قوى - لا يمكن الجمع بينه وبين الزيادة - على كونها وهماً ، وليس هذا من باب العموم والخصوص [1] ، حتى يحمل العام

صلاته قريباً من السواء ما خلا القيام والقعود ، فيصح الحكم على المستثنى منه بعد إخراج المستثنى . والتأويل لصحة الكلام متعين . وقول الحافظ ابن حجر « انه تعقب بأن الاستثناء من المساواة والذكر لأجل الاطمئنان » باطل ، أما أولا فلأنه لا ذكر للاطمئنان فى الحديث أصلا ، فلفظه كما سمعته . وأما ثانياً فلأنه لو وجد لكان هكذا : كان يطمئن فى الأربعة المحلات ويساوى بينها إلا اثنين منها . واعلم أن الاستثناء يفيد إخراج القيام والقعود عن القريبة من السواء ولا يفيد لهما حكما معيناً ، بل يحتمل أنهما ليسا بقريبين من السواء فى أنفسهما ، وأما كونهما أطول من غيرهما مما حكم عليه بالقريبة من السواء أو أقصر منه فلا تدل عليه عبارة الحديث لما علم من أن الاستثناء إخراج عن حكم مذكور معين ، والإخراج عن حكم معين لا يدل على ثبوت حكم آخر . ثم لفظ القيام عام يشترك فيه القيام للقراءة والقيام للاعتدال بعد الركوع ، والقعود أيضاً يشترك فيه القعود للتشهد والقعود بين السجدتين ، فيحتمل أن يراد استثناء الأولين ، فالحكم للمستثنى الطول لأن ذكرهما أطول من ذكر غيرهما ، ويحتمل أن يراد استثناء الآخرين ، فالحكم للمستثنى القصر لأن ذكر الاعتدال والقعود بين السجدتين أقل من غيرهما . ويفهم من كلام ابن القيم أنه قد قيل إنه أريد بهما الآخران ولا دليل عليه خاص من نص الحديث ولا من خارجه ، بل الأقرب أنه أريد بهما الأولان أعنى قيام القراءة وقعود التشهد ، لما صرح به فى رواية شعبة من قوله « ما خلا القيام للقراءة والقعود للتشهد » وبهذا تعرف أن الحكم المقارب للمستثنى أعنى ما خلا القيام والقعود وهو الطول على غيرهما مما حكم له بالقريبة من السواء هذا ، وأما هما فى أنفسهما فسكوت عن تساويهما وغيره . وأما إشكال الاستثناء المنصوص عليه فلا بد من تأويله بما ذكرناه ، ولا ضير فى ذلك فقد صح جعل العلم فى حكم النكرة فى مثل « لكل فرعون موسى » فليجعل النص معنى لفظ عام يشمل ما حكم وما لم يحكم عليه شمولا ظاهرياً فيصح الاستثناء . والله أعلم

(١) قوله « العموم والخصوص » أقول : ليس فى ألفاظ الحديث لفظ عام إلا

على الخاص فيما عدا القيام . فانه قد صرح فى حديث البراء فى تلك الرواية بذكر القيام ويمكن الجمع بينهما[1] بأن يكون فعل النبي ﷺ فى ذلك كان مختلفاً . فتارة يستوى

الصلاة فى قوله « رمقت الصلاة » ، وهذه ليست من ألفاظ الحديث الذى فيه الاستثناء وإن أوهمت ذلك عبارة العمدة بأن قوله « وفى رواية البخارى ما خلا القيام والقعود » يوهم أن أول لفظها ما ساقه أولا ، وليس كذلك ، فان رواية الاستثناء لفظها « كان ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسجوده وبين السجدتين وإذا رفع رأسه من الركوع ما خلا القيام والقعود قريباً من السواء » ، نعم لفظ « ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم » عام إذ هو اسم جنس مضاف ، لكنه عام للركوعات ، وكذلك سجوده وبين السجدتين ومن الركوع ، إلا أنه ليس من أفراد ما ذكر القيام والقعود حتى يشملها ألفاظ العموم هذه ، بل لفظ القيام عام والقعود مثله إذ هما أسماء جنس معرفات ، ورفع رأسه من الركوع وإن كان القيام منه فلا يشمله لفظ ، كما أن لفظه وبين السجدتين لا يدخل فيه لفظ القعود ولا يشمله وإن كان بمعناه . فالخاص الذى أراده الشارح هو المستثنى عن القيام والقعود ، فانه خاص وان كان عاماً فى نفسه لكنه غير داخل تحت ألفاظ العام التى عرفناك ، فهو كما قال ليس من باب العام والخاص » إلا أن تعليله لنفى كونهما من ذلك الباب بقوله « فانه قد صرح فى حديث البراء بذكر القيام » فيه بحث ، وهو أن ذكر القيام لم يقع فى الرواية التى ذكر فيها الاستثناء وهو الخاص كما عرفت لفظه ، بل علة نفى كونهما من ذلك ما ذكرناه ، إلا أن يريد الشارح أنها تحمل الروايات على أنها لراو واحد فيحمل بعضها على بعض ، والمحذوف فى رواية يعتبر بذكره فى الأخرى إن كان له وجه

(١) قوله « ويمكن الجمع بينهما » أقول : أى بين رواية الاستثناء ورواية الإطلاق ، فرواية الإطلاق تحمل على الحالات ، وهى حالة يقرب من الاستواء فيها جميع حالات صلاته صلى الله عليه وآله وسلم تطويلا وتخفيفاً ، لما عرفت من احتمال العبارة لذلك ، فلذا قال الراوى « كانت قريباً من السواء » ، وأطلق ، وتارة يقرب من الاستواء فيهما إلا القيام والقعود فيطولها أو يخففهما فلذا قيدهما ، هذا مراد الشارح .

الجمع ، وتارة يستوى ما عدا القيام والقعود . وليس فى هذا إلا أحد أمرين : إما الخروج عما تقتضيه لفظة « كان »[١] ـ إن كانت وردت ـ من المداومـــة ، أو الأكثرية . وإما أن يقال : الحديث واحد ، اختلفت رواته عن واحد ، فيقتضى ذلك التعارض[٢] . ولعل هذا هو السبب الذى دعا من ذكرنا عنه أنه نسب تلك الرواية إلى الوهم ممن قاله . وهذا الوجه الثانى ـ أعنى اتحاد الرواية ـ أقوى من الأول فى وقوع التعارض ، وإن احتمل غير ذلك على الطريقة الفقهية[٣]

وقوله « فتارة يستوى وتارة يستوى » فيه تسامح ، والأولى « يقرب من الاستواء ولا يقرب منه » ، نعم ما ذكرناه من إبهام عبارة العمدة أردنا به بيان تحقيق الروايات ، وإلا فالحديثان شيء واحد باعتبار الراوى ، وإنما اختلف اللفظ عليه

(١) قوله « عما يقتضيه لفظ كان » أقول : لفظ « كان » غير موجود فى عبارة العمدة ، وهو مذكور فى غيرها من الروايات وقد سقناها

(٢) قوله « يقتضى ذلك التعارض » أقول : لأنه حكم على القيام بالأقربية إلى السواء ثم نفى عنه ذلك بقوله ما خلا القيام ، ولا يندفع ذلك إلا بما قررناه من التأويل الذى عرفت وأن يراد : كان حالات صلاته صلى الله عليه وآله وسلم قريباً من السواء إلا القيام والقعود ، فلا يكون الحكم عليها إلا بالنفى لا غير

(٣) قوله « وإن احتمل غير ذلك على الطريقة الفقهية » . أقول : يشير إلى طريقة الفقهاء فى عدم إعلالهم الحديث بمثل ما ذكر ، فانهم إنما يعلونه بالعلل القادحة لا بمثل ما ذكره الشارح من إعلال حديث البراء بأنه حديث عن واحد اختلفت رواته عن ذلك الواحد ، فانه يقتضى التعارض ، فان هذه العلة لا يقدح بها الفقهاء بل يقدح بها المحدثون . والفقهاء[١] فى مثل هذا إنه حديث لا علة فيه مع اتحاد مخرج الحديث يحمل على أن بعض رواته اقتصر على شرط منها وغيره رواه مستوفى فيعمل به ، ويحمل على أن رواية البراء كانت لبعض صلاته صلى الله عليه وآله وسلم لا أنه عن كل

---

(١) كذا ولعله : وقول الفقهاء

ولا يقال : إذا وقع التعارض فالذى أثبت التطويل فى القيام لا يعارضه من نفاه . فان المثبت مقدم على النافى

لأنا نقول ، الرواية الأخرى تقتضى بنصها عدم التطويل فى القيام ، وخروج تلك الحالة - أعنى حالة القيام والقعود - عن بقية حالات أركان الصلاة ، فيكون النفى والإثبات محصورين فى محل واحد . والنفى والإثبات إذا انحصرا فى محل واحد تعارضا ، إلا أن يقال باختلاف هذه الأحوال بالنسبة إلى صلاة النبى ﷺ ، فلا يبقى فيها انحصار فى محل واحد بالنسبه إلى الصلاة . ولا يعترض على هذا إلا بما قدمناه من مقتضى لفظة « كان » إن وجدت فى حديث ، أو كون الحديث واحداً عن مُخَرَّج واحد اختلف فيه ، فلينظر ذلك (١) فى الروايات ، ويحقق الاتحاد أو الاختلاف فى مخرج الحديث . والله أعلم

صلاة . وهذا هو الذى أشار اليه الشارح بقوله « ويمكن الجمع بينهما بأن يكون فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك مختلفاً ، فتارة يستوى الجميع ، وتارة يستوى ما عدا القيام والقعود ، فهذا الذى ذكره هو طريقة الفقهاء ، لكنهم يقولون : الحديث واحد ، وإنه إخبار عن صلاة واحدة سوّى صلى الله عليه وآله وسلم فيها بين أفعالها ما عدا القيام والقعود . والأظهر أنه أراد قيام القراءة وقعود التشهد فانه أطالها لطول ذكرهما ، وهو قرينة على أن المراد أنه طولها وأن حديث البراء لفظ واحد فيه الاستثناء ، وإنما بعض رواته اقتصر على بعضه ، فحديث قوله ما عدا غيره استوفاه فهو من باب زيادة العدل ، وقد بينا فى شرحنا تنقيح الأنظار (١) التفرقة بين إعلال المحدثين وإعلال الفقهاء بما لا يخفى صحته وحسنه للنظارة

(١) قوله « فلينظر ذلك » أقول : قال الحافظ فى فتح البارى : قد جمعت طرقه فوجدت مداره على ابن أبى ليلى عن البراء ، لكن الرواية التى فيها زيادة ذكر القيام من طريق هلال بن أبى حميد عنه ، ولم يذكر الحكم ، وليس بينهما اختلاف فيما سوى

---

(١) (توضيح الأفكار فى علوم الحديث والآثار) فى مجلدين حقق فيه شروط أئمة الحديث . انظر ج ١ ص ٣٩

٨٦ — الحديث الثامن : عن ثابت البُنانى (١) عن أنس بن مالك رضى الله عنهما قال « إنى لا آلو (٢) أن أُصلِّىَ بِكُمْ كَما كانَ رسولُ الله ﷺ يُصَلى بنا » قال ثابت « فكان أَنَسٌ يَصنَعُ شيْئاً لا أراكُمْ تَصنَعونَهُ . كانَ إذا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكوعِ انتَصَبَ قائِماً حَتَّى يقولَ القائِلُ (٣) قَدْ نَسِيَ (٤) ، وَإذا رَفَعَ

ذلك إلا ما زاد بعض الرواة عن شعبة عن الحكم من قوله « ما خلا القيام للقراءة وكذا القعود المراد به القعود للتشهد » انتهى . فأفاد أن مخرج الحديث واحد إلا زيادة « ما خلا القيام للقراءة والقعود للتشهد » فانها من زيادة بعض الرواة . ثم بقى أنه يظهر من حديث حذيفة ـ الذى أخرجه مسلم وقد سبق لفظه وقررناه ـ أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا طول القراءة طول غيرها من الأركان ، فيكون المراد من أنها قريباً من السواء أنها كانت إذا طولت القراءة طولت الأركان ، وإذا خففت خففت ، فيكون قريباً من السواء تطويلا وتخفيفاً ، إلا أن القيام كان أطول . وإنما يشابه غيره لا يساويه ، ومثله قعود التشهد . والله أعلم

(١) (الحديث الثامن) قال « عن ثابت البنانى » . أقول : هو اسم فاعل من الثبوت ، والبنانى بضم الموحدة وتخفيف النون بعدها ألف ونون وياء النسبة نسبة إلى بنانة قيل بسكة البصرة ، وقيل لاتصال نسبه إلى بنانه وهم من ولد سعد بن لؤى . وهو أبو محمد بن أسلم التابعى من أعلام البصرة وثقاتهم ، اشتهر بالرواية عن أنس ابن مالك وصحبه أربعين سنة ، وروى عن ابن عمر وابن الزبير وغيرهما ، وروى عنه شعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة ، ويقال إنه لم يكن فى وقته أعبد منه ، وكان يلبس الثياب الفاخرة

(٢) قوله « لا آلو » أقول فى الفتح بهمزة ممدودة بعد حرف النفى ولام مضمومة بعدها واو خفيفة ، أى لا أقصر

(٣) قوله « حتى يقول » أقول : بفتح اللام بأن مقدرة بعد حتى

(٤) قوله « قد نسى » أقول : قال الكرمانى أى نسى وجوب الهوى إلى

رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ مَكَثَ حَتَّى يَقُولَ الْقَائِلُ قَدْ نَسِيَ »

قوله « لا آلو » أى لا أقصر . وقد قيل : إن « الأُلُوَّ » يكون بمعنى التقصير وبمعنى الاستطاعة معاً . والسياق يرشد إلى المراد (١) ، والألو على مثال : العُتُوّ . ويقال : الأُلِيّ على مثال العتيّ . والماضى « ألا » وقد يقال فى هذا المعنى « ألاّ » بالتشديد

وقوله « أن أصلى » أى فى أن أصلى . وتقديم أنس رضى الله عنه لهذا الكلام أمام روايته ليدل السامعين على التحفظ لما يأتى به ، ويحقق عندهم المراقبة لاتباع أفعال رسول الله ﷺ

وهذا الحديث أصرح فى الدلالة (٢) على أن الرفع من الركوع ركن طويل ، بل هو - والله أعلم - نص فيه ، فلا ينبغى (٣) العدول عنه لدليل ضعيف ذكر فى أنه ركن

السجود . قال فى الفتح : ويحتمل أن يكون المراد نسى أنه فى الصلاة أو ظن أنه وقت القنوت حيث كان معتدلا ، والتشهد حيث كان جالساً . ووقع عند الإسماعيلى من طريق غندر عن شعبة : قلنا قد نسى طول القيام أى لأجل طول قيامه . قلت على أن طول القيام مفعول له - ويصح أن يكون مفعولا به - أى نسى كون قيامه ذلك طويلا ، ولا ضير فى ظنهم وتخمينهم له

(١) قوله « والسياق يرشد إلى المراد » أقول : يريد أنه لفظ مشترك ، وقرينة السياق تعين أحد معنييه . وهنا القرينة تدل على أنه أريد لا أقصر ، إذ المعنى عليه واضح

(٢) قوله « أصرح فى الدلالة » أقول : أى فى الحديث الأول المروى عن البراء ، وتقدم استيفاء الكلام على ذلك

(٣) قوله « فلا ينبغى » أقول : هذه العبارة وردت فى القرآن فى الأمور الممتنعة ﴿ ما كان ينبغى لنا أن نتخذ من دونك من أولياء - وما ينبغى للرحمن أن يتخذ ولداً - وما علمناه الشعر وما ينبغى له ﴾ فهى عبارة عن شدة المنع لما يرد بعدها ، فالمراد

قصير . وهو ما قيل : إنه لم يسن فيه تكرار التسبيحات على الاسترسال [1] ، كما سنت القراءة فى القيام ، والتسبيحات فى الركوع والسجود مطلقاً

* * *

٨٧ — الحديث التاسع : عن أنسٍ بن مالكٍ [2] رضى الله عنه قال : « ما صلَّيتُ خَلْفَ إمامٍ قَطُّ أخفَّ صلاةً ولا أتمَّ صلاةً مِن رسول الله ﷺ » .

* * *

٨٨ — الحديث العاشر : عن أبى قِلابة [3] - عبدِ الله بن زيدٍ الجَرْمىّ

المبالغة جداً فى أنه لا يترك النص لأجل حديث ضعيف . وأغرب بعض محقق المتأخرين فقال : لا دلالة فيها على التحريم فى مثل حديث « ان الصدقة لا تنبغى لآل محمد »

(١) قوله « وهو ماقيل إنه لم يسن فيه تكرير التسبيحات على الاسترسال » أقول : الضمير للدليل الضعيف وتقرير أنه استدل من يرى أن الاعتدال من الركوع ركن قصير بأنه لم يشرع فيه تكرير التسبيحات بلا نهاية كما شرعت القراءة فى القيام والتسبيح فى الركوع والسجود ، فدل أنه ركن قصير ، إذ لو كان المشروع فيه التطويل لشرع فيه ذكر بغير تقدير ، وهو معنى قوله « على الاسترسال » . وقولنا « بلا نهاية » تفسير له ، وجوابه ما سلف من مشروعية الذكر حال القيام المقتضى لطوله ، وأما قوله « على الاسترسال » فلا معنى له ، إذكل ذكر له غاية انما يفترق بالطول والقصر ، وهذا الذكر الوارد بعد القيام قد أفاد طول القيام بعد الركوع وهو المراد

(٢) (الحديث التاسع عن أنس) أقول : هذا منقطع من حديث أنس ، وتمامه « وان كان ليسمع بكاء الصبى فيخفف مخافة أن تفتن أمه »

(٣) (الحديث العاشر عن أبى قلابة) أقول : بكسر القاف وتخفيف اللام وباء موحدة ، وهو عبد الله بن زيد بن عمرو - وقيل عامر - الأنصارى الجرمى بفتح الجيم

البصرى ـ قال « جاءنا مالكُ بنُ الحُوَيْرِثِ فى مَسْجِدِنا هٰذا ، فقال : إنِّى لَأُصَلِّى بِكُمْ ، وَما أُرِيدُ الصَّلاةَ ، أُصَلِّى كما رَأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ يُصَلِّى . فَقُلْتُ لِأَبى قِلابَةَ : كَيفَ كانَ يُصَلِّى ؟ فقال : مِثْلَ صَلاةِ شَيْخِنا هٰذا ، وكانَ يَجْلِسُ إذا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَبْلَ أنْ يَنْهَضَ »

أراد بشيخهم أبا بُرَيْد ـ عمرَو بن سلمة الجرمى ـ ويقال أبو يزيد

حديث أنس بن مالك يدل على طلب أمرين فى الصلاة : التخفيف فى حق الإمام ، مع الإتمام وعدم التقصير . وذلك هو الوسط العدل (١) . والميل إلى أحد الطرفين خروج عنه . أما التطويل فى حق الإمام فإضرار بالمأمومين . وقد تقدم ذلك والتصريح بعلته (٢) . وأما التقصير عن الإتمام فبخس لحق العبادة (٣) . ولا يراد بالتقصير ههنا ترك الواجبات ، فان ذلك موجب للنقص الذى يرفع حقيقة الصلاة ، وإنما المراد ـ والله أعلم ـ التقصير عن المسنونات ، والتمام بفعلها

والكلام على حديث أبى قلابة من وجوه :

وسكون الراء ، روى عن أنس ومالك بن الحويرث وغيرهما من الصحابة . قال ابن سيرين : قد علمنا أن أبا قلابة رجل صالح ثقة . وقال أيوب : كان أبو قلابة من الفقهاء ذوى الألباب . وقال ابن سعد : كان ثقة كثير الحديث . وعن ابن المدينى : إن أبا قلابة أدرك خلافة عمر بن عبد العزيز ، توفى سنة سبع ومائة ، روى له الجماعة

(١) قوله « وذلك هو الوسط العدل » أقول : فقوله يدل على طلب التخفيف المراد به الوسط ، وإطلاق التخفيف عليه بالنسبة إلى ما هو أطول منه ، وإلا فهو تطويل ، إذ التطويل والتخفيف من مقول الإضافة

(٢) قوله « والتصريح بعلته » أقول : يريد قوله « فان فيهم الضعيف » الحديث . وقد أشبعنا الكلام هنالك بما فيه كفاية

(٣) قوله « وأما التقصير عن الإتمام الخ » أقول : فالمراد بالتخفيف ما لا تقصير

أحدها : أن هذا الحديث مما انفرد به البخارى عن مسلم ، وليس من شرط هذا الكتاب (١) ، وأيضاً فان البخارى خرجه من طرق ، منها رواية وهيب (٢) ، وأكثر ألفاظ هذه الرواية التى ذكرها المصنف هى رواية وهيب . وفى آخرها فى كتاب البخارى « وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس ، واعتمد على الأرض ، ثم قام » وفى رواية خالد عن أبى قلابة عن مالك بن الحويرث الليثى أنه « رأى رسول الله ﷺ يصلى ، فاذا كان فى وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوى قاعداً »

فيه عن تمام الواجب ولا التقصير بترك السنن ، بل يراد بالتخفيف فعل الواجب وفعل السنن من غير تطويل فيها ، وإلا فالقراءة مثلا بالبقرة تدخل فى عموم ما يدل على سنة قراءة قرآن مع الفاتحة ، والتسبيح بالمائة التسبيحة والذكر الطويل فى محله كذلك . فالمراد ما يصدق عليه فعل السنن مع تخفيف فيــــه ، فلا يتوهم أنه إذا أتى بالواجب وبالسنن لم يبق إلا ترك ما يكره أو يباح فعله ، وهو غير مراد من الحديث ، ولا يشتمل عليه التطويل

(١) قوله « وليس من شرط هذا الكتاب » أقول : إذ شرطه نقل ما خرجاه معاً ، وقد تقدم لصاحب العمدة قريباً حديث انفرد به مسلم وهو كالمعادلة بين الصحيحين

(٢) قوله « منها رواية وهيب » أقول : لفظها فى البخارى فى « باب من صلى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلمهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » هكذا « جاءنا مالك بن الحويرث فى مسجدنا هذا فقال : إنى لأصلى بكم ، وما أريد الصلاة ، أصلى كيف رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى . فقلت لأبى قلابة : كيف كان يصلى ؟ قال : مثل شيخنا هذا ، يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض فى الركعة الأولى » وأخرجه أيضاً من حديث وهيب فى « باب كيف يعتمد على الأرض إذا قام » وفيه فى صفة صلاة شيخ أبى قلابة « وكان إذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض ، ثم قام . إذا عرفت هذا عرفت أن فى البخارى روايتين عن وهيب عن أبى قلابة ، إحداهما فيها اللفظ الذى ساقه فى العمدة وهو قوله « وكان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض » وهو لفظه الذى سقناه عنه»

الثانى « مالك » ابن الحويرث ، ويقال : ابن الحارث ، ويقال : حويرثة ـ والأول أصح ـ أحد من سكن البصرة من الصحابة ، مات سنة أربع وتسعين . ويكنى أبا سليمان

وشيخهم المذكور فى الحديث هو أبو بريد ـ بضم الباء الموحدة وفتح الراء ـ عمرو ابن سلمة ـ بكسر اللام ـ الجرمى ـ بفتح الجيم وسكون الراء المهملة

الثالث قوله « إنى لأصلى بكم وما أريد الصلاة » أى أصلى صلاة التعليم ، لا أريد الصلاة لغير ذلك . ففيه دليل على جواز مثل ذلك ، وأنه ليس من باب التشريك فى العمل [1]

وساقه فى باب من صلى بالناس ، والثانى ساقه باللفظ الذى سقناه أيضاً ، وفى آخره اللفظ الذى ذكره الشارح . فصاحب العمدة اعتمد الرواية الأولى واختصر أولها وأتى بآخرها بلفظه كما عرفت ، وحذف من آخره لفظ فى الركعة الأولى لإفادة لفظ الحديث لها كما لا يخفى . وكأن الشارح ظن أنه يريد رواية وهيب الثانية التى فيها « واعتمد على الأرض ثم قام » ، ولا وجه لحمل صاحب العمدة على إرادة ذلك ، بل يتعين أنه أراد الأولى لإتيانه بلفظها كما عرفت . وأما رواية خالد ـ ويريد به الحذاء ـ عن أبى قلابة فانه ساقها البخارى فى « باب من استوى قاعداً » وفيها « وإذا كان فى وتر من صلاة لم ينهض حتى يستوى قاعداً » ، وهذه لم يردها صاحب العمدة لعدم إتيانه بلفظها . وقد أخرج البخارى أيضاً حديث مالك بن الحويرث هذا عن أيوب عن أبى قلابة بلفظ « وكان أبو يزيد إذا رفع رأسه من السجدة الآخرة استوى قاعداً ثم نهض » ، والحاصل أنه أخرجه البخارى فى خمسة أبواب بألفاظ متقاربة ، وصاحب العمدة ذكر رواية وهيب التى عرفناك

(١) قوله « فيه دليل على جواز مثل ذلك ، وأنه ليس من باب التشريك فى العمل » . أقول : فى الفتح أنه استشكل نفى الإرادة لما يلزم عنها من وجود صلاة بغير قربة ومثلها لا يصح ، وأجيب انه لم يرد نفى القربة وإنما أراد بيان السبب الباعث له على الصلاة فى غير وقت صلاة معينة جماعة ، فكأنه قال : ليس الباعث لى على هذا الفعل

الرابع قوله « أصلى كيف رأيت رسول الله ﷺ يصلى » . يدل على البيان بالفعل ، وأنه يجرى مجرى البيان بالقول [1] ، وإن كان البيان بالقول أقوى [2] فى الدلالة على آحاد الأفعال إذا كان القول ناصاً على كل فرد منها

حضور صلاة معينة من أداء أو إعادة أو غير ذلك ، انما الباعث لى عليه قصد التعليم وكأنه يتعين عليه حينئذ لأنه أحد من خوطب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » انتهى . قلت : حاصل مراد مالك رضى الله عنه أن أصل الباعث له على الصلاة اراءتهم الكيفية التى رآها من صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا تنافيه القربة بالصلاة أيضاً والتنفل بها ونفى الإرادة للصلاة تمام لبيان أصل الباعث وانه لولا اراءتهم الكيفية لما كان مريداً للصلاة ، ولكنه لا يمنع أن يضم اليها التقرب هذا وقول الشارح ان فى فعل مالك دليلا على جواز مثل ذلك فيقال : مالك صحابى لا حجة فى قوله ولا فعله الصادر عن رأيه ، إنما الحجة فى مثل هذا الحكم صلاته صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر وإخباره أنه فعل ذلك ليعلمهم الصلاة ، فهذا هو الدليل على من فعل عبادة وأراد بها المأمور به وتعليمهم كيفيتها غيره لا يعد مشركا فى فعله

(١) قوله « وأنه يجرى مجرى البيان بالقول » أقول : إذا كان المبين فعلا مجملا فبيانه بالأفعال أقوى وأبلغ وأنص على الكيفية من بيانه بالقول ، لأن الفعل يشاهد بالعين فيكون أقوى وأوضح من العبارة عنه ، وهنا البيان لأفعال الصلاة فان السياق ظاهر فى إبانته لأفعال الصلاة وأنه جل مراده ، وكأنه أراهم جميع أفعالها وانما خص الراوى هذه الجلسة التى هى جلسة الاستراحة كأنها قد كانت هجرت من صلاة الأكثر كما يرشد اليه تخصيصه لشيخه بفعلها ، وكأن غيرها من الأفعال التى اشتملت عليه صلاة مالك بن الحويرث بهم كانت غير مهجورة فلم ينص الراوى عليها وإلا فانهم قد أراهم كيفية الصلاة كلها

(٢) قوله « وإن كان البيان بالقول أقوى » أقول : هذا مسلم فى بيان مجملات الأقوال لا مجملات الأفعال كما قررناه

الخامس : اختلف الفقهاء فى جلسة الاستراحة عقيب الفراغ من الركعة الأولى والثالثة . فقال بها الشافعى فى قول ، وكذا غيره من أصحاب الحديث . وأباها مالك وأبو حنيفة وغيرهما [1] . وهذا الحديث يستدل به القائلون بها ، وهو ظاهر فى ذلك .

---

(١) قوله « وأباها مالك وأبو حنيفة وغيرهما » . أقول : قال ابن القيم اختلف الفقهاء فيها هل هى من سنن الصلاة فيستحب لكل أحد أن يفعلها ، أوليست من السنن وإنما يفعلها من احتاج اليها ؟ على قولين هما روايتان عن أحمد ، قال الخلال : رجع أحمد إلى رواية مالك بن الحويرث فى جلسة الاستراحة وقال : أخبرنى يوسف بن موسى أن أبا عبد الله سئل عن النهوض فقال : على صدور القدمين على حديث رفاعة ، قلت : هكذا لفظ الهدى فى نسخة قوبلت على نسخ ، والظاهر رجع أحمد عن حديث مالك بن الحويرث كما يرشد اليه آخر كلامه ، ثم قال : وفى حديث ابن عجلان ما يدل على أنه كان ينهض على صدور قدميه ، وقد رُوى عن عدة من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم وسائر من وصف صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يذكروا هذه الجلسة وإنما ذُكرتْ فى حديث أبى حميد ومالك بن الحويرث . انتهى . قلت : حديث أبى حميد قد صدقه ـ على أنه أتى بصفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ عشرة من الصحابة ، فقد قرروا أن جلسة الاستراحة من صفة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، وتصديقهم روايته معنى فلم يتفرد بها أبو حميد ومالك بن الحويرث ، إلا أن يقال : إن إقرارهم لكونها صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يلزم تقرير كل فرد من أفراد أفعالها بل جملتها ، ويجاب عنه بأن الظاهر من صدق الحكاية وتحققها مطابقة المحكى للمحكى به صورة ، فخروج شىء منه عن صفة الحكاية هو المحتاج . على أنه لو قيل بهذا لادعى فى كل فرد من صفاتها وبطلت فائدة الحديث وصار مهملا ، لأن المجموع إنما يتحصل من الأفراد ، فلو لم تصدق الأفراد لما صدق المجموع ، وهو واضح البطلان . ثم قال : ولو كان هديه صلى الله عليه وآله وسلم فعلها دائماً لذكرها كل واصف لصلاته صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : تعقبه الحافظ ابن حجر فقال : أكثر وأصفى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم لم يستوعبوا السنن المتفق عليها ، أى

وعذر الآخرين عنه : أنه يحمل على أنها بسبب الضعف للكبر ، كما قال المغيرة بن حكيم « إنه رأى عبد الله بن عمر يرجع من سجدتين من الصلاة على صدور قدميه . فلما انصرف ذكرت ذلك له ، فقال : إنها ليست من سنة الصلاة . وإنما أفعل ذلك من أجل أنى أشتكى » . وفى حديث آخر غير هذا فى فعل آخر لابن عمر أنه قال « إن رجلىّ لا تحملانى ، والأفعال إن كانت للجِبِلَّة ، أو ضرورة الخلقة لا تدخل فى أنواع القُرَب المطلوبة . فان تأيد هذا التأويل بقرينة تدل عليه ـ مثل أن يتبين أن أفعاله السابقة حالة الكِبر والضعف لم يكن فيها هذه الجلسة ، أو يقترن فعلها بحالة الكبر

لم يستوعبها كل واحد ممن وصف صلاته ، وإنما أخذ بمجموعها من مجموعهم . انتهى . قلت : ويريد أن يكون هذا مما اختص بإثباته بعض واصفى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو زيادة من العدل مقبولة ، وليس كذلك فانه هنا يعارض رواية أنه كان ينهض على صدور قدميه وإن كان مؤداها يرجع إلى النفى ، والمثبت مقدم على النافى ، فذلك فيما لا يكون النفى والإثبات فيه منحصرين فى جهة واحدة كما تقدم للشارح فى شرح الحديث الثالث وأبنا وجهه هناك فراجعه . ثم قال ابن القيم : ومجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم لها لا يدل على أنها سنة من سنن الصلاة ، إلا إذا علم أنه فعلها سنة يقتدى به فيها . قلت : قد دفعه الشارح بقوله : لكن لقائل أن يقول ما وقع فى الصلاة فالظاهر أنه من هيأتها الخ وكم استدل ابن القيم بذلك ، بل قوله لمالك راوى هـذا الحديث « وصلوا كما رأيتمونى أصلى » دليل على وجوب ما رآه يفعله كما عرفت ، ما لم يقم دليل على خلافه ، أقل الأحوال أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لفعل فى صلاته يدل على شرعيته التى أقلها الندب ، فقوله « إذا علم أنه فعلها سنة » يقال : قد علم أن أفعال الصلاة وأقوالها كلها مشروعة يقتدى به صلى الله عليه وآله وسلم فيها . ثم قال « وأما إذا قدر أنه صلى الله عليه وآله وسلم فعلها للحاجة لم يدل على كونها سنة من سنن الصلاة » قلت هذا محل النزاع ، فلا بد من الدليل أنه فعلها للحاجة ، وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا كما ترى

من غير أن يدل دليل على قصد القربة [١] ـ فلا بأس بهذا التأويل [٢]

وقد ترجح فى علم الأصول أن ما لم يكن من الأفعال مخصوصاً بالرسول ﷺ ، ولا جارياً مجرى أفعال الجبلة ، ولا ظهر أنه بيان لمجمل ، ولا علم صفته من وجوب أو ندب او غيره ، فإما أن يظهر فيه قصد القربة ، أو لا ، فإن ظهر فمندوب ، وإلا فمباح . لكن لقائل أن يقول : ما وقع فى الصلاة فالظاهر أنه من هيئتها ، لا سيما

---

(١) قوله «من غير أن يدل دليل على قصد القربة» أقول: بقاء الأصل فى جميع أفعال الصلاة وهيآتها أن يقصد بها القربة . فالدليل على من زعم أن بعض أعمالها لم يقصد به قربة ، ولو فتشت عن جميع ما اشتملت عليه من الأفعال والهيآت لما وجدت فعلا مباحاً يستوى فعله وتركه فيها ، بل قد يكون بعض أفعالها مخيراً فيه بينه وبين آخر مثله فى الفضيلة ، ومن هنا تعجبنا بعض المتأخرين فى جعله قراءة الفاتحة خلف الإمام من المباح ، وسيشير المحقق قريباً إلى هذا

(٢) قوله «فلا بأس بهذا التأويل» أقول : إنما ينفى عنه البأس مع الشرطية ثبوت أحد الأمرين أن يختص فعلها بحال الأكثر وأن يتبين أن أفعاله قبل ذلك على خلافها . قال ابن القيم فى كتاب الصلاة : وكونها للحاجة أظهر لوجهين : أحدهما أن فيه جمعاً بينه وبين حديث وائل بن حجر وأبى هريرة أنه كان ينهض على صدور قدميه . الثانى أن الصحابة الذين كانوا أحرص الناس على مشاهدة أفعاله وهيآت صلاته كانوا ينهضون على صدور أقدامهم ، روى البيهقى عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وأبى سعيد الخدرى أنهم كانوا يقومون على صدور أقدامهم . انتهى . قلت : ولا يخفى أن بعض السنن قد كان يخفى على بعض الصحابة ، فهذا ابن مسعود من أئمة الصحابة لم يعرف نسخ التطبيق ووقوف المؤتم أيمن إمامه ووقوف الاثنين خلفه ، وأما قوله «فان فيه جمعا» فأقول لك معارضة هذا الجمع بما هو أجمع لحالاته صلى الله عليه وآله وسلم وأظهر ، وهو أن قيامه صلى الله عليه وآله وسلم على صدور قدميه كان بعد جلسة الاستراحة وليست بمانعة منه ، وهذا هو الأظهر فى الجمع ، إلا أن يثبت فى الرواية ما يقتضى منعه ظاهر ولم يثبت ، ولو ثبت لكان الأحسن أن يقال إن هذه

الفعل الزائد الذى تقتضى الصلاة منعه. وهذا قوى، إلا أن تقوم القرينة على أن ذلك الفعل كان بسبب الكبر أو الضعف فحينئذ يظهر بتلك القرينة أن ذلك أمر جبلى. فإن قوى ذلك باستمرار عمل السلف على ترك ذلك الجلوس (١)، فهو زيادة فى الرجحان

* * *

٨٩ — الحديث الحادى عشر: عن عبد الله بن مالك - ابن بُحينة - رضى الله عنه «إنَّ النبىَّ ﷺ كانَ إذا صَلَّى فَرَّجَ بَيْنَ يَدَيْهِ (٢) حَتَّى يَبْدُوَ

الجلسة من المسنونات المخير فيها، فله أن يقوم على صدور قدميه من غير جلوس بعد السجود، وله أن يجلس جلسة الاستراحة

(١) قوله «باستمرار عمل السلف على ترك الجلوس» أقول: السلف منهم العامل به كأبى حميد ومن صدقه فى صفة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم، فان الظاهر أنهم إنما يصدقونه وهم عاملون، ومنهم مالك بن الحويرث، ومن خلصهم شيخ أبى قلابة، فالسلف لم يتفقوا على تركه ولا على فعله، بل منهم الفاعل ومنهم التارك، وهذا شأن السنن منهم من يحافظ عليها ومنهم من لا يحافظ، ومن روى عنه تركها فليس تركه لعدم السنية لأن ترك الحكم ليس حكما بالترك

(٢) (الحديث الحادى عشر) قال «فرج بين يديه». أقول بفتح الفاء وتشديد الراء فجيم، أى نحى كل يد عن الجنب الذى يليها. قال القرطبى: الحكمة فى استحباب هذه الهيأة فى السجود أن يخف بها اعتماده على وجهه ولا يتأثر أنفه وجهته ولا يتأذى بملاقاة الأرض، وقال غيره: هو أشبه بالتواضع وأبلغ فى تمكين الجبهة والأنف من الأرض مع مخالفته لهيئة الكسلان، وقال ابن المنير: الحكمة فى ذلك أن يظهر كل عضو بنفسه ويتميز حتى لا يكون الإنسان الواحد فى سجوده كأنه عدد، ومقتضى هذا أن يستقل كل عضو بنفسه ولا يعتمد بعض الأعضاء على بعض، ويأتى للشارح بعض ذلك

بَياضُ إِبطَيهِ (١) »

الـكلام عليه من وجهين . أحدهما : عبد الله بن مالك بن بحينة ، وبحينة أمه (٢) ـ بضم الباء الموحدة ، وفتح الحاء المهملة ، وبعدها ياء ساكنة ، ونون مفتوحة ـ

---

(١) قوله « بياض إبطيه » أقول : استدل به على تأويل أن إبطيه لم يكن عليهما شعر ، قال الحافظ ابن حجر : وفيه نظر ، فقد حكى المحب الطبرى أن الإبط من جميع الناس متغير اللون غيره . قلت : لعل مستند الطبرى كثرة ما روى فى الأخبار بأنه رفع يديه حتى رؤى بياض إبطيه ، وفى دلالته على مخالفة لون إبطيه صلى الله عليه وآله وسلم لغيره تأمل ،فانه من الجائز أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يتعاهد إبطيه بأخذ شعرهما ، على أنه لا يرى عند رفع اليدين من الإبطين إلا ما هو حول الشعر لا نفس الشعر وهو محل مبيض ، أو أنه غلب غير ما فيه الشعر على ما فيه الشعر فأطلق عليه الأبيض ، ثم تنظير الحافظ لقول من قال ليس عليهما شعر بما حكاه الطبرى محل نظر ، قال ابن التين : وفيه دليل على أنه لم يكن عليه قميص لانكشاف إبطيه ، قال الحافظ : وتعقب باحتمال أن يكون القميص واسع الأكمام . وقد روى الترمذى أنه كان أحب الثياب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فأراد الراوى أنه لو لم يكن عليه قميص لرؤى قاله القرطبي . قلت : فيه أن سعة الأكمام من الأمور الحادثة المبتدعة لعله أحدثها بعض أمراء مصر ، وقد كان كم قميصه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرسغ كما قاله ابن القيم وغيره ، ومعلوم أن عرضه يوافق طوله لأن التناسب والاقتصـــاد فى اللباس هو المعروف ، وحديث الترمذى ليس فيه إلا أنه كان أحب الثياب اليه القميص وليس ذلك بلازم منه لبسه له صلى الله عليه وآله وسلم حتى يتفرع عليه الـكلام فى سعة الـكم ، فيحتمل أن الراوى رآه صلى الله عليه وآله وسلم وليس عليه قميص ، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم لايستمر على لباس واحد ، ويحتمل أن المراد ما حول الإبط من البياض والرائى يدركه وإن كان القميص غير واسع الـكم

(٢) قوله « وبحينة أمه » أقول : هى بنت الأرتّ وهو الحارث بن عبد المطلب ابن عبد مناف

وأبوه مالك بن القشب [1] ـ بكسر القاف وسكون الشين المعجمة وآخره باء ، أزدى النسب من أزدِ شنوءة [2] . توفى فى آخر خلافة معاوية . وهو أحد من نسب إلى أمه [3] . فعلى هذا إذا وقع « عبد الله » فى موضع رفع [4] وجب أن ينون « مالك » أبوه ، ويرفع « ابن » ، لأنه ليس صفة لمالك . فيترك تنوينه ويجر . وإنما هو صفة لعبد الله بن مالك . وإذا وقع « عبد الله » فى موضع جر نون مالك وجر « ابن » لأنه ليس « ابن » صفة لمالك . وهذا من المواضع التى يتوقف فيها صحة الإعراب على معرفة التاريخ [5] ، وذلك مثل « محمد بن حبيب اللغوى » صاحب كتاب « المحبر » فى به المؤتلف والمختلف فى قبائل العرب . فإن « حبيب » أمه لا أبوه ، فعلى هذا يمتنع صرفه [6]

---

(١) قوله « ابن القشب » . أقول : والقشب اسمه جندب بن عبد الله بن نضلة الأزدى

(٢) قوله « أزد شنوءة » أقول : بفتح الشين المعجمة وضم النون والمد والهمزة ، وأزد هو ابن الغوث أبو حى من اليمن ، ومن أولاده الأنصار كلهم ، ويقال أزد شنوءة وعمان والسراة كما فى القاموس ، وقال فيه : سميت أزد شنوءة لشنآن وقع بينهم

(٣) قوله « من نسب إلى أمه » أقول : عند ما يقال عبد الله بن بحينة ، وأما هنا فى الحديث فقد نسب اليهما

(٤) قوله « إذ وقع عبد الله فى موضع رفع » أقول : ابن بحينة صفة لعبد الله يعرب بإعرابه ، ومالك مجرور لكونه مضافاً اليه ، ومنون لأنه لا وجه لحذف تنوينه فانه إنما يحذف تنوينه لو وصف بابن مضاف إلى علم ، وهنا لم يوصف أصلا بل لفظ ابن مالك وابن بحينة صفتان لعبد الله معربان إعرابه

(٥) قوله « على معرفة التاريخ » أقول : أى تاريخ ساق فيه الأنساب لتعرف أن هذا ليس أباً لهذا ولا ابناً له ونحو ذلك

(٦) قوله « يمتنع صرفه » أقول : أى حبيب لكونه علماً مؤنثاً حصل فيه شرط التحم [1]

---

(١) كذا بالأصل

ويقال : محمد بن حبيب . وقيل : إنه أبوه . ومن غريب ما وقفت عليه [1] فى هذه « محمد بن شرف » القيروانى الأديب الشاعر الجيد أنه منسوب إلى أمه « شرف » ، ولذلك نظائر لو تتبعت لجمع منها قدر كثير . وقد قيل : إن « بحينة » أم أبيه مالك [2] ، والأول أصح . وقد اعتنى بجمعها بعض الحفاظ

الثانى : فى الحديث دليل على استحباب التجافى فى اليدين على الجنبين فى السجود [3] وهو الذى يسمى تَخْوية [4]

وفيه أيضاً عدم بسط الذراعين على الأرض ، فانه لا يُرى بياض الإبطين مع بسطهما . والتخوية مستحبة للرجال [5] . لأن فيها إعمال اليدين فى العبادة ، وإخراج

---

(١) قوله « من غريب ما وقفت عليه » أقول : كأن وجه الغرابة أن لفظ شرف لا يسمى به فى الأغلب الأنثى ، إذ وجهها خفى على كثير من العلماء ، وإلا فلا وجه للغرابة

(٢) قوله « اسم أم أبيه مالك » أقول : وحينئذ لا ينون مالك

(٣) قوله « فى السجود » أقول : خصه وان لم يذكر فى حديث الكتاب لأنه ثبت فى مسلم تخصيص ذلك بالسجود من حديث البراء يرفعه « إذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك » وغيره مما يدل لاختصاصه بحال السجود هذا ، وقد استدل بإطلاقه حديث الكتاب ونحوه على استحباب التفريج فى الركوع ، ورد بأنه قد أخرج البخارى حديث التقييد بالسجود ، قال الحافظ ابن حجر : والمطلق إذا استعمل فى صورة اكتفى بها . قلت : الأحق أنه يحمل المطلق على المقيد فيختص التفريج بحال السجود ، ولا يصح القياس عليه لأنه قد تقدم تعليله بعلة لا توجد فى الركوع ، فهو قياس مع وجود الفارق وهو غير معتبر

(٤) قوله « يسمى تخوية » أقول : بالخاء المعجمة ، فى النهاية : ومنه الحديث « كان إذا سجد خوى » أى جافى بطنه عن الأرض وجافى عضديه عن جنبيه

(٥) قوله « مستحبة للرجال » أقول : وفى فتح البارى أن الأحاديث الواردة

هيئتهما عن صفة التكاسل والاستهانة إلى صفة الاجتهاد ، وقد يكون فى ذلك أيضاً - على ما أشار اليه بعضهم - بعض الحمل حتى الوجه لا يتأثر بما يلاقيه من الأرض ، وهذا مشروط بأن لا يكون هذا الحمل عن الوجه مزيلا للتحامل على الأرض ، فانه قد اشتُرط فى السجود ، والفقهاء خصوا ذلك بالرجال ، وقالوا : المرأة تضم بعضها إلى بعض ، لأن المقصود منها التصون [1] والتجمع والتستر . وتلك الحالة أقرب إلى هذا المقصود

* * *

٩٠ — الحديث الثانى عشر : عن أبى مَسْلمة سعيد بن يزيد قال : « سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مالِكٍ : أَكانَ النبىُّ ﷺ يُصَلِّى فى نَعْلَيْهِ ؟ قال : نَعَمْ »

« سعيد بن يزيد » ابن سلمة ، أبو مسلمة أزدى طاحى - بالطاء المهملة والحاء

فى التخوية تدل على وجوبها ، قال : ولكن أخرج أبو داود ما يدل على أنه للاستحباب ، وهو حديث أبى هريرة « شكى أصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم مشقة السجود عليهم إذا تفرجوا فقال : استعينوا بالركبة » قلت : وقد يجاب عنه بأن ما استدل به على الاستحباب أدل منه على الوجوب ، فان الترخيص فرع العزيمة وهو مخصوص بحالة المشقة ، فلا بد من مسلك صحيح يعم الحكم به جميع الأحوال . على أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « استعينوا بالركب » أظهر فى تكميل الواجب وعدم الترخيص فيه

(١) قوله « لأن المقصود منها التصون » أقول : ولأنه قد روى أبو داود فى المراسيل عن يزيد بن أبى حبيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم مر على امرأتين وهما تصليان فقال « إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلى الأرض فان المرأة ليست كالرجل فى ذلك » ورواه البيهقى من طريقين موصولتين ، لكن فى كل منهما متروك ، قاله فى التلخيص . قلت : وهذا هو الأولى فى تخصيص المرأة من الحكم . لأن ما استدل به المصنف منفرداً رأى فى مقابلة النص ، وهو غير معمول به كذلك عند الجمهور ، وكأن الشارح يرجحه . والله أعلم

المهملة أيضاً ـ منسوب إلى طاحية ـ بطن من الأزد ـ من أهل البصرة ، متفق على الاحتجاج بحديثه

والحديث دليل على جواز الصلاة فى النعال . ولا ينبغى أن يؤخذ منه الاستحباب ، لأن ذلك لا يدخل فى المعنى المطلوب من الصلاة (١)

فإن قلت : لعله من باب الزينة ، وكمال الهيئة ، فيجرى مجرى الأردية والثياب التى يستحب التجمل بها فى الصلاة (٢)

قلت : هو ـ وإن كان كذلك ـ إلا أن ملابسته للأرض تكثر فيها النجاسات مما يقصّر به عن هذا المقصود ، ولكن البناء على الأصل (٣) ، إن انتهض دليلا على الجواز ، فيعمل به فى ذلك . والقصور الذى ذكرناه عن الثياب المتجمل بها يمنع من إلحاقه بالمستحبات ، إلا أن يرد دليل شرعى بإلحاقه بما يتجمل به (٤) فيرجع إليه ، ويترك هذا النظر

---

(١) (الحديث الثانى عشر) قوله « لأن ذلك لا مدخل له فى الصلاة » . أقول :
(١)

(٢) قوله « لعله من باب الزينة الخ » أقول : فيكون من المأمور به فى قوله تعالى ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ وقد أخرج ابن عدى وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « خذوا زينة الصلاة قالوا وما زينة الصلاة ؟ قال : البسوا نعالكم وصلوا فيها ، ومثله عن أنس

(٣) قوله « ولكن البناء على الأصل » أقول : وهو هنا الطهارة ، فانه دليل على جواز الصلاة فى النعال ، لأنه ملبوس طاهر مباح ، فلا مانع عن الصلاة به

(٤) قوله « إلا أن يرد دليل شرعى بإلحاقه بما يتجمل به » أقول : التجمل والمتجمل به يرجع إلى عرف اللغة الذى ورد به ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ فما كان من عرف اللغة زينة كان التزين به شرعياً مما لم ينه عنه الشارع كالحرير ، والنعل يعد زينة لغة

---

(١) بياض بالأصل

ومما يقوى هذا النظر - إن لم يرد دليل على خلافه [1] - أن التزين فى الصلاة من الرتبة الثالثة من المصالح ، وهى رتبة التزيينات والتحسينات ، ومراعاة أمر النجاسة من الرتبة الأولى وهى الضروريات ، أو من الثانية وهى الحاجيات على حسب اختلاف العلماء فى حكم إزالة النجاسة [2] . فيكون رعاية الأولى [3] بدفع ما قد يكون مزيلا لها أرجح بالنظر اليها . ويعمل بذلك فى عدم الاستحباب . وبالحديث فى الجواز [4] ، وترتب كل حكم على ما يناسبه ، ما لم يمنع من ذلك مانع . والله أعلم

---

(١) قوله « ان لم يرد دليل على خلافه » أقول : وقد ورد الدليل على خلافه ، فأخرج الطبرانى فى الكبير من حديث شداد بن أوس مرفوعاً « صلوا فى نعالكم ولا تشبهوا باليهود » رمز السيوطى لصحته ، وأخرج أبو داود من حديث يعلى بن شداد يرفعه « خالفوا اليهود ، فانهم لا يصلون فى خفافهم ولا فى نعالهم » وهذا أمر والأصل فيه الإيجاب ، وانضاف اليه النهى عن عدم الفعل وأنه تشبه باليهود والتشبه بهم منهى عنه ، فهذا لولا أنه ورد ما صرف الأمر عن ظاهره من الإيجاب إلى الندب ، وهو ما أخرج أبو داود والبيهقى والحاكم وصححه عن أبى هريرة يرفعه قال « إذا صلى أحدكم فخلع نعليه فلا يؤذ بهما أحداً ، ليجعلهما بين رجليه أو ليصل فيهما »

(٢) قوله « على حسب اختلاف العلماء فى إزالة النجاسة » أقول : فمنهم من يقول : إزالتها من ملبوس المصلى من الضروريات ، ولا تصح صلاته إلا بإزالتها . ومنهم من يقول : تصح وإن لم يزلها ، والأفضل الإزالة

(٣) قوله « فيكون رعاية الأولى » أقول : أى من النجاسة بدفع ما يكون من بلالها وهو الصلاة بالنعل فانه يزيل لأمر مراعاة النجاسة فيكون عدم الصلاة فيه أرجح ، فيقال لا يستحب فيه الصلاة لأنه ينافى مراعاة الرتبة الأولى وهى من الضروريات ، وما يخل بمراعاتها لا يكون مستحباً سيما وهو من الرتبة الثالثة وهى رتبة التزيينات

(٤) قوله « وبالحديث فى الجواز » أقول : عطف على يعمل بذلك ، أى ويعمل بالحديث فى جواز الصلاة فى النعال ، هذا تقرير مراده . واعلم أن الشارع قد

وقد يكون فى الحديث دليل على جواز البنـــاء على الأصل فى حكم النجاسات والطهارات [1] واختلف الفقهاء فيما إذا عارضه الغالب [2] : أيهما يقدم ؟ وقد جاء فى الحديث [3] الأمر بالنظر إلى النعلين ، ودلكهما إن رأى فيهما أذى ، أو كما قال . فاذا كان الغالب إصابة النجاسة فالظاهر رؤيتها لأمره بالنظر [4] ، فاذا رآهـا فالظاهر

أرشد إلى دفع ما قيل إن ملابسة النعل بالأرض التى تكثر فيها النجاسة تقصر به عن رتبة الدخول تحت ما يستحب من لبس الزينة بأمره بافتقادها عند الدخول إلى المسجد ، فان رأى فيها نجاسة دلكها ، هذا أو معناه ، فانه إخبار بما يزيل ما يظنه فيها من نجاسة نصارت مثل غيرها من الملبوس إذا كان فيه نجاسة أذهبها ، أخرجه أبو داود من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر ، فإن رأى فى نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصل فيها

(١) قوله « وقد يكون فى الحديث دليل على جواز البناء على الأصل فى حكم النجاسات والطهارات » . أقول : إنما قال « قد يكون » لانه ليس فيه إلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى فى نعليه ، ولكن فى بعض الألفاظ « ما لم ير فيهما أذى » وحديث « انه صلى الله عليه وآله وسلم صلى فيهما فأخبره جبريل أن فيهما قذراً فنزعهما » هو الدليل على أن الأصل الطهارة ، وأنه أرجح من العمل على الغالب

(٢) قوله « واختلف الفقهـاء فيما إذا عارضه الغالب » أقول : أى عارض الأصل ، أى أصل كان من نجاسة أو طهارة أو غيرها

(٣) قوله « وقد جاء فى الحديث » أقول : أى حديث ابن مسعود الذى قدمناه قريباً وأنه أخرجه أبو داود

(٤) قوله « فالظاهر رؤيتهـا لأمره بالنظر » أقول : وقد يصرفه عن الظاهر ما وقع منه صلى الله عليه وآله سلم من الصلاة فى النعلين متنجستين حتى أخبره جبريل أن فيهما قذراً ، إذ لو قد كان رآها لما صلى بهما وفيهما النجاسة ، وأما قوله « إذا رآها

دلكهما لأمره بذلك عند الرؤية . فاذا فعله النبي ﷺ (١) ـ وكان طهوراً لهما (٢) ، على ما جاء فى الحديث ـ لم يكن ذلك من باب تعارض الأصل والغالب ، بل يكون من ذلك الباب ما لو صلى فيهما من غير ذلك (٣) . فإن قلت : الأصل عدم دلكه . قلت : لكن النبي ﷺ إذا أمر بشيء من هذا لم يتركه ، كما بيناه . والظن المستفاد بهذا راجح على الأصل الذى ذكرته ، وهو أنه لم يدلكه

* * *

فالظاهر دلكهما ، فنعم ، وهو ضرورى أو حاجى ، كما تقدم للشارح قريباً فى إزالة النجاسة للصلاة

(١) قوله « فاذا فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أما ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيبحث عنه ، وإنما قد ثبت أمره بذلك كما سمعته فى حديث ابن مسعود ، وما أمر به لم يتركه كما سيقرره الشارح

(٢) قوله « وكان طهوراً لهما » أقول : للنعلين ، سواء كانت النجاسة متفقاً عليها كالبول والغائط ، أو مختلفاً فيها كالدم .لظاهر قوله « فان رأى فى نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما » هذا هو الواضح فى الدليل ، ومع ثبوته وصحته فاستبعاده مع الاكتفاء بالدلك ، بأنه يبقى أثر من النجاسة مجمع على تنجيسها ، ووجوب إزالتها لو كانت فى غيره فيسلم الإجماع فيما عدا النعلين فهو مرخص فيما بقى من أثر ريح ونحوه بالحديث ، ولا منافاة بين الدليلين ، وهو قول الأوزاعى وأبى ثور ، وقال الشافعى : لا يطهر شيئاً وقع فى النعلين إلا الماء . وقال أبو حنيفة : يزيله إذا يبس الحك والفرك ، ولا يزيل رطبه إلا الغسل ، ما عدا البول فلا يزال إلا بالماء ، وهذا فى النعل والخف ، وأما الرجل إذا أصابها نجاسة فمختلف فيها فهل يطهرها الدلك بالأرض كالخف والنعل ؟ فقال الثورى : يطهرها ذلك ، وقال غيره لا يطهرها إلا الغسل

(٣) قوله « ما لو صلى فيهما من غير ذلك » أقول : فانه يكون عملا بالأصل وتقديمه على الغالب . واعلم أنه قد أفاد حديث الصلاة فى النعال أن الأصل فى الجلود الطهارة ، وأن الأصل فى الأرض الطهارة

٩١ — الحديث الثالث عشر : عن أبي قَتادةَ الأنصاري رضى الله عنه « أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يصلِّى وَهُوَ حامِلٌ أُمامَةَ (١) بِنْتَ زَيْنَبَ بِنْتِ رسول الله ﷺ ، ولأبى العاص بن الربيع بن عبد شمس (٢) ، فإذا سَجَدَ وَضَعَها . وإذا قامَ حَمَلَها »

« أبو قتادة » اسمه الحارث بن ربعى بكسر الراء المهملة وسكون الباء الموحدة وكسر العين وتشديد الياء ، ابن بلدمة بضم الباء والدال وفتحهما (٣) مات بالمدينة سنة أربع

---

(١) (الحديث الثالث عشر) قوله « وهو حامل أمامة » أقول : بضم الهمزة ، ولدت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان يحبها ، وأهديت له هدية فيها قلادة من ودع فقال : لأوتينها إلى أحب أهلى إلى ، فقال النساء : فازت بنت أبي قحافة . فدعا صلى الله عليه وآله وسلم أمامة بنت زينب فعلقها فى عنقها . وتزوج أمامة على بن أبي طالب رضى الله عنه بعد موت فاطمة رضى الله عنها ، زوجها منه الزبير بن العوام ، وكان أبوها أبو العاص أوصى بها اليه

(٢) قوله « ولأبى العاص بن الربيع » أقول : هذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى « وهى لأبى العاص » غير أنه قال « ابن ربيعة بن عبد شمس » قال البرماوى : وهو خلاف المشهور . واختلف فى اسم أبى العاص فقيل مقسم بكسر الميم وسكون القاف وفتح السين المهملة ، وقيل لقيط بفتح اللام وكسر القاف وبالطاء المهملة نقله ابن عبد البر عن الأكثر ، وقيل هشيم بضم الهاء والشين المعجمة ، وقيل ياسر بمثناة تحتية وكسر السين المهملة . هاجر إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن كان أسر ببدر كافراً ، وأمه هالة بنت خويلد أخت خديجة أم المؤمنين ، فهو ابن خالة زينب . استشهد باليمامة فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، وإنما قدم نسبة أمامة إلى أمها على نسبتها إلى أبيها ـ وهو خلاف المعروف ـ لشرف الأم بنسبتها منه صلى الله عليه وآله وسلم

(٣) قوله « ابن بلدمة ـ ويقال بلدم ـ بضم الباء والدال وفتحهما » أقول : يريد

وخمسين . وقيل : مات فى خلافة على بالكوفة ، وهو ابن سبعين سنة . ويقال : سنة أربعين . وقيل : إنه كان بدرياً . ولا خلاف أنه شهد أحداً وما بعدها . والكلام على هذا الحديث من وجهين :

أحدهما : النظر فى هذا الحمل ووجه إباحته

الثانى : النظر فيما يتعلق بطهارة ثوب الصبية

فأما الأول : فقد تكلموا فى تخريجه على وجوه . أحدها : أن ذلك فى النافلة وهو مروى عن مالك [1] . وكأنه لما رأى المساحة فى النافلة قد تقع فى بعض الأركان والشرائط ، كان ذلك تأنيساً بالمسامحة فى مثل هذا ، وردّ هذا القول بما وقع فى بعض الروايات الصحيحة [2] « بينما نحن ننتظر رسول الله ﷺ فى الظهر ـ أو العصر ـ خرج علينا حاملا أمامة ـ وذكر الحديث » وظاهره يقتضى أن ذلك كان فى الفريضة ، وإن كان يحتمل أنه فى نافلة سابقة على الفريضة [3] . ومما يبعد هذا التأويل أن الغالب فى

بفتحهما معاً وضمهما معاً بقرينة تقيـــده بقوله « ويقال بلدم » فقط ، وإلا فالتسمية تقتضى فيه أربعة أوجه

(١) قوله « وهو مروى عن مالك » أقول : هى رواية ابن القاسم عنه ، والرواية الثانية عنه أنه للضرورة رواها أشهب وابن نافع ، والرواية الثالثة عنه أنه منسوخ رواها السدى ، وقد أشار إلى الثلاث الشارح المحقق

(٢) قوله « بما وقع فى بعض الروايات الصحيحة » أقول : هى فى صحيح مسلم بلفظ « بينا نحن فى المسجد جلوس خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » بنحو حديثهم ، غير أنه لم يذكر أنه أم الناس فى تلك الصلاة

(٣) قوله « فى نافلة سابقة على الفريضة » أقول : هو احتمال بعيد ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى النوافل فى منزله ثم يخرج عند أن يؤذنه بلال بالصلاة المفروضة ، فيخرج لأدائها . بل فى هذا الحديث عند أبى داود من حديث قتادة : بينما نحن ننتظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة فى الظهر أو العصر ، وقد دعاه

إمامة النبي ﷺ أنها كانت فى الفرائض دون النوافل . وهذا يتوقف على أن يكون الدليل قائماً على كون النبي ﷺ كان إماماً [1] . وقد ورد ذلك مصرحاً به فى رواية سفيان بن عيينة [2] بسنده إلى أبى قتادة الأنصارى . قال « رأيت رسول الله ﷺ يَؤُم الناس ، وأمامة بنت أبى العاص ـ وهى بنت زينب بنت رسول الله ﷺ ـ على عاتقه . . الحديث »

الوجه الثانى : أن هذا الفعل كان للضرورة [3] . وهو مروى أيضاً عن مالك ، وفرق بعض أتباعه بين أن تكون الحاجة شديدة ، بحيث لا يجد من يكفيه أمر الصبي ، ويخشى عليه . فهذا يجوز فى النافلة والفريضة . وإن كان حمل الصبي فى الصلاة على معنى الكفاية لأمه ، لشغلها بغير ذلك : لم يصح إلا فى النافلة

وهذا أيضاً عليه من الإشكال أن الأصل استواء الفرض والنفل فى الشرائط والأركان إلا ما خصه الدليل .

بلال للصلاة إذ خرج علينا وأمامة بنت أبى العاص ـ بنت بنته ـ على عنقه . . الحديث فدل أنه خرج عند دعاء بلال للفريضة كما هو المعروف من حاله

(١) قوله « وهذا يتوقف على أن يكون الدليل قائماً على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إماماً » . أقول : أى صحة هذا التأويل تتوقف على أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى ـ وأمامة على عاتقه ـ إماماً لهم أن غالب إمامته فى الفرائض

(٢) قوله « فى رواية سفيان بن عيينة » أقول : أخرجها مسلم

(٣) قوله « للضرورة » أقول : قد فسرها بقوله « بحيث لا يجد من يكفيه أمر الصبي » وهو بعيد ، فان الكافى له كثيرون ، فقد كان منزله الذى خرج منه فيه أهله وغيرهم من خدمه . وقال الخطابى : يشبه أن يكون هذا منه صلى الله عليه وآله وسلم كان عن غير تعمد وقصد ، لكن لعل الصبية تعلقت به فحملها من غير قصد لطول إلفها له ، قال القرطبي : وهذا باطل لقوله فى الحديث « خرج علينا حاملا أمامة على عنقه » قلت : أما ما ذكره فلا يدل على بطلان ما قاله الخطابى ، بل الذى يدل

الوجه الثالث : أن هذا منسوخ . وهو مروى أيضاً عن مالك . قال أبو عمر [1] : ولعل هذا نسخ بتحريم العمل والاشتغال فى الصلاة بغيرها . وقد رد هذا بأن قوله ﷺ « إن فى الصلاة لشغلا [2] » كان قبل بدر عند قدوم عبد الله بن مسعود من الحبشة . فان قدوم زينب وابنتها إلى المدينة كان بعد ذلك [3] ، ولو لم يكن الأمر كذلك [4] لكان فيه إثبات النسخ بمجرد الاحتمال

على بطلانه قوله فى الحديث : إذا أراد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يركع أخذها فوضعها ثم ركع وسجد ، حتى إذا فرغ من سجوده ثم قام أخذها فردها فى مكانها ، فما زال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع بها ذلك فى كل ركعة حتى فرغ من صلاته . على أنه لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى مثل ذلك المقام السهو ، فهو فى مقام من أعلى مقامات التبليغ الذى لأجل مثله قال صلى الله عليه وآله وسلم « إنما نسيت لا سن » فلعل الواقع من الخطابى رحمه الله يشبه أن يكون من غير قصد وتعمد . والله أعلم

(١) قوله « وقال أبو عمر » أقول : ابن عبد البر المالكى الإمام الكبير الشهير

(٢) قوله « ان فى الصلاة لشغلا » أقول : قدمنا تخريجه

(٣) قوله « وإن قدوم زينب وابنتها إلى المدينة كان بعد ذلك » أقول : كان قدوم زينب بعد بدر بأيام فانه صلى الله عليه وآله وسلم أسره يوم بدر وهو كافر ، ثم فادى نفسه فأخذ عليه صلى الله عليه وآله وسلم العهد بتنفيذ زينب من مكة اليه ففعل ، فجاءت مهاجرة إلى المدينة . قال ابن الجوزى : إنه لما أسر أبو العاص أرسلت زينب بقلادة لها كانت خديجة أعطتها إياها لما بنى بها ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : إن رأيتم أن تطلقوا أسيرها وتردوا عليها قلادتها ، فقالوا : نعم . توفيت زينب سنة ثمان فى حياته صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قوله « ولو لم يكن الأمر كذلك » أقول : لو فرض أنه ما علم تقدم « إن فى الصلاة لشغلا » عن قدوم زينب لكان القول بالنسخ إثباتاً له لمجرد الاحتمال ، ولا

الوجه الرابع : أن ذلك مخصوص بالنبي ﷺ . ذكره القاضي عياض فقال : وقد قيل هذا مخصوص بالنبي ﷺ ، إذ لا يؤمن من الطفل البول وغير ذلك على حامله . وقد يعصم منه النبي ﷺ وتعلم سلامته من ذلك مدة حمله

وهذا الذي ذكره إن كان دليلا على الخصوص فبالنسبة إلى ملابسة الصبية ، مع احتمال خروج النجاسة منها . وليس في ذلك تعرض لأمر الحمل بخصوصه الذي الكلام فيه [1] . ولعل قائل هـــذا لما أثبت الخصوصية في الحمل ـ بما ذكره من اختصاص الرسول ﷺ بجواز علمه بعصمة الصبية من البول حالة الحمل ـ تأنس بذلك ، لجعله مخصوصاً بالعمل الكثير [2] أيضاً . فقد يفعلون ذلك في الأبواب التي ظهرت خصوصيات النبي ﷺ فيها ، ويقولون : خص بكذا في هذا الباب . فيكون هذا مخصوصاً . إلا أن هذا ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه لا يلزم من الاختصاص في أمر الاختصاص في غيره [3] بلا دليل . فلا يدخل القياس في مثل هذا . والأصل عدم التخصيص

بقوله محقق ، فانه لا يثبت النسخ إلا بثبوت التاريخ الدال على التأخر ، وقرائن النسخ كما عرف في الأصول

(١) قوله « الذي الكلام فيه » أقول : فان القاضي عياض رحمه الله ساق هذا التأويل في الأقوال الرافعة في زعم قائلها الاشكال ، من حيث الفعل الكثير من حيث الحمل لا من حيث النجاسة ، وهذا لا تعرض فيه لذلك

(٢) قوله « تأنس بذلك لجعله مخصوصاً بالعمل الكثير » أقول : أي لما جعل معرفته صلى الله عليه وآله وسلم بالوحي مثلا أن الصبية معصومة أي ممنوعة عن البول مدة حمله لها تأنس بهذا أو ارتقى منه إلى خصوصيته صلى الله عليه وآله وسلم بجواز العمل الكثير من الصلاة ، فكأنه من هذه الحيثية سرد ذلك الوجه في الوجوه الرافعة لاشكال العمل الكثير

(٣) قوله « لا يلزم من الاختصاص في أمر الاختصاص في غيره » أقول : فانا لو سلمنا أنه اختص بحمل الطفلة لعلمه بعصمتها من النجاسة فمن أين اختصاصه

الثانى : أن الذى قرب دعواه الاختصاص لجواز الحمل هو ما ذكره من جواز اختصاص الرسول ﷺ بالعلم بالعصمة من البول . وهذا معنى مناسب لاختصاصه بجواز ملابسته للصبية فى الصلاة . وهو معدوم فيما تكلم فيه من أمر الحمل بخصوصه ، فالقول بالاختصاص فيه قول بلا علة (١) تناسب الاختصاص

الوجه الخامس : حمل هذا الفعل على أن تكون أمامة فى تعلقها بالرسول ﷺ وتأنسها به ، كانت تتعلق به بنفسها فيتركها فاذا أراد السجود وضعها ، فإذن الفعل الصادر منه إنما هو الوضع لا الرفع ، فيقل العمل الذى تُوهم من الحديث . ولقد وقع لى أن هذا حسن ، فإن لفظة « وضع » لا تساوى « حمل » فى اقتضـاء فعل الفاعل فإنا نقول لبعض الحوامل « حمل كذا » وإن لم يكن هو فعل الحمل . ولا يقال « وضع » إلا بفعل حتى نظرت فى بعض طرق الحديث الصحيحة (٢) فوجدت فيه « فاذا قام أعادها » وهذا يقتضى الفعل ظاهراً (٣)

بالفعل الكثير فى الصلاة ، والخصائص لا تثبت بالقياس للحمل بالعلة كما يشير اليه قوله فالقول بالاختصاص فيه قول بلا علة تناسب الاختصاص ، والأصل عـدم الاختصاص إلا بدليل يقضى بذلك

(١) قوله « فالقول بالاختصاص فيه قول بلا علة » أقول : ويمكن إثبات علة للخصوصية به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أن علة المنع للأفعال الخارجة عن الصلاة الاشتغال بما يذهب خشوعها وخضوعها الذى هو روحها ، والنبى صلى الله عليه وآله وسلم لا يشغله عن ربه شاغل كما نبه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة بحضرة الطعام فقال : إنى لست كأحدكم ، وصلى بحضرة الطعام مع النهى عنه كما تقدم . والله أعلم

(٢) قوله « فى بعض طرق الحديث الصحيحة » أقول : هو الحـديث الذى قدمناه من رواية أبى داود

(٣) قوله « وهذا يقتضى الفعل ظاهراً » أقول : فانه صلى الله عليه وآله وسلم أعاد الحمل ووضع ، وهو فعل كثير كما ترى

الوجه السادس : وهو معتمد بعض مصنفى أصحاب الشافعى ، وهو أن العمل الكثير إنما يفسد إذا وقع متوالياً ، وهذه الأفعال قد لا تكون متوالية . فلا تكون مفسدة . والطمأنينة فى الأركان ـ لا سيما فى صلاة النبي ﷺ ـ تكون فاصلة . ولا شك أن مدة القيام طويلة فاصلة

وهذا الوجه إنما يخرج به إشكال كونه عملا كثيراً ، ولا يتعرض لمطلق الحمل (١) .

وأما الوجه الثانى ـ وهو النظر إلى الإشكال من حيث الطهارة ـ فهو يتعلق بمسألة تعارض الأصل والغالب فى النجاسات . ورجح هذا الحديث العمل بالأصل ، وصح فى كلام الشافعى إشارة إلى هذا . قال رحمه الله : وثوب أمامة ثوب صبى ، ويرد على هذا أن هذه حالة فردة ، والناس يعتادون تنظيف الصبيان فى بعض الأوقات ، وتنظيف ثيابهم عن الأقذار ، وحكايات الأحوال لا عموم لها ، فيحتمل أن يكون هذا وقع فى تلك الحالة التى وقع فيها التنظيف (٢) . والله أعلم

وقوله « ولأبى العاص بن الربيع » هذا هو الصحيح فى نسبه عند أهل النسب . ووقع فى رواية مالك « لأبى العاص بن ربيعة » فقال بعضهم : هو جد له . وهو أبو العاص بن الربيع بن ربيعة ، فنسب فى رواية مالك إلى جده . وهذا ليس بمعروف

ومنهم من استدل بالحديث على أن لمس المحارم ـ أو من لا يشتهى ـ غير ناقض

---

(١) قوله « وهذا الوجه إنما يخرج به إشكال كونه عملا كثيراً ولا تعرض فيه لمطلق الحمل » . أقول : الإشكال فى الحمل ليس الا من حيث أنه عمل كثير ، فاذا تم هذا الوجه السادس فهو أقرب الوجوه ، والشارح المحقق سرد أوجهاً ستة فى وجه إباحة هذا الحمل منه صلى الله عليه وآله وسلم للصبية فى الصلاة وزيفها كلها ، وكأنه يقول : لا يحتاج إلى تأويل ، مثل هذا الفعل الواقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يجوز ولا تختل به الصلاة لأنه قد فعله معلم الشرائع

(٢) قوله « فيحتمل أن هذا وقع فى تلك الحالة التى وقع فيها التنظيف » أقول : هذا الاحتمال قد يقوى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يحملها وعلى ثيابها شىء من الأقذار ، إلا أنه احتمال يبعده كثرة أقذار الصبيان وندرة التنظيف لهم

للطهارة ، وأجيب عنه بأنه يحتمل أن يكون من وراء حائل ، وهذا يستمد مما ذكرناه من أن حكايات الحال لا عموم لها

* * *

٩٢ — الحديث الرابع عشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال « اعْتَدِلُوا فى السُّجودِ ، ولا يَبْسُطْ أحَدُكُمْ ذِراعَيْهِ انبِساطَ الْكلبِ »

لعل « الاعتدال » ههنا محمول على أمر معنوى ، وهو وضع هيئة السجود موضع الشرع . على وَفق الأمر . فان الاعتدال الخلقى الذى طلبناه فى الركوع لا يتأدى فى السجود . فإنه ثَمَّ استواء الظهر والعنق [1] ، والمطلوب هنا ارتفاع الأسافل على الأعالى ، حتى لو تساويا ففى بطلان الصلاة وجهان لأصحاب الشافعى . ومما يقوى هذا الاحتمال أنه قد يفهم من قوله عقيب ذلك « ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب [2] » أنه كالتتمة للأول . وأن الأول كالعلة له [3] . فيكون الاعتدال الذى هو فعل الشىء على وَفق الشرع علة لترك الانبساط انبساط الكلب ، فانه مناف

---

(١) (الحديث الرابع عشر) قوله « فانه يستوى الظهر والعنق » أقول : أى إن الاعتدال فى الركوع هو استواء الظهر والعنق كما سلف ، والذى يراد بالاعتدال فى السجود ارتفاع أسافل البدن على أعاليه

(٢) قوله « ومما يقوى هذا الاحتمال أنه قد يفهم من قوله عقيب ذلك : ولا يبسط أحدكم ذراعيه انساط الكلب » . أقول : يعنى فانه لو كان الاعتدال هو استواء العضو لكان الانبساط هو ألصق به فهو بالحض عليه أولى من النهى عنه

(٣) قوله « وان الأول كالعلة له » أقول : أى قوله اعتدلوا فى السجود كالعلة للنهى ، إذ المراد لا يبسط أحدكم فى سجوده ذراعيه ليعتدل فى سجوده فهو علة للنهى عنه ، فان عدم انبساطهما كما ذكر يحصل به الاعتدال

لوضع الشرع . وقد تقدم الكلام فى كراهة هذه الصفة . وقد ذكر فى هذا الحديث الحكم مقروناً بعلته (١) . فان التشبيه بالأشياء الخسيسة مما يناسب تركه فى الصلاة . ومثل هذا التشبيه أن النبى ﷺ لما قصد التنفير عن الرجوع فى الهبة قال « مثل الراجع فى هبته كالكلب يعود فى قيئه » أو كما قال

* * *

(١) قوله « الحكم مقروناً بعلته » أقول : الحكم هو النهى أو النفى فى قوله « ولا يبسط أحدكم ذراعيه » وعلته قوله « انبساط الكلب » والتقدير لا يبسطه كانبساط الكلب ، وانبساط الكلب مصدر نوعى مشبه به وليس بعلة ، إلا أن المعنى فى قوة لا يبسط ذراعيه ، فانه يشبه الكلب فى بسطه لذراعيه ، والشارح المحقق أشار إلى أن نفس التشبيه يفيد العلة لأنه تشبيه بهيئة حيوان خسيس والصلاة تصان عن ذلك ، وهو نظير « العائد فى هبته كالكلب يعود فى قيئه » وسيأتى . واعلم أنه قد نهى عن التشبه بالحيوانات فى الصلاة سواء كانت خسيسة أو شريفة ، فنهى عن الإشارة بالأيدى كأذناب الخيل الشمس ، ونهى فى السجود عن نقر كنقر الغراب ، ونهى فى السلام عن التفات كالتفات الثعلب ، ونهى عن الإقعاء كاقعاء الكلب ، وعن بروك كبروك الجمل ، ومما يتعلق بالصلاة وهو خارج عنها النهى عن إيطان المصلى فى المسجد مكاناً واحداً كإيطان البعير ، ووجه الشبه المستفاد منه الحكم فى هذه المناظرة هل يحتمل أن يكون ما ذكره الشارح من حيث الذم بخساسة المشبه به والذم خاصة التحريم شرعاً أو الكراهة لصارف يصرف عنه ، وهذا فيما تظهر فيه الخساسة كاقعاء الكلب ، وبعضها ما تظهر فيه النكارة المقارنة للخساسة كبروك الجمل ، ومنها التشبيه بأذناب الخيل الشمس فوصفه بتلك الصفة من تلك الحيثية ، وبعضها وجه الشبه فيه هو الخفة المنافية للطمأنينة الواجبة فى الصلاة مثل نقر الغراب والتفات الثعلب ، وعليك فى كل محل بما يليق به فيما يتفرق فيه أو يجتمع ولا تزاحم بين المقتضيات

باب وجوب الطمأنينة

فى الركوع والسجود

٩٣ — عن أبى هريرةَ رضى اللهُ عنه « أنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم دَخَلَ المَسْجِدَ ، فَدَخَلَ رَجُلٌ (١) فصَلَّى (٢) ، ثُمَّ جاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النبى ﷺ ، فقال : ارْجِعْ (٣) فَصَلِّ ، فإنَّكَ لَمْ تُصَلِّ . فَرَجَعَ فَصَلَّى كما صَلَّى ، ثُمَّ جاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النبى ﷺ ، فقال : ارْجِعْ فَصَلِّ فإنَّكَ لَمْ تُصَلِّ (ثَلاثاً) . فقال : وَالَّذى بَعَثَكَ بالحَقِّ لا أُحْسِنُ غَيْرَهُ ، فَعَلِّمْنِى ، فقال : إذا قُمْتَ إلَى الصَّلاةِ فَكَبِّرْ ، ثُمَّ اقْرَأْ ما تَيَسَّرَ معَكَ مِنَ القُرْآنِ ، ثُمَّ ارْكَعْ حتى تَطْمَئِنَّ راكِعاً ، ثُمَّ ارْفَعْ حتى تَعْتَدِلَ قائِماً ، ثُمَّ اسْجُدْ حتى تَطْمَئِنَّ ساجِداً ، ثُمَّ ارْفَعْ حتى تَطْمَئِنَّ جالِساً . وَافْعَلْ ذٰلِكَ فى صلاتِكَ كُلِّها »

---

(١) (باب وجوب الطمأنينة) قال « فدخل رجل » . أقول : فى رواية فى الصحيح « ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس » وللنسائى « بينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس ونحن حوله قال رجل » . أقول : هو خلاد بن رافع ، بينه ابن أبى شيبة

(٢) قال « فصلى . أقول : زاد النسائى فى روايته « ركعتين » ، وفيه إشعار بأنها نفل ، والأقرب أنها تحية المسجد

(٣) قال « فقال ارجع » . أقول : ظاهره أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يردّ عليه السلام فى المرات كلها ، والذى فى البخارى ومسلم فى هذا المحل « فردّ » وقال : ارجع فصل ، فى المرات كلها ، وفى رواية فى البخارى « قال : وعليك السلام ، ارجع فصل » ، وعند أبى داود والترمذى والنسائى « فسلم على النبى صلى الله عليه وآله وسلم

الـكلام عليه من وجوه :

الأول : فيه الرفق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فإن النبي ﷺ عامله بالرفق فيما أمره به ، كما قال معاوية بن الحكم السلمى [1] « فما كهرنى » ، ووصف رفق رسول الله ﷺ به . وكذلك قال فى الأعرابى « لا تزرموه [2] » ، ولم يعنفه . وفيه حسن خلق النبي ﷺ . وفيه تكرار رد السلام مراراً ، إذا كرره المسلم ، كما ورد فى بعض طرقه [3] ، مع الفصل القريب

الثانى : تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر فى الحديث ، وعدم وجوب ما لم يذكر فيه . فأما وجوب ما ذكر فيه فلتعلق الأمر به ، وأما عدم وجوب

فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : وعليك » . نعم أخرج البخارى هذا الحديث فى الأيمان والنذور ولم يذكر الرد ، وكأن صاحب العمدة اعتمد ذلك اللفظ الذى لم يذكر فيه الرد ، والشارح المحقق سيشير فى الشرح إلى أنه رد صلى الله عليه وآله وسلم عليه السلام

(١) قوله « كما قال معاوية بن الحكم » أقول : يريد ما أخرجه مسلم وغيره ، ولفظ مسلم عنه « بينا أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ عطس رجل من القوم ، فقلت : يرحمك الله ، فرمانى القوم بأبصارهم ، فقلت : يا ثكل أماه ما شأنكم تنظرون إلى ؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم ، فلما رأيتهم يصمتوننى لكى أسكت سكت ، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبأبى وأمى ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليما منه ، والله ما كهرنى ولا ضربنى ولا شتمنى قال : إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، إنما هى التسبيح والتكبير وقراءة القرآن . وقوله « كهرنى » بزنة ضربنى أى انتهرنى

(٢) قوله « ولذلك قال فى الأعرابى لا تزرموه » أقول : تقدم الحديث وشرحه أوائل الكتاب

(٣) قوله « كما ورد فى بعض طرقه » أقول : قدمنا من ذكر ذلك ، وأراد الشارح ببعض طرقه فى الصحيحين إذ لو أراد التكلم على الألفاظ الواردة فى طريقه

غيره : فليس ذلك لمجرد كون الأصل عدم الوجوب [1] بل لأمر زائد على ذلك .

لطال الكلام ، فانه ورد فى الأمهات بعدة ألفاظ وروايات ، ولتضم ألفاظه التى تفرقت فى الأمهات التى فيها زيادة على ما ذكر فى العمدة . فأخرج أبو داود والترمذى والنسائى من حديث رفاعة الحديث وفيه « فخاف الناس وكبر عليهم أن يكون من أخف صلاته لم يصل ، قال فقال الرجل : فأرنى وعلمنى ، فانما أنا بشر أصيب وأخطىء . قال : أجل ، إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله ، ثم تشهد فأقم ، فان كان معك قرآن وإلا فاحمد الله وهلله وكبره ـ إلى أن قال ـ فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك ، وان انتقصت منه شيئاً فقد انتقصت من صلاتك . قال وكان أهون عليهم من الأولى أنه إن انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلاته ولم تذهب كلها ، وفى لفظ من رواية أبى هريرة إلا أنه لا تتم صلاة أحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء ـ يعنى مواضعه ـ ثم يكبر ويحمد الله عز وجل ويثنى عليه ثم يقرأ ما شاء من القرآن ، ثم ذكر فيه تكبير النقل والتسميع . وفى أخرى « حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله ، فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ، ويمسح رأسه ويغسل رجليه إلى الكعبين ، ثم يكبر الله ويحمده ، ثم يقرأ من القرآن » . وفى أخرى « إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ ، وإذا ركعت فضع راحتيك على ركبتيك وامدد ظهرك ، وإذا سجدت فمكن سجودك ، وإذا رفعت فاقعد على فخذك اليسرى » وفى أخرى « فاذا جلست فى وسط الصلاة فاطمئن ، وافرش فخذك اليسرى ، ثم تشهد » . وفى أخرى بعد ذكر الوضوء « ثم تشهد فأقم ثم كبر » . وفى أخرى بعد ذكر إحسان الوضوء « ثم قم فاستقبل القبلة ثم كبر ثم اقرأ » . فهذه خلاصة الزيادات فى الروايات جميعاً ، سقناها لنفعها فيما يأتى إن شاء الله تعالى

(١) قوله « فليس لمجرد كون الأصل عدم الوجوب » أقول : وهذا وإن كان دليلا على براءة الذمة عن الخطاب ، إلا أنه يريد الشارح أنه انضم إلى هذا أمر زائد عليه وهو ما أفاده بقوله « أن الموضع » إلى آخره

وهو أن الموضع موضع تعليم (١)، وبيان للجاهل ، وتعريف لواجبات الصلاة (٢) . وذلك يقتضى انحصار الواجبات فيما ذكر

ويقوى مرتبة الحصر أنه ﷺ ذكر ما تعلقت به الإساءة (٣) من هذا المصلى ، وما لم تتعلق به إساءته من واجبات الصلاة . وهذا يدل على أنه لم يقصر المقصود على ما وقعت فيه الإساءة فقط

فاذا تقرر هذا (٤) فكل موضع اختلف الفقهاء فى وجوبه ـ وكان مذكوراً فى

---

(١) قوله « موضع تعليم » أقول : لأنه قال السائل أرنى وعلمنى

(٢) قوله « وتعريف لواجبات الصلاة » أقول : قد سمعت ما فى ألفاظ الأحاديث من قوله : وتشهد وأقم ، فان الأظهر أنه أريد به التوجه ، بدليل قوله ثم يقرأ بما شاء . ويحتمل أنه أريد به الأذان والإقامة ، وقوله « ثم يكبر ويحمد الله ويثنى عليه » فان ظاهر الحمد والثناء أنه أريد التوجه بدليل قوله ثم يقرأ بما شاء ، ويحتمل أنه أريد بالحمد والثناء قراءة الفاتحة . وقوله « ثم يقرأ بما شاء » أى بعد قراءتها ، وكذلك ذكر تكبير النقل والتسميع ، وكذلك ذكر وضع الراحتين على الركبتين ومد الظهر وكثير من هذه الأمور جزم الفقهاء بعدم إيجابها . فقول الشارح المحقق « وتعريف الواجبات » لا ينافى أن فيه ما ليس بواجب ، ولكن الأصل فى كل ما ذكر الوجوب إلا لدليل يقوم على خلافه

(٣) قوله « ما وقعت فيه الإساءة فقط » أقول : لم أجد مو تعيين (١) موضع الإساءة من صلاته ، بل عند أبى داود والترمذى والنسائى أنه أخف صلاته ، وأئمة الحديث يجعلون هذا الحديث فى باب وجوب الطمأنينة ، ولم يتبين من الحديث ولا من سياقه محل إساءته من محل إصابته فيما علمته ، فينظر

(٤) قوله « فاذا تقرر هذا » أقول : أى هذا الحديث دليل على وجوب ما ذكر فيه ، وعلى عدم وجوب ما لم يذكر فيه

---

(١) كذا بالأصل ولعلها : لم أجد من ذكر تعيين . الخ

هذا الحديث ـ فلنا أن نتمسك فى وجوبه . وكل موضع اختلفوا فى وجوبه ولم يكن مذكوراً فى هذا الحديث فلنا أن نتمسك به فى عدم وجوبه ، لكونه غير مذكور فى هذا الحديث ، على ما تقدم من كونه موضع تعليم . وقد ظهرت قرينة مع ذلك على قصد ذكر الواجبات [1] . وكل موضع اختلف فى تحريمه [2] فلنا أن نستدل بهذا الحديث على عدم تحريمه . لأنه لو حرم لوجب التلبس بضده . فان النهى عن الشىء أمر بأحد أضداده [3] . ولو كان التلبس بالضد واجباً لذكر ذلك ، على ما قررناه . فصار من لوازم النهى الأمر بالضد . ومن الأمر بالضد ذكره فى الحديث [4] على ما قررناه . فاذا انتفى ذكره ـ أعنى الأمر بالتلبس بالضد ـ انتفى ملزومه ، وهو الأمر بالضد . وإذا انتفى الأمر بالضد انتفى ملزومه ، وهو النهى عن ذلك الشىء

فهذه الثلاث الطرق [5] يمكن الاستدلال بها على شىء كثير من المسائل المتعلقة

---

(١) قوله « وظهرت قرينة مع ذلك على قصد ذكر الواجبات » أقول : يريد وقد ظهرت قرينة على قصده صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ، والقرينة هى ما أشار اليه بقوله « ويقوى مرتبة الحصر أنه صلى الله عليه وآله وسلم » إلى آخر ما ذكر

(٢) قوله « اختلف فى تحريمه » أقول : أى فى تحريم فعله فى الصلاة

(٣) قوله « فان النهى عن الشىء أمر بأحد أضداده » أقول : إذا نهى الشارع عن شىء كان نهيه عنه أمراً بضده ، وهذه مسألة خلاف فى الأصول دقيقة طويلة الذيول ، ذهب إلى القول بها أئمة من الفحول ، وخالفهم أئمة ، والكلام فيها يطول . وهل الأمر بالضد يدل عليه النهى مطابقة أو تضمناً ؟ فيه خلاف ، فقول الشارح « من لوازم » يشعر بأنه يقول إنه تضمنى ، وانه يريد باللازم ما ليس بمطابقة ، وكأن الشارح يختار هذا الرأى وهو مذهب القاضى

(٤) قوله « ومن لوازم الأمر بالضد ذكره فى الحديث » أقول : قد يقال الواجبات التى أمر بها هذا الحديث التلبس بالأضداد . إلا أن يريد جزءاً ما لا ينافى فعل هذه الواجبات

(٥) قوله « فهذه الثلاث الطرق » أقول : وهى وجوب ما ذكر فى هذا الحديث ،

بالصلاة ، إلا أن على طالب التحقيق فى هذا ثلاث وظائف :

أحدها : أن يجمع طرق هذا الحديث[1] ، ويحصى الأمور المذكورة فيه ، ويأخذ بالزائد فالزائد ، فان الأخذ بالزائد واجب

وثانيها : إذا قام دليل[2] على أحـــــــــد أمرين ـ إما الوجوب[3] ،

وعدم وجوب ما لم يذكر فيه ، وعدم تحريم ما لم يذكر فيه أحد أضداده

(١) قوله « أحدها أن يجمع طرق الحديث » أقول : قال الحافظ ابن حجر ـ بعد نقله لـكلام الشارح ـ قلت : قد امتثلت ما أشرت اليه وجمعت طرقه القوية من رواية أبى هريرة ورفاعة وقد أمليت الروايات التى اشتملت عليهما ، فما لم يذكر فيه صريحاً من الواجبات المتفق عليها النية والقعود الأخير ومن المختلف فيه التشهد الأخير والصلاة على النبى صلى الله عليـــه وآله وسلم فى آخر الصلاة . انتهى . قلت : مراد الشارح تتبع الطرق لأجل إحصاء ما ذكر فى طرقه من الألفاظ الزائدة على حديث العمدة ، وقد يتم امتثال الحافظ ابن حجر فى سرد الألفاظ الزائدة وسردناهـا كما عرفت ، وقد كنا نقلنا قبل الوقوف على كلامه ما عرفته أولا ، ثم قال الحافظ ابن حجر : قال النووى وهو محمول على أن ذلك كان معلوماً عند الرجل . انتهى . قال ابن حجر : وهذا محتاج إلى تـكملة ، وهو ثبوت الدليل على أن الاقامة والقعود ودعاء الافتتاح ورفع اليدين فى الإحرام وغيره ووضع اليمنى على اليسرى وتـكبيرات الانتقال وتسبيحات الركوع والسجود وهيئات الجلوس ووضع اليد على الفخذ ونحو ذلك مما لم يذكر فى الحديث ليس بواجب . انتهى . قال ابن حجر : وهو فى معرض المنع لثبوت بعض ما ذكر فى بعض الطرق . انتهى . قلت : وقد سقنا لك من ألفاظ الروايات وما فيها من الزيادات ما تعرف به ضعف كلام النووى ، وقد سمعت قول الشارح المحقق أن الأخذ بالزائد واجب

(٢) قوله « ثانيها إذا قام دليلا » أقول : فاعل « قام » ضمير يعود على حديث العمدة كما فى بعض النسخ ، وفى نسخة « قام دليل » ولا إشكال

(٣) قوله « إما الوجوب » أقول : لذكره فيه

أو عدم الوجوب [١] ـ فالواجب العمل به ، ما لم يعارضه ما هو أقوى منه . وهذا [٢] فى باب النفى يجب التحرز فيه أكثر . فلينظر عند التعارض أقوى الدليلين فيعمل به [٣]

وعندنا أنه إذا استدل [٤] على عدم وجوب شىء بعدم ذكره فى الحديث ، وجاءت صيغة الأمر به فى حديث آخر فالمقدم صيغة الأمر ، وإن كان يمكن أن يقال : الحديث دليل على عدم الوجوب ، وتحمل صفة الأمر على الندب ، لكن عندنا أن ذلك أقوى [٥] ، لأن عدم الوجوب متوقف على مقدمة أخرى ، وهو أن عدم الذكر فى الرواية يدل على عدم الذكر فى نفس الأمر ، وهذه غير المقدمة التى قررناها [٦]

---

(١) قوله « أو عدم الوجوب » أقول : لعدم ذكره فيه

(٢) قوله « وهذا » أقول : أى عدم وجوب العمل بهذا الحديث « فى باب النفى » أى حيث قام الحديث المذكور دليلا على عدم الوجوب لعدم ذكره ، فقد يجب التحرز فيه أكثر ، أى يجب الاحتراز عن الحكم بعدم وجوب ما ذكر دليل على وجوبه ، فيقال : لا يجب ، لأنه لم يذكر فى حديث المسىء صلاته هذا ، وسيوضحه الشارح قريباً

(٣) قوله « فلينظر عند التعارض أقوى الدليلين فيعمل به » أقول : هذه قاعدة كلية ، أنه عند التعارض ينظر إلى الراجح من الدليلين ، وهو المراد بالأقوى ، فيقدم ويطرح المرجوح

(٤) قوله « وعندنا إذا استدل » أقول : هو بيان لما قرره قريباً

(٥) قوله « أن ذلك أقوى » أقول : أى الحديث الوارد بصيغة الأمر فى إيجاب شىء لم يذكر فى حديث المسىء صلاته لتوقف عدم الإيجاب المستفاد من عدم الذكر فى حديث المسىء على مقدمة ، وعدم توقف ما أفاده الحديث الدال على الإيجاب بلفظه على شىء ، والمتوقف فى الدلالة على غيره لا يساوى ما لم يتوقف فى دلالته على شىء

(٦) قوله « وهذه المقدمة غير المقدمة التى قررناها » أقول : فى صدر شرحه للحديث ، وقد بينها هنا بقوله ان عدم الذكر

وهو أن عدم الذكر [١] يدل على عدم الوجوب ، لأن المراد ثمة [٢] أن عدم الذكر فى نفس الأمر من الرسول ﷺ يدل على عدم الوجوب ، فإنه موضع بيان ، وعدم الذكر فى نفس الأمر غير عدم الذكر فى الرواية ، وعدم الذكر فى الرواية إنما يدل على عدم الذكر فى نفس الأمر [٣] ، بطريق أن يقال : لو كان لذُكر [٤] ، أو بأن الأصل عدمه ، وهذه المقدمة أضعف من دلالة الأمر على الوجوب [٥]

---

(١) قوله « وهو أن عدم الذكر » أقول : الضمير للمقدمة وذكره نظراً إلى خبره وهو قوله يدل على عدم الذكر فى نفس الأمر ، فمراده أنه لا يتم أن عدم الذكر مقدم على الذكر إلا باثبات أن عدم الذكر ـ فى نفس الأمر ـ يدل على عدم الذكر فى الرواية وعكسه ، وهنا فى حديث المسىء لم يذكر فى لفظه الذى قام الدليل الوارد بصيغة الأمر على إيجابه

(٢) قوله « لأن المراد ثمة » أقول : أى فى ذلك المكان السابق الذى قرر فيه تلك المقدمة الأولى ، وذلك أن عدم الذكر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدل على عدم الوجوب ، إذ الموضع موضع بيان ، فلو كان ثمة واجب لبينه

(٣) قوله « وعدم الذكر فى الرواية إنما يدل على عدم الذكر فى نفس الأمر » . أقول : كان الأوضح فى العبارة « إذ عدم الذكر فى الرواية » لأنه ساقه علة لوجه الفرقان بين عدم الذكر فى نفس الأمر وعدم الذكر فى الرواية

(٤) قوله « بطريق أن يقال لو كان لذكر » أقول : يريد أنه لا تتم دلالة عدم الذكر فى الرواية على عدم الذكر فى نفس الأمر إلا بواسطة ثبوت أحد أمرين : الأول أن يقال : دل عدم الذكر فى الرواية على عدم الذكر فى نفس الأمر لأنه لو كان فى نفس الأمر إيجاب آخر لذكر فى الرواية أو دل عليه لأن الأصل عدمه

(٥) قوله « وهذه المقدمة أضعف من دلالة الأمر على الوجوب » أقول : أى هذه المقدمة التى يتم بها الاستدلال لعدم الذكر فى الرواية على عدمه فى نفس الأمر الدائر بين أحد أمرين هى أضعف من دلالة الأمر على الوجوب ، أى الأمر المفروض وروده على إيجاب أمر لم يذكر فى رواية حديث المسىء ، وإنما كانت أضعف لأن

وأيضاً (١) فالحديث الذى فيه الامر إثبات لزيادة ، فيعمل بها

وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغة الامر فى الوجوب (٢) الذى هو ظاهر فيها . والمخالف يخرجها عن حقيقتها ، بدليل عدم الذكر (٣) . فيحتاج الناظر المحقق إلى الموازنة (٤) بين الظن المستفاد من عدم الذكر فى الرواية ، وبين الظن المستفاد من

الطرفين كلاهما مدخولان ، فانه يقال على الأول أعنى قوله « لو كان لذكر » بأنه قد ذكر فى الحديث الوارد بصيغة الامر ، والواجبات ما زالت فى الصلاة متراسلة شيئاً فشيئاً حتى فى أعدادها : فرضت أولا ركعتين ، ثم زيدت فى الحضر . وعلى الطرف الثانى أنه كان الاصل عدمه ، لكنه رفع لعدم الحديث الوارد بصيغة الامر . وفى قول الشارح المحقق أضعف تسامح ، إذ الاضعف فى دلالة الحديث الوارد بصيغة الامر إذ الفرض أنه صحيح سنداً ، وظاهر دلالة ، وكأنه لم يرد بأفعل التفضيل المشاركة وزيادة الغير له

(١) قوله « وأيضاً » أقول : هذا مرجح آخر للتحمل بصيغة الامر ، وهو أنه قد تقرر فى الاصول أن زيادة العدل مقبولة لجمعها شروط الرواية الواجب قبولها ، وهى رواية مستقلة إنما سميت زيادة بالنسبة إلى الدليل الذى تقدم

(٢) قوله « وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغة الامر فى الإيجاب » أقول : يريد من قوله « ولكن عندنا الخ » وكون صيغة الامر للإيجاب هو المختار للجماهير فى الاصول لادلته المقررة هنالك

(٣) قوله « بدليل عدم الذكر » أقول : أى فى حديث المسيء صلاته ، فيجعل عدم ذكر ما وردت به صيغة الامر فى ذلك الحديث قرينة على أن صيغة الامر للندب ، إلا أن عبارة الشارح ظاهرها أن القائل بأن الامر ظاهر فى غير الإيجاب يحمل الصيغة الواردة على الندب من دون نظر إلى قرينة ، وأما مع النظر اليها فالجمهور يقولون : إن صيغة الامر ترد للندب ولغيره من المعانى التى عدوها مجازاً مع ملاحظة القرينة ، فيكون من قال بأن ظاهره الإيجاب وغيره سواء فى ذلك

(٤) قوله « فيحتاج الناظر المحقق إلى الموازنة » أقول : لانه قد تعارض عدم

كون الصيغة للوجوب . والثانى عندنا أرجح

وثالثها (١) : أن يستمر على طريقة واحدة (٢) ، ولا يستعمل فى مكان ما يتركه فى آخر ، فيثعلب نظره (٣) ، وأن يستعمل القوانين المعتبرة فى ذلك استعمالا واحداً . فانه قد يقع هذا الاختلاف فى النظر فى كلام كثير من المتناظرين

الوجه الثالث من الكلام على الحديث : قد تقدم أنه قد يستدل ـ حيث يراد نفى الوجوب ـ بعدم الذكر فى الحديث ، وقد فعلوا هذا فى مسائل :

منها : أن الإقامة غير واجبة ، خلافاً لمن قال بوجوبها من حيث إنها لم تذكر فى الحديث . وهذا ـ على ما قررناه ـ يحتاج إلى عدم رجحان الدليل الدال على وجوبها عند الخصم ، وعلى أنها غير مذكورة فى جميع طرق هذا الحديث . وقد ورد فى بعض طرقه الأمر بالإقامة (٤) . فإن صح فقد عدم أحد الشرطين اللذين قررناهما (٥)

الذكر فى موضع الحاجة والبيان ، والذكر بالصيغة الواردة بالأمر ، والثانى أرجح لما عرفته

(١) قوله « وثالثها » أقول : أى الوظائف التى على طالب التحقيق عند استدلاله بهذا الحديث ـ أعنى حديث المسيء ـ على إيجابه ما اشتمل عليه ، وعدم إيجاب ما لم يذكر فيه

(٢) قوله « أن يستمر على طريقة واحدة » أقول : لأن الدليل واحد ، فلا يتلون فى الاستدلال به

(٣) قوله « فيثعلب نظره » أقول : بمثناتين من أسفل ففوق فمثلثة فعين مهملة بعد اللام موحدة تحتية أى يصير كالثعلب فى تطوراته وروغانه ، وان ذلك ليس من ذات المحقق الناظر والمناظر ، فانه قد وقع للفقهاء تثعلب فى كثير من المباحث الفروعية والأصولية يعرفها من يسبرها

(٤) قوله « وقد ورد فى بعض طرقه الأمر بالإقامة » أقول : قد بينا ذلك وأنه أخرج الأمر بالإقامة أبو داود والترمذى والنسائى من حديث رفاعة

(٥) قوله « فقد عدم أحد الشرطين اللذين ذكرناهما » أقول : وهما قوله « وهذا

ومنها : الاستدلال على عدم وجوب دعاء الاستفتاح ، حيث لم يذكر (١) ، وقد نقل عن بعض المتأخرين ـ ممن لم يرسخ قدمه فى الفقه ، ممن ينسب إلى غير الشافعى ـ أن الشافعى يقول بوجوبه ، وهذا غلط قطعاً . فإن لم ينقله غيره فالوهم منه . وإن نقله غيره ـ كالقاضى عياض رحمه الله ومن هو فى مرتبته من الفضلاء ـ فالوهم منهم لا منه

ومنها : استدلال بعض المالكية به على عدم وجوب التشهد بما ذكرناه من عدم الذكر (٢) ، ولم يتعرض هذا المستدل للسلام (٣) . لأن للحنفية أن يستدلوا به على عدم وجوب السلام بعينه ، مع أن المادة واحدة (٤) ، إلا أن يريد (٥) أن الدليل

يحتاج إلى عدم رجحان الدليل الدال على وجوبها ، وقوله « وعلى أنها غير مذكورة فى جميع طرق الحديث ، فقد فُقد هذا الأخير كما عرفت

(١) قوله « على عدم وجوب الاستفتاح حيث لم يذكر فى الحديث » أقول : فى رواية أبى داود كما عرفت « ثم يكبر ويحمد الله عز وجل ويثنى عليه ثم يقرأ بما شاء من القرآن » فيحتمل أنه أريد بقوله يحمد الله ويثنى عليه الاستفتاح ، لقوله بعد ثم يقرأ ، فيكون دليلا لإيجاب التوجه . ويحتمل أنه أريد بحمد الله والثناء عليه قراءة الفاتحة وقوله ثم يقرأ قراءة ما سواها ، ولعله لا يخفى الشارح ورود ذلك وكأنه حمله على الأخير من الاحتمالين ، فلذا لم يقل إنه قد ورد ذكره فى الحديث كما قال فى الإقامة

(٢) قوله « بما ذكرناه من عدم الذكر » أقول : التشهد قد ذكر كما سمعته فيما سردناه من الروايات ، فانه من جملة ما ذكر فى حديث المسىء ، إلا أن يثبت أن الحديث الذى ذكر فيه التشهد غير صحيح

(٣) قوله « ولم يتعرض هذا المستدل للسلام » أقول : لم يتعرض لعدم وجوب السلام لأنه لم يذكر فى الحديث كما لم يذكر التشهد

(٤) قوله « مع أن المادة واحدة » أقول : أى مادة الاستدلال على عدم وجوب التشهد وعلى عدم وجوب السلام

(٥) قوله « إلا أن يريد » أقول : أى بعض المالكية أن الدليل الدال على

المعارض لوجوب السلام أقوى من الدليل على عدم وجوبه ، فلذلك تركه . بخلاف التشهد ، فهذا يقال فيه أمران (١) :

أحدهما : أن دليل إيجاب التشهد هو الأمر ، وهو أرجح مما ذكرناه

وبالجملة : فله (٢) أن يناظر على الفرق بين الرجحانين ، ويمهد عذره ، ويبقى النظر ثمة فيما يقال

وجوب السلام عند الخروج من الصلاة أقوى من الدليل الدال على عدم وجوبه وهو عدم ذكره فى حديث المسىء . وحينئذ فلا يرد عليه عدم تعرضه للاستدلال بعدم وجوبه من حديث المسىء بخلاف التشهد فتعرض للاستدلال بعدم ذكره فيه على عدم وجوبه لأنه لم يقاوم عدم ذكره دليل أقوى منه ، فلذا تركه . قلت : وتقدم أن التشهد مما ذكر فى روايات حديث المسىء

(١) قوله « فهذا يقال عليه أمران » أقول : أى هذا العذر لبعض المالكية الذى أفاده قوله إلا أن يريد الخ يرد عليه أن دليل الإيجاب للتشهد هو الأمر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « إذا قعد أحدكم فى الصلوات فليفعل التحيات لله . . الحديث » أخرجه الشيخان وغيرهما ، والأمر ظاهر فى الوجوب ، وزاد ظهوره قوة حديثه أيضاً الذى أخرجه الدارقطنى وقال إسناده صحيح بلفظ « كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد » الحديث ، فهو يدل على أنه فرض عليهم التشهد ، وقد تقدم أن ورود صيغة الأمر أرجح من عدم الذكر فى حديث المسىء

(٢) قوله « فله » أقول أى لبعض المالكية أن يناظر من ناظره فى دعواه أن التشهد لا يجب لعدم ذكره فى حديث المسىء ويجيب عليه فيما أبداه من أن دليل التشهد الأمر ، وأنه أقوى من دلالة عدم الذكر بأن دعوى الأرجحية غير مسلمة ، وينازع فيما سلف من تقرير أن ورود صيغة الأمر آكد ، ويبقى النظر فى الأرجحية التى يدعيها

الثانى (١) : أن دلالة اللفظ على الشيء لا تنفى معارضة المانع الراجح ، فإن الدلالة أمر يرجع إلى اللفظ ، أو إلى أمر لو جرد النظر اليه لثبت الحكم ، وذلك لا ينفى وجود المعارض

نعم لو استدل بلفظ يحتمل أمرين على السواء ، لكانت الدلالة منتفية (٢) . وقد يطلق الدليل على الدليل التام (٣) الذى يجب العمل به . وذلك يقتضى عدم وجود

---

(١) قوله « والثانى » أقول : من الأمرين الواردين على من زعم التفرقة بين السلام والتشهد بأن دليل السلام أقوى من عدم ذكره المفاد من حديث المسيء صلاته ، فيقال عليه : هب أنه أقوى من دلالة عدم الذكر ، فهذا لا ينفى معارضة المانع لدلالته الراجح عليها ، إذ الدلالة صيغة راجعة إلى اللفظ نفسه أو إلى أمر أجود النظر اليه ثبت به الحكم كالأدلة المحفوفة بالقرائن ، وكل ذلك لا ينفى المعارض ، فكيف يقول : إن الدلالة لوجوب السلام ؟ أقول : إلا أنه لا يخفى أن دعواه القوة ليس من حيث اللفظ لعدم تصريحه بذلك حتى يرد عليه ما ورد على دلالة اللفظ ، إلا أن قول الشارح « أو إلى أمر لو جرد النظر اليه » كالرافع لهـــذا الإيراد ، ثم قوله « لا ينفى وجود المعارض » يقال : مسلم ، ولكن من تقييده بالراجح . نعم هذا كله وارد على ما قرره الشارح آنفاً أن دلالة صيغة الأمر الواردة أرجح من عدم الذكر ويجرى فيه هذا التحرير إلا أنه سيختار آخراً ما يتم به ذلك التقرير الماضى

(٢) قوله « لكانت الدلالة منتفية » أقول : لو استوى مدلولا اللفظ واحتمالها احتمالا واحداً من غير أرجحية لأحدهما لكانت دلالته على أحدهما بعينه دلالة راجحة منتفية ، وإذا انتفى لم يقم به دليل وتعارضا ولم يرجع إلى غيره

(٣) قوله « وقد يطلق الدليل على الدليل التام » أقول : يريد أن لفظ الدليل بالاشتراك على ما يحتمل وجود المعارض الراجح ، وهذا محل نظر فى الاستدلال به حتى يبحث عن معارضه وتصفح وجوه الترجيح ، وقد يطلق على ما يجب العمل به حتما لعدم وجود ما يعارضه ويرجح عليه

المعارض الراجح . والأولى أن يستعمل فى دلالة ألفاظ الكتاب والسنة الطريق الأول [١] . ومن ادعى المعارض الراجح فعليه البيان [٢]

الوجه الرابع من الكلام على الحديث : استدل بقوله « فكبر » على وجوب التكبير بعينه . وأبو حنيفة يخالف فيه [٣] ، ويقول : إذا أتى بما يقتضى التعظيم ، كقوله « الله أجل » أو « أعظم » كفى [٤] . وهذا نظر منه إلى المعنى ، وأن المقصود

---

(١) قوله « والأولى أن يستعمل فى دلالة ألفاظ الكتاب والسنة الطريق الأول » . أقول : كأنه جواب ما يقال : إذا تردد لفظ الدليل بين الأمرين فالدليل إذا قام من كتاب أو سنة على أى الاحتمالين يطلق ؟ فقال : على الطريق الأول . إلا أن فيه بحثين : الأول أنه ما المراد من قوله « الأولى أن يستعمل فى دلالة ألفاظ الكتاب والسنة » ؟ هل المراد أنه لا يستنبط منهما إلا دليل يعلم أنه لا يعارضه أرجح منه ؟ فالعبارة غير وافية بهذا المراد ، بل كان حقها : فالأولى أن لا يستنبط من ألفاظ الكتاب والسنة الخ ، إذ المراد إذا وجدنا العلماء استدلوا بدليل من الكتاب والسنة حملنا قولهم « دليله الآية الفلانية أو الحديث الفلانى » على أنهم أرادوا الدليل الراجح الذى لا يعارض ، إن أريد هذا فارادتهم لا تنفى وجود معارض أرجح على ما ظنوه راجحاً ، وحينئذ فلا فائدة لحمل عبارتهم على ذلك . أو المراد إذا ورد فى الكتاب والسنة لفظ الدليل حملناه على ما ذكر ، فقد عرفت أنه لم يرد لفظ الدليل فيهما إلا أن يراد اللفظ الذى يؤدى معناه فى الجملة نحو الأوفى

(٢) قوله « من ادعى المعارض الراجح فعليه البيان » هو كما قال ، والبيان هو دليل أرجحية ما ادعاه . والله أعلم

(٣) قوله « وأبو حنيفة يخالف » أقول : تقدم الكلام فى هذا ، ونقلنا كلام ابن الهمام

(٤) قوله « كفى قوله الله أجل أو الله أعظم » أقول : ظاهر كلام الشارح أنه لا بد أن يأتى به فى جملة ، وفى شرح ابن الهمام أنه يكفى أن يأتى به منفرداً كأن يقول الله أو الرب بلا زيادة ، فانه يصير شارعاً على قول أبى حنيفة خلافاً لهما . يريد لمحمد

التعظيم ، فيحصل بكل ما دل عليه . وغيره اتبع اللفظ ، وظاهره تعيين التكبير [١] ويتأيد ذلك [٢] بأن العبادات محل التعبدات . ويكثر ذلك فيها . فالاحتياط فيها الاتباع

وأيضاً فالخصوص قد يكون مطلوباً [٣] ، أعنى خصوص التعظيم بلفظ « الله أكبر » وهذا لأن رتب هذه الأذكار مختلفة ، كما تدل عليه الأحاديث ، فقد لا يتأدى برتبة ما يقصد من أخرى ، ولا يعارض هذا أن يكون أصل المعنى مفهوماً [٤] . فقد يكون

وأبي يوسف . ثم قال : وقيل لا بد من الخبر ، فان التعظيم الذى هو حكم على المعظم لا بد فيه من الخبر ، قال : وفائدة الخلاف تظهر لو طهرت الحائض وفى الوقت ما يسع الاسم فقط وجبت الصلاة عنده ، خلافاً لهما ، أما لو قال الكبير أو الأكبر فقط لم يصر شارعاً عنده ، كأن الفرق الاختصاص فى الاطلاق وعدمه . انتهى كلامه

(١) قوله « وظاهره تعيين التكبيرة » أقول : أى ظاهر هذا الحديث . وهل يتعين لفظ الله أكبر ؟ فان الحديث ورد بلفظ كبر ، وقول الله أكبر يصدق على قائله أنه كبر ، أو يقال المراد به ما هو المعروف من صفة تكبيره صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « ويتأيد ذلك » أقول : أى الظاهر من لفظ الحديث بأن العبادات ـ وهى فى إطلاق الفقهاء ما يقابل المعاملات ـ محل التعبدات ، والتعبدات أيضاً ما يقابل ما عرف وجهه وحكمته الباعثة عليه ، وهنا يقال : ليس العلة مجرد التعظيم ، بل هذا اللفظ بخصوصه تعبد ، وفى هذا الكلام إشارة إلى أن العبادات يكثر فيها التعبدات ، وهو يخصص ما سلف له من أن الأصل فى الاحكام عدم التعبد ، وقدمنا البحث معه فى ذلك

(٣) قوله « وأيضاً فالخصوص قد يكون مطلوباً » أقول : هذا على تقرير تسليم التعليل بأن المقصود التعظيم ، فيقال : سلمنا لكن قد يكون المراد التعظيم بلفظ مخصوص ، فان رتب الاذكار فى الإثابة وغيرها مختلفة ، وأدلة الفضائل دالة على هذا ، وفى الاذكار وغيرها ما يغنى عن سردها

(٤) قوله « ولا يعارض هذا أن يكون أصل المعنى مفهوماً » أقول : هذا زيادة إيضاح ، وإلا فانه قد سلف قريباً ما أغنى عنه

التعبد واقعاً فى التفصيل ، كما أنا نفهم أن المقصود من الركوع التعظيم [1] بالخضوع ، ولو أقام مقامه خضوعاً آخر لم يكتف به . ويتأيد هذا باستمرار العمل من الأمة على الدخول فى الصلاة بهذه اللفظة ، أعنى « الله أكبر »

وأيضاً : فقد اشتهر بين أهل الاصـــول أن كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصص فهى باطلة . ويخرج على هذا حكم هذه المسألة ، فإنه إذا استنبط من النص أن المقصود مطلق التعظيم بطل خصوص التكبير . وهذه القاعدة الاصولية قد ذكر بعضهم فيها نظراً وتفصيلا . وعلى تقدير تقريرها مطلقاً يخرج ما ذكرناه [2]

الوجه الخامس : قوله « ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » يدل على وجوب القراءة فى الصلاة [3] . ويستدل به من يرى أن الفاتحة غير معينة . ووجهه ظاهر ،

---

(١) قوله « كما أنا نفهم من الركوع التعظيم » أقول : هذا فى الافعال ، ومسألة النزاع فى الاقوال ، وقد يفرق بينهما بأن الشارع نص على الركـوع كتاباً وسنة ، واستمر منه فعله ، وأمر بأن يصلى كما صلى . إلا أن يقول الشارح : هذا كله جار فى التكبير ، والتفرقة بين الافعال والاقوال لا دليل عليها فى هذه الاحكام

(٢) قوله « يخرج ما ذكرناه » أقول : من أن هذه العلة التى استنبطها من النص على التكبير باطلة لانها اقتضت إبطاله ، وحين قارنت إبطاله بطلت ، إلا أن فى شرح ابن الهمام ما لفظه : إن المراد من قوله ﴿ وربك فكبر ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « تحريمها التكبير » هو التعظيم ، وهو المراد بتكبيرة الافتتاح ، وكان المطلوب بلفظ النص التعظيم وهو من خصوص الله أكبر وغيره ولا إجمال فيه ، والثابت بالخبر اللفظ المخصوص فيجب العمل به حتى يكره لمن يحسنه تركه كما قلنا فى القراءة مع الفاتحة . انتهى . فأفاد أنه لم يرد بالتكبير خصوصه ، بل يراد به التعظيم من باب ﴿ فلما رأينه أكبرنه ﴾ أى عظمنه ، ولم يرد به اللفظ هنا قطعاً ، فليس من الاستنباط للعلة من النص بل التكبير عبارة عن التعظيم وورود لفظه عن الشارع دليل أنه يخص من ألفاظه المفيدة له هذا اللفظ ما لم يتعذر جاز العدول إلى غيره

(٣) قوله « يدل على وجوب القراءة فى الصلاة » أقول : فهو يرد على نفاة

فإنه إذا تيسر غير الفاتحة وقرأه فقارئه يكون ممتثلا ، فيخرج عن العهدة . والذين عينوا الفاتحة للوجوب وهم الفقهاء الأربعة ، إلا أن أبا حنيفة منهم - على ما نقل عنه - جعلها واجبة وليست بفرض ، على أصله فى الفرق بين الواجب والفرض [1] ، اختلف من نصر مذهبهم فى الجواب عن الحديث . وذُكر فيه طرق :

الطريق الأول : أن يكون الدليل الدال على تعيين الفاتحة ، كقوله ﷺ « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب [2] »

الأذكار ، وفى الحديث المذكور عند أبى داود كما قدمناه « فان كان معك القرآن فاقرأ به ، وإلا فاحمد الله وكبره وهلله » فهو يدل على أنه لا بد من الذكر ، إما القرآن إن كان معه ، وإلا فالذكر

(١) قوله « على أصله فى الفرق بين الفرض والواجب » أقول : فانه يقول : فما كان دليله ظنياً فانه واجب ، وما كان دليله قطعياً فانه فرض ، والفرق عندهم أنه يأثم تارك الواجب ولا تفسد صلاته كتارك الفاتحة هنا

(٢) قوله « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » أقول : أخرجه الشيخان من حديث عبادة بن الصامت ، إلا أن فى كونه دليلا على تعيين وجوب الفاتحة بحثاً ، وهو أن النفى لا يرد إلا على السبب لا نفس المفرد ، والخبر الذى هو متعلق الجار محذوف فيمكن تقديره صحيحة فيوافق ما يريد الناصر لمذهب الفقهاء وكاملة فلا تفيده ، إلا أنه قد أجيب عنه بأن متعلق الجار الواقع خبر استقرار عام فالتقدير لا صلاة توجد ، وعدم شرعاً هو عدم الصحة ، هذا هو الأصل فلا يرد حديث « لا صلاة لجار المسجد » ونحوه ، فان قيام الدليل على الصحة أخرجه من هذا الأصل ، واقتضى كون المراد كونه خاصاً أى كاملة ، وعلى هذا يكون هذا الأخير من حذف الخبر لا من وقوع الجار والمجرور خبراً . وقد تقدم لك فى صدر هذا الكتاب فى حديث « لا عمل إلا بنية » ما ينفع هنا ، خلا أن نفى العمل هناك أعم لصدقه على اللغوى والشرعى ، فحمل على ما هو أقرب إلى الحقيقة ، بخلاف الشرعى فانه تنتفى الصلاة بانتفاء شرطه فلا يحتاج إلى ذلك ، فتأمل . والله أعلم . وهذا وجه التفرقة فى المقامين بين الكلام فتأمله

مثلا [١] ، مفسراً للمجمل الذى فى قوله «ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» وهذا ـ إن أريد بالمجمل ما يريده الأصوليون به ـ فليس كذلك . لأن المجمل ما لا يتضح المراد منه ، وقوله «اقرأ ما تيسر معك من القرآن» متضح أن المراد يقع امتثاله بفعل كل ما تيسر [٢] ، حتى لو لم يرد قوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» لاكتفينا فى الامتثال بكل ما تيسر ، وإن أريد بكونه مجملا أنه لا يتعين فرد من الأفراد ، فهذا لا يمنع من الاكتفاء بل كل فرد ينطلق عليه ذلك الاسم ، كما فى سائر المطلقات

الطريق الثانى [٣] : أن يجعل قوله «اقرأ ما تيسر معك» مطلقاً يقيد ، أو عاماً يخصص [٤] بقوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وهذا يرد عليه [٥] أن يقال : لا نسلم

---

(١) قوله «مثلا» أقول : إشارة إلى أن فى الباب أدلة أخرى على تعين الفاتحة ، مثل حديث أبى هريرة «من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج» ثلاثاً ، أخرجه مسلم عن أبى هريرة ، وأحمد وابن ماجه عن عائشة

(٢) قوله «بكل ما تيسر» أقول : فهو يصير ممتثلا للأمر ، وتبرأ ذمته بأى قرآن قرأ ، لأنه يصدق عليه ذلك ويتم به الامتثال . على أن ثمة مانعاً عن كونه مجملا بيّن بأحاديث الفاتحة هو أنه خوطب به وقت الحاجة ، والبيان لا يتأخر عن وقت الحاجة كما علم فى الأصول

(٣) قوله «الثانى» أقول : أى من الطرق التى قالها من نصر مذهب الجماهير جواباً عن هذا الحديث

(٤) قوله «مطلقاً يقيد أو عاماً يخصص» أقول : ردد الكلام بينهما لأنه يصح على كل منهما ، فان كلمة «ما» تكون موصولة وهى من صيغ العموم فتخصص ، أو بمعنى شىء فتقد تكون مطلقة فتقيد ، أو على من يمنع عمومها أو يمنع العموم رأساً

(٥) قوله «وهذا يرد عليه» أقول : هذا جواب عن أحد شقى الترديد ، وهو واضح

أنه مطلق من كل وجه ، بل هو مقيد بقيد التيسير الذى يقتضى التخيير فى قراءة كل فرد من أفراد المتيسرات . وهذا القيد المخصوص يقابل التعيين [1] . وإنما نظير المطلق الذى لا ينافى التعيين ، أن يقول : اقرأ قرآناً . ثم يقول : اقرأ فاتحة الكتاب ، فانه يحمل المطلق على المقيد حينئذ . والمثال الذى يوضح ذلك أنه لو قال لغلامه : اشتر لى لحماً ، ولا تشتر إلا لحم الضأن ، لم يتعارض . ولو قال : اشتر لى أى لحم شئت ، ولا تشتر إلا لحم الضأن ، فى وقت واحد لتعارض [2] ، إلا أن يكون أراد بهذه العبارة ما يراد بصيغة الاستثناء [3]

وأما دعوى التخصيص فأبعد ، لان سياق الكلام يقتضى تيسير الامر عليه [4] .

---

(١) قوله « يقابل التعيين » أقول : أى يفيد ما يفيده قوله بفاتحة الكتاب فى كونه قيداً معينا للمقروء . فالعمل بأحد القيدين دون الآخر تحكم

(٢) قوله « فى وقت واحد » أقول : قد يقال إنه يكون معارضاً للإطلاق المفاد لأى لحم شئت ، واحترز به عن أن لا يتأخر فيكون نسخاً

(٣) قوله « إلا أن يكون أراد بهذه العبارة ما يراد بصيغة الاستثناء » . أقول : هو قد جعل الحكم بعد الإخراج ، كأنه يشير إلى اللحم المخرج من لحم الضأن ، فان العبارة محتملة لأن يراد بها ذلك ، إلا أن الدلالة لا تتوقف على الإرادة ، وكأنه يريد أن العبارة تحتمل الامرين فأحدهما باطل إرادته والآخر إرادته صحيحة ، وقد يقال يتعين حمله على الصحيحة ولا يبقى الاحتمال إلا عقلياً لا لفظياً ، وهذه إشارة منه إلى ما يرد فى اعتراض الاستفسار ، فانه إذا عين مراده المستدل وإن لم تحتمله الحقيقة ولا العرف العام ولا الخاص ولا المجاز قبل منه ، ويرجع النظر فيما بينه من مراده ، ولكن كلام الشارع يتنزه عن مثل ذلك

(٤) قوله « يقتضى تيسير الامر عليه » أقول : وفى تعيين فرد مما ينطلق عليه العام ما ينافى التيسير

---

(١) كذا

وإنما يقرب هذا إذا جعلت « ما » بمعنى الذى ، وأريد بها شىء معين وهو الفاتحة ، لكثرة حفظ المسلمين لها [1] فهى المتيسرة

الطريق الثالث : أن يحمل قوله « ما تيسر » على ما زاد على فاتحة الكتاب ويُدل على ذلك بوجهين . أحدهما : الجمع بينه وبين دلائل إيجاب الفاتحة . والثانى : ما ورد فى بعض رواية أبى داود « ثم اقرأ بأم القرآن وما شاء الله أن تقرأ » وهذه الرواية - إذا صحت - تزيل الإشكال [2] بالكلية ، لما قررناه من أنه يؤخذ بالزائد إذا جمعت

---

(١) قوله « لكثرة حفظ المسلمين لها » أقول : هذا يتوقف على الحكم على العرف الآخر بالعرف الأول فإن الكثرة فرع تقرر مذاهب الجماهير بعدم صحة الصلاة إلا بها ، ويجىء فيه ما تقدم من البحث الجدلى فى صدر الكتاب فانها المتيسرة ، ويكون من العام الذى يراد به الخصوص لا من العام المخصوص وهو مجاز ، وقرينته كثرة حفظ المسلمين للفاتحة ، إلا أنه بحث هينا صاحب بداية المجتهد فقال بعد ذكر مثل ما قاله الشارح : وهذا فيه عسر ، فان معنى حرف ما هينا إنما هو بمعنى أى شىء تيسر ، وإنما يسوغ هذا إذا دار ما فى كلام العرب على ما يدل عليه لام العهد ، فكان يكون التقدير : اقرأ الذى تيسر معك من القرآن ، أو يكون المفهوم منه أم الكتاب إذا كانت الألف فى الذى تدل على العهد ، فينبغى أن يتأمل هذا فى كلام العرب ، فان وجدت العرب تنقل هذا أعنى ما على شىء معين فيسوغ هذا التأويل وإلا فلا وجه له ، والمسألة محتملة كما ترى

(٢) قوله « وهذه الرواية إن صحت تزيل الإشكال » أقول : هى فى سنن أبى داود وذكرها الحافظ ولم يتكلم عليها ، والأصل فيما سكت عليه أبو داود أنه لا قدح فيه ، وقد أخرج أحمد وابن حبان فى صحيحه بلفظ « اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت » قال ابن الهمام : الأولى الحكم بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له - أى للمسىء صلاته - وذلك كله أى فان كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمد الله وكبره وهلله ، وإن كان معك قرآن فاقرأ بأم القرآن وبما شاء الله . ثم إن الرواة رووه بالمعنى مع اقتصار بعضهم على بعض المنقول

طرق الحديث . ويلزم من هذه الطريقة إخراج صيغة الأمر عن ظاهرها [١] عند من لا يرى وجوب زائد عن الفاتحة ، وهم الأكثرون [٢]

الوجه السادس : قوله ﷺ « ثم اركع حتى تطمئن راكعاً » يدل على وجوب الركوع [٣] . واستدلوا به على وجوب الطمأنينة ، وهو كذلك دال عليها . ولا يتخيل ههنا ما تكلم الناس فيه من أن الغاية هل تدخل فى المُغَيَّ أم لا ؟ أو كما قيل من

فائدة : اختلف فى الحكم المقيد بمفهوم معمول به : هل يعمل بالمطلق عند تعذر العمل بالمقيد ، أم يعدل إلى عوضه ويحتمل الأصل ؟ فقيل : يعمل بالمطلق منه عند تعذر المقيد ، وقيل لا . ومثله فى الأصول مثل أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة ، فالأولون قالوا : لا يعدل إلى الصوم وإخراج الفدية إلا عند تعذر الرقبة الكافرة ، والآخرون قالوا : يعدل ، وهذا منه . بل أظهر منه فى صحة العمل بالمطلق لظهور القرينة فى العمل بقراءة غير الفاتحة ، فلا يعدل إلى التسبيح والتحميد مع إمكانه . والله أعلم

(١) قوله « إخراج صيغة الأمر عن ظاهرها » أقول : وهو بعيد ، لأنه حكم بإيجابه الفاتحة بأنه للإيجاب فى صورة ولغيره فى أخرى والخطاب واحد ، إلا أن يقوم دليل قاهر يعين ذلك

(٢) قوله « وهم الأكثرون » أقول : القائلون بأنه لا يجب غير الفاتحة ، وهذا الحديث حجة عليهم ، ولم يجدوا ما يدفع به ظاهره من إيجاب غيرُ الفاتحة

(٣) قوله « على وجوب الركوع » أقول : وجوبه قول الكل ، إنما الخلاف فى الطمأنينة منه ، وتقدم كلام ابن الهمام عن الحنفية ، وأن الركوع المطلوب بالنص جزء من الصلاة وكذلك السجود لقوله ﴿ اركعوا واسجدوا ﴾ قال : ولا إجمال فيهما يفتقر إلى البيان ومسماها يتحقق بمجرد الانخفاض ووضع بعض الوجه مما لا يعد سخرية مع الاستقبال ، فخرج الذقن والخد ، قال : والطمأنينة دوام على الفعل لا نفسه ، فهو غير مطلوب به ، فوجب أن لا تتوقف الصحة عليهما بالخبر الواحد وإلا لكان نسخاً لإطلاق القاطع ، وهذا [١] عندنا

---

(١) بياض بالأصل

الفرق بين أن تكون من جنس المغيّ أو لا ؟ فان الغاية ههنا ـ وهى الطمأنينة ـ وصف للركوع [1] لتقييده بقوله « راكعاً » ، ووصف الشيء معه حتى لو فرضنا أنه ركع ولم يطمئن ـ بل رفع عقيب مسمى الركوع ـ لم يصدق عليه أنه جعل مطلق الركوع مُغَيّاً بالطمأنينة

وجاء بعض المتأخرين فأغرب جداً [2] وقال ما تقريره : إن الحديث يدل على عدم وجوب الطمأنينة من حيث إن الأعرابى صلى غير مطمئن ثلاث مرات . والعبادة بدون شرطها فاسدة حرام ، فلو كانت الطمأنينة واجبة لكان فعل الأعرابى فاسداً [3] .

---

(١) قوله « وصف للركوع » أقول : يريد فليس الحكم مأخوذاً من غاية الفعل ، بل هى من مسمى الركوع المقيد بالاطمئنان ، إذ الحال قيد فى عاملها

(٢) قوله « وجاء بعض المتأخرين فأغرب جداً » أقول : قال ابن الهمام فى شرح الهداية : إن هذا الخبر يفيد عدم توقف الصحة على الاطمئنان ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيه « فاذا انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك » أخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذى ، والثانى فى حديث المسيء صلاته . قلت : قد قدمناها وقدمنا ما قاله الراوى من أنه كان أهون عليهم . قال : وجه الاستدلال تسميتها صلاة على رأى المصنف والباطلة ليست صلاة ، وعلى رأى غيره وصفها بالنقص والباطلة إنما توصف بالانعدام ، فعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما أمره بإعادتها ليوقعها على غير كراهة لا للفساد ، ومما يدل عليه لو لم تكن هذه الزيادة تركه صلى الله عليه وآله وسلم إياه بعد أول ركعة حتى أتم ، ولو كان عدمها مفسداً لفسدت بأول ركعة ، وبعد الفساد لا يحل المضى فى الصلاة ، وتقريره من الأدلة الشرعية ، وحينئذ وجب حمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فإنك لم تصل » على الصلاة الخالية عن الإثم ، أو عن المسنون على الخلاف . انتهى . فهم قائلون قوله الطمأنينة لإثباتهم الإثم بفرضيتها

(٣) قوله « لكان فعل الأعرابى فاسداً » أقول : هذا بناء على تحقيق أن الأعرابى لم يطمئن ، وأنه مما أساء فيه ، وقد قدمنا أن موضع الإساءة غير متعين ، إلا أن يقال قد ثبت إساءته فى الصلاة ومن جملتها ما ذكر

ولو كان ذلك لم يقره النبي ﷺ عليه فى حال فعله . وإذا تقرر بهذا التقرير عدم الوجوب حمل الأمر فى الطمأنينة على الندب ، ويحمل قوله ﷺ « فإنك لم تصل » على تقدير : لم تصل صلاة كاملة

ويمكن أن يقال : إن فعل الأعرابى بمجرده لا يوصف بالحرمة عليه ، لأن شرطه [1] علمه بالحكم ، فلا يكون التقرير تقريراً على محرم . إلا أنه لا يكفى ذلك فى الجواب ، فإنه فعل فاسد [2] ، والتقرير يدل على عدم فساده ، وإلا لما كان التقرير فى موضع ما يدل على الصحة [3]

وقد يقال [4] : إن التقرير ليس بدليل على الجواز مطلقاً ، بل لا بد من انتفاء الموانع . وزيادة قبول المتعلم لما يلقى إليه ـ بعد تكرار فعله ، واستجاع نفسه ، وتوجه سؤاله ـ مصلحة مانعة من وجوب المبادرة إلى التعليم . لاسيما مع عدم خوف الفوات ، إما بناء على ظاهر الحال ، أو بوحى خاص

---

(١) قوله « لأن شرطه » أقول : أى شرط وصف الفعل بالحرمة « علم فاعله بالحكم »

(٢) قوله « لأنه فعل فاسد » . أقول : أى غير صحيح فى نفسه ، وإن لم يتصف بالحرمة بالنسبة إلى فاعله الجاهل للحكم

(٣) قوله « وإلا لما كان التقرير فى موضع ما دليلا على الصحة » أقول : أى لولم نقل إن الفاسد لا يجوز التقرير عليه وأنه لا يكون التقرير دليلا إلا إذا كان فاعل الفعل عالماً بحكمه كان التقرير دليلا على صحة أى فعل حتى نعلم أن فاعله عالم بحكمه

(٤) قوله « وقد يقال » أقول : على قولكم وإلا لما كان التقرير دليلا على الصحة ، التقرير إنما يكون على الصحة مطلقاً إذا انتفى المانع ، وهنا لم ينتف ، فإنه أريد تقريره على الفاسد استجاع نفسه وتوجه سؤاله نخلى وشأنه على فعل الفاسد وتكريره لهذه المصلحة فكانت أرجح من المسارعة إلى إنكار ما فعله ، ولم يكن التقرير دليلا على عدم الفساد ، ولا يقال قد تعين عند أول فعل فعله الإنكار لئلا يفوت وقته ، فأجاب بأنه لم يخش صلى الله عليه وآله وسلم الفوت بناء على ظاهر الحال وهو عدم

الوجه السابع : قوله ﷺ « ثم ارفع حتى تعتدل قائماً » يدل على وجوب الرفع ، خلافاً لمن نفاه . ويدل على وجوب الاعتدال فى الرفع ، وهو مذهب الشافعى فى الموضعين ، وللمالكية خلاف فيهما . وقد قيل فى توجيه عدم وجوب الاعتدال : إن المقصود من الرفع الفصل ، وهو يحصل بدون الاعتدال . وهذا ضعيف ، لأنا نسلم أن الفصل مقصود ، ولا نسلم أنه كل المقصود . وصيغة الأمر دلت على أن الاعتدال مقصود مع الفصل ، فلا يجوز تركها (١)

وقريب من هذا فى الضعف استدلال بعض من قال بعدم وجوب الطمأنينة (٢) بقوله تعالى : الحج ٧٧ ﴿ اركعوا واسجدوا ﴾ فلم يأمرنا بما زاد على ما يسمى ركوعاً وسجوداً . وهذا واه جداً ، فإن الأمر بالركوع والسجود يخرج عنه المكلف بمسمى الركوع والسجود كما ذكر ، وليس الكلام فيه ، وإنما الكلام فى خروجه عن عهدة الأمر الآخر ـ وهو الأمر بالطمأنينة ـ فإنه يجب امتثاله (٣) ، كما يجب امتثال الأول

الوجه الثامن : قوله « ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً » ، والكلام فيه كالكلام فى الركوع

الفوت ، فإن تجويزه خلاف الظاهر الغالب أو علمه بوحى خاص أن هذه الخصوصية لا تفوت ولا غيره ممن حضر واقعته ممن يستدل بتقريرة على الهيأة

(١) قوله « فلا يجوز تركها » أقول : أى ترك صيغة الأمر ، والمراد ترك العمل بها

(٢) قوله « من قال بعدم وجوب الطمأنينة » أقول : وهم الحنفية ، إلا أنهم قائلون بالوجوب ، إلا أنه وجوب لا تبطل به الصلاة ، بل يكون فاعلها آثماً وصلاته مجزية ، وقد سمعت كلام ابن الهمام ، وعليه ما تقدم من تقييده بالقيام ، فهو مأخوذ فى صدق الرفع ، وإنما اكتفى الشارح عن إعادته بما تقدم

(٣) قوله « وهو يجب امتثاله » أقول : الحنفية يقولون يجب امتثاله ، لكن ليس بفرض فلا تفسد الصلاة بتركه ، فالأهم هنا معرفة أدلة التفرقة بين الواجب والفرض ليعلم صحة قولهم أو بطلانه

وكذلك قوله « ثم ارفع حتى تطمئن جالساً » فيما يستنبط منه

الوجه التاسع : قوله ﷺ « ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها » يقتضى وجوب القراءة فى جميع الركعات[1] . وإذا ثبت أن الذى أُمِر به الأعرابى هو قراءة الفاتحة دل على وجوب قراءتها فى جميع الركعات . وهو مذهب الشافعى [2] . وفى مذهب مالك ثلاثة أقوال . أحدها : الوجوب فى كل ركعة [3] . والثانى : الوجوب فى الأكثر [4] . والثالث : الوجوب فى ركعة واحدة [5]

---

(١) قوله « يقتضى وجوب القراءة فى كل الركعات » أقول : قوله « فى صلاتك كلها » يراد بها ركعات الصلاة ، لأنه أطلق على كل ركعة صلاة من باب إطلاق الكل على الجزء ، ويحتمل أنه أراد بها الجنس أى فى جنس الصلاة فيفيد فعل المجموع فى كل صلاة ، إلا أن هذا خلاف الظاهر ، ولا توافقه قرائن القراءة من الركوع والسجود ، فانه مأمور به فى كل ركعة مطلقاً

(٢) قوله « وهو مذهب الشافعى » أقول : ودليله واضح

(٣) قوله « الوجوب فى كل ركعة » أقول : قال فى النهاية[1] : وهو المشهور عنه

(٤) قوله « الوجوب فى الأكثر » أقول : يتصور فيما عدا النيابة

(٥) قوله « الوجوب فى ركعة واحدة » أقول : وهو مذهب الحسن البصرى ، وسبب الاختلاف احتمال الضمير فى قوله « كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن » هل يعود على كل أجزاء الصلاة أو على بعضها ، وذلك أن من قرأ فى الكل أو فى الجزء - أعنى فى ركعة منها أو ركعتين - لم يدخل تحت قوله « لم يقرأ فيها » ، وهذا الاحتمال بعينه هو الذى قال أبو حنيفة : إلا أن يترك القراءة فى بعض الصلاة - أعنى فى الركعتين الأخريين - لا يجب ، واختار مالك أن يقرأ فى الأولين من الرباعية بالحمد وسورة ، وفى الأخريين بالحمد فقط . ومذهب الشافعى أن يقرأ فى الأربع من الظهر بالحمد وسورة ، وذهب الشافعى إلى أن ظاهر حديث أبى سعيد الثابت أيضاً أنه كان يقرأ فى الأولين من الظهر قدر ثلاثين آية وفى الأخريين قدر خمس عشرة آية ولم يختلفوا فى العصر أنه كان يقرأ فى الأولين من العصر قدر خمس عشرة آية وفى الأخريين =

---

(١) أى فى (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)

= قدر النصف من ذلك أفاده فى بداية المجتهد ، وأنت إذا عرفت قوله « وافعل ذلك فى صلاتك كلها » وأنه ظاهر فى كل ركعة منها عرفت أن ضمير منها عائد إلى ركعات الصلاة ، وينضم إلى ذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم طول عمره وفى صلاته كلها لم يترك قراءة الفاتحة فى ركعة من الركعات ، واستمرار الفعل مع انضمام قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ينتهض على تعين ذلك كما ينتهض ذلك الفعل مع القول على إيجاب قرآن مع الفاتحة ، إلا أنه لا بد من دليل على أنه يقتصر فيما عدا الأولين على الفاتحة ، فان قوله وافعل ذلك فى صلاتك كلها مع تقدم قوله « ان تقرأ بالفاتحة ثم ما شاء الله » يدل أنه يقرأ مع الفاتحة غيرها من القرآن ، وهو ظاهر قول أبى سعيد « يقرأ فى الأولين من الظهر بقدر ثلاثين آية وفى الأخريين بقدر خمس عشرة آية » إذ لو اقتصر على أم الكتاب فى الأخريين فانها نصف الخمس العشرة تقريباً . والله أعلم . وأنهض ما استدل به على الاقتصار على الفاتحة مفهوم الحصر فى حديث أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمره أن يخرج فينادى فى الناس أن لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب ، أخرجه أبو داود ، وحديث عبادة بن الصامت مرفوعاً « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » أخرجه الجماعة كلهم ، وقد علمت أنه عمل بالمفهوم فى مقابلة النص ، والحديثان وردا فى مقام البيان ، فالعمل بالنص الظاهر هو المتعين . على أنه يحتمل أنه أريد من لم يحسن الزيادة على الفاتحة كما يدل عليه « ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن » تقدم فى بعض روايات الحديث وحديث « لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب » أخرجه الخطيب عن أبى هريرة . وأجيب بأنه لا يسلم مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على قراءة السورة مع الفاتحة ، فقد أخرج ابن خزيمة من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قام فصلى ركعتين لم يقرأ فيهما إلا بفاتحة الكتاب ، وورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما يصرف فى مواظبته عن الوجوب حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خطب الناس فقال « من صلى صلاة مكتوبة أو سبحة فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها ، فان انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأت عنه ، ومن كان مع الإمام فليقرأ بأم القرآن قبله إذا سكت . ومن صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن =

= فهى خداج ، ثلاث . أخرجه البيهقى وصححه السيوطى ، وحديث أبى هريرة قال « لا صلاة إلا بقراءة ، فما أعلن لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلناه لكم ، وما أخفاه عنا أخفيناه عنكم » فقال له رجل : أرأيت يا أبا هريرة إن لم أزد على أم القرآن ؟ فقال : قد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « إذا انتهيت إليها أجزأتك ، وإن زدت عليها فهو خير وأفضل » أخرجه رزين بهذا اللفظ ، وهو فى صحيح البخارى بنحوه موقوفاً على أبى هريرة ، لكن قال الحافظ ابن حجر : إن قوله ما أسمعنا وأخفاه عنا يشعر بأن جميع ما ذكر مبلغ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فيكون للجميع حكم الرفع . واستدل لمالك وغيره فى الاقتصار فى الأخريين على فاتحة الكتاب بحديث أبى قتادة « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ فى الركعتين الأخريين بأم الكتاب ، وكان يقرأ فى العصر بأم الكتاب وسورتين يطوّل فى الأولى ويقصر فى الثانية ، و فى الركعتين الأخريين بأم الكتاب » أخرجه البخارى . قال ابن القيم : واقتصاره فى الأخريين على الفاتحة يدل على اختصاص كل ركعة بما ذكر من قراءتها ، وحديث أبى سعيد محتمل فليس صريحاً فى قراءة السورة فى الآخرة ، إنما هو حزر وتخمين . انتهى . قيل : فيحتمل أنه رتل قراءة الفاتحة حتى كانت كنصف ما قرأ فى الثانية من الأوليين ، فانه قد كان يرتل السورة حتى تكون أطول من أطول منها ، روته عنه حفصة رضى الله عنها ، أخرجه مسلم . انتهى . على أن قوله فى حديث أبى سعيد « يقرأ فى الأوليين من الظهر بقدر ثلاثين آية ، وفى الآخرتين بقدر خمس عشرة آية » يحتمل الاقتصار على الفاتحة ، إذ مجموع الفاتحتين فى الركعتين قريب خمس عشرة ، إلا أنه لا يساعده قراءة النصف من ذلك فى صلاة العصر . واعلم أن حديث المسىء صلاته قد اتسع فيه نطاق الكلام ، وتجاذبت معانيه الأفهام ، وقد كنا حققنا فى حواشى « ضوء النهار » أنه لا يتم حمل النفى فيه على نفى الكمال ، لما تقرر فى النحو والأصول أن كلمات النفى موضوعة لنفى الحقيقة ، فقولك لا رجل فى الدار نفى لحقيقة الرجل فيها ، ونحو لا إله إلا الله وغيره ، وهذا مما لا نزاع فيه وأنه لا يحمل على خلافه من الكمال وغيره إلا لدليل ، إلا أن حديث المسىء قد عارض هذا الأصل فيه قوله فما انتقصت من ذلك انتقصت من صلاتك » فأثبت له صلاة ناقصة ، وأنه هان =

= على الصحابة لما قال له ذلك ، فان النقصان أخف من البطلان ، فجعل القائل النفى للكمال فانه قرينة على ذلك ، قال : ولذا لم يأمره صلى الله عليه وآله وسلم بالإعادة لبطلان الأولى ، بل ليأتى بصلاة كاملة ، وإلا فان التى أساء فيها قد أجزأته وخاصت بها ذمته . إلا أنه يرد عليه أن قوله صلى الله عليـــه وآله وسلم « ارجع فصل » أمر للوجوب كما هو أصله ، ومعلوم أنها لا تجب صلاتان فى يوم واحد لفريضة واحدة . وان أمره صلى الله عليه وآله وسلم بأن يصلى صلاة كاملة يرد عليه أنه إن أريد بالكمال أعلى مراتب الكمال فانه يلزم فى كل صلوات العباد أو غالبها أن يؤمروا باعادتها ، لأنه لايتحقق أعلى مراتب الكمال الذى فى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن يأتى من الناس بمثل صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فكل ماهو دون صلاته صلى الله عليه وآله وسلم أمروا باعادتها حتما ، ومعلوم بطلان هذا . وإن أريد رتبة من الكمال فما هى ؟ فإن قلتم هى ما أمر به المسىء قلنا قد أمره صلى الله عليه وآله وسلم بالصلاة كلها من الوضوء إلى آخرها ، وهذا حقيقة الصلاة ، وكيف يحمل على ما أمر به المسىء ، وقد قيل له بعد الأمر « فإن انتقصت منها انتقصت من صلاتك » ، وهو ما ورد عليه الإشكال . إذا عرفت هذا عرفت أن الامر بالإعادة لبطلان الاولى ، وأنه يبعد حمل الحديث على نفى الكمال قوله صلى الله عليه وآله وسلم « توضأ كما أمرك الله » ، وغيره مما ورد فى حديث تعليمه مما هو معلوم أن الصلاة تتم بدونه ، وأما فهم الصحابة صحة صلاته وهَوان ذلك عليهم فلا دليل فيه على أن النفى للكمال لوجوه : الاول أن فهم الصحابة ليس بحجة علينا كما يدل له حديث « رب مبلغ أفقه من سامع » ، والسامعون هم الصحابة فدل هذا أن من بلغوه قد يكون أفقه منهم ، وهو دليل أنا مخاطبون بما نفهمه لا بما يفهمونه . والثانى احتمال أنهم فهموا أنه يثبت للآتى بالصلاة الناقصة أجر تلاوتها ونيتها ، فان الله لا يضيع عمل عامل وإن كانت غير مجزية ولا مسقطة للواجب ، وهذا الوجه اختاره ابن تيمية ونقلناه عنه فى منحة الغفار فراجعه فيها فهو نفيس . الثالث أنه يحتمل أنهم فهموا أن الجهل عذر لمن لم يتم صلاته بأركانها وواجباتها ، بدليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يأمره بعد تعليمه كيفية الصلاة أن يأتى بتلك الصلاة التى وقعت الإساءة فيها ولا نقل ذلك أحد ، والاصل عدم الإعادة إلا بدليل نقلى ، فمن =

باب القراءة(١) فى الصلاة

٩٤ — الحديث الأول : عن عُبادة بن الصامت رضى الله عنه أن رسولَ الله ﷺ قال « لاصلاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفاتِحَةِ الْكِتابِ »

« عبادة بن الصامت » ابن قيس بن أصرم (٢) أنصـــــــــــــــارى ،

أوجدنا ذلك تكلمنا معه ، فدل أنها أجزأته تلك الصلاة لجهله ، ومنه تعرف أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما كرر عليه الامر بالإعادة وقال له مراراً « ارجع فصل فانك لم تصل » إلا أنه ظن أنه عالم بكيفية الصلاة ، وأن اساءته كانت عن عمد ، فهان عليهم أن من أساء فى صلاته جاهلا فانه معذور وتجزيه صلاته وإن كانت ناقصة فى أجرها . فاذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح « إنه إنما ردده مرات ليحسن تلقيه لما يلقى عليه » ليس كذلك ، بل يحتمل أنه إنما ردده مراراً لظنه أنه مسىء عمداً مع علمه بالصلاة وكيفياتها ، فلما قال له إنه ما يحسن غيرها علمه كيفيتها . وبعد هذا تعرف أن الأظهر فى الحديث أنه أمره بالإعادة لعدم صحة الصلاة بناء على ظن علمه ، وأن الجاهل تجزيه صلاته الناقصة ، وأن العالم لا تجزيه ، وأن فهم الصحابة ليس بقرينة على حمل الأمر بالإعادة على الإتيان بأكمل مما يأتى به ، والله أعلم . فان قلت : إذا كان صلى الله عليه وآله وسلم ظاناً أنه عالم بكيفية الصلاة وواجباتها المجزية فكيف يقره على الإتيان بتلك الصلاة حال إتيانه بها ، وهلا نهاه وهو فيها فانه فاعل منكر بتلعبه بالصلاة ؟ قلت : يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم ترك الإنكار عليه لطفاً وحسن خلق كما ترك الذى بال حتى فرغ من بوله ، بل نهى من نهاه حال بوله ، فلما فرغ علمه ما يحترم منـــه المساجد كذلك

(١) (باب القراءة) قوله « باب القراءة » أقول : أى فعلها فى الصلاة أعم من الوجوب والندب

(٢) قوله « ابن أصرم » أقول : بالصاد والراء مهملتين

سالمى [١] عقبي [٢] بدرى [٣] . يكنى أبا الوليد . توفى بالشام [٤] . وقبره معروف به على ما ذكر [٥] . يقال : توفى سنة أربع وثلاثين [٦] بالرملة [٧] . وقيل ببيت المقدس

والحديث دليل على وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة . ووجه الاستدلال منه ظاهر [٨]

---

(١) قوله « سالمى » أقول : نسبة إلى سالم وهو جده ، لأن أصرم ابن بهز بن ثعلبة بن غنم بن سالم . وعبادة أحد النقباء ، شهد العقبة الأولى والثانية ، وآخى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بينه وبين أبى مرثد الغنوى

(٢) قوله « عقبي » أقول : بفتح المهملة والقاف ، نسبة إلى العقبة ، لأنه ممن شهدها كما عرفت

(٣) قوله « بدرى » أقول شهد بدراً والمشاهد كلها

(٤) قوله « توفى بالشام » أقول : وجهه عمر رضى الله عنه إلى الشام قاضياً ومعلماً ، فأقام بحمص ، ثم انتقل إلى فلسطين ومات بها ودفن ببيت المقدس وقبره معروف فيها إلى اليوم ، ذكره ابن عبد البر فى الاستيعاب قال : وكان بينه وبين معاوية شىء خالفه فيه معاوية وأغلظ له فى القول ، فقال عبادة : لا أساكنك بأرض واحدة ، ودخل المدينة ، فقال عمر : ما أقدمك ؟ فقال : ارجع ، فقبح الله أرضاً لستَ فيها ولا أمثالك . وكتب إلى معاوية : لا إمارة لك على عبادة

(٥) قوله « على ما ذكر » أقول : يتعلق بقوله وقبره معروف ، وهذا ذكره ابن عبد البر كما عرفت

(٦) قوله « أربع وثلاثين » أقول : قال ابن عبد البر وهو ابن اثنتين وسبعين سنة

(٧) قوله « بالرملة » أقول : بفتح الراء وسكون الميم وفتح اللام ، قال ابن عبد البر : والأول أكثر وأشهر

(٨) قوله « ووجه الاستدلال منه ظاهر » أقول : فان متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا استقرار عام ، فالمعنى لا صلاة كائنة أو موجودة ، وعدم الوجود شرعاً هو أصل لعدم الصحة ، وإذا لم يصح فهو كالعدم لفوات واجب من واجباتها وركن

إلا أن بعض علماء الأصول (١) اعتقد في مثل هذا اللفظ الإجمال ، من حيث إنه يدل على نفي الحقيقة ، وهي غير منتفية (٢) . فيحتاج إلى إضمار (٣) . ولا سبيل إلى إضمار كل محتمل لوجهين . أحدهما : أن الإضمار إنما احتيج إليه للضرورة . والضرورة تندفع بإضمار فرد (٤) ، ولا حاجة لإضمار أكثر منه . وثانيهما : أن إضمار الكل قد يتناقض . فإن إضمار الكمال يقتضي إثبات أصل الصحة ، ونفي الصحة يعارضـــــه (٥) .

من أركانها ، فهو يتضمن الأمر المفيد بأصله للوجوب مع كونه شرطاً لإجزائها وصحتها ، ولذا قال الشارح : يدل على الوجوب . وأما تقدير كاملة كما قيل في « لا صلاة لجار المسجد » فلأن الذي أوجب تقدير المتعلق الخاص قيام الدليل على صحة الصلاة في غيره مثل قوله « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل » تقدم في باب التيمم ، فأوجب تقدير كون خاص ، فهو من حذف الخبر لا من وقوع الجار والمجرور خبراً كما أفاده ابن الهمام . ويؤيد هذا حديث أبي هريرة عند ابن خزيمة مرفوعاً « لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن »

(١) قوله « بعض علماء الأصول » أقول : نسب هذا القول في الأصول إلى الكرخي وأبي عبد الله وأبي الحسن الباقلاني

(٢) قوله « وهي غير منتفية » أقول : موجود صورتها خارجاً

(٣) قوله « فيحتاج إلى الإضمار » أقول : ليصدق كلام الحكيم ، ويتوجه النفي إلى ما يصح معه صدق الكلام

(٤) قوله « والضرورة تنتفي بإضمار فرد » أقول : قال بعض محققي المتأخرين : إن الضرورة كما تندفع بتقدير البعض تندفع بتقدير الكل ، فلا مرجح لتقدير البعض على تقدير الكل . قلت : قد أشار الشارح بقوله ولا حاجة إلى أكثر منه ، أي أنه يقدر ما لا حاجة اليه لقيام البعض بها أو الكل ، وإن قام بها فقد زاد على الحاجة . ويجاب عنه أيضاً بما ذكره ذلك المحقق من أن تقدير البعض أقرب إلى الأصل الذي هو عدم الإضمار كما رجحتم أقرب المجاز إلى الأصل وهو الحقيقة

(٥) قوله « ونفي الصحة يعارضه » أقول : لا معارضة مع الترجيح ، والتعارض

وإذا تعين إضمار فرد (١) فليس البعض أولى من البعض (٢) ، فتعين الإجمال

وجواب هذا : أنا لا نسلم أن الحقيقة غير منتفية . وإنما تكون غير منتفية لو حمل لفظ « الصلاة » على غير عرف الشرع (٣) . وكذلك لفظ « الصيام » وغيره ، أما إذا حمل على عرف الشرع ، فيكون منتفياً حقيقة (٤) . ولا يحتاج إلى الإضمار المؤدى إلى الإجمال ، ولكن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه ، لأنه الغالب (٥) . ولأنه المحتاج إليه فيه . فإنه بعث لبيان الشرعيات ، لا لبيان موضوعات اللغة

الظاهرى المدفوع بالترجيح غير ضائر ولا مستلزم للمناقضة كما هو معروف ، على أن قوله « يقتضى إثبات أصل الصحة » تسامح ، إذ ليس ذلك من دلالة الاقتضاء ، بل هو مفهوم ، والمفهوم لا يعارض المنطوق فلا يمتنع أن يقال لا كمال ولا صحة

(١) قوله « فاذا تعين إضمار فرد » أقول : تعين الإضمار لصدق الكلام ، والاكتفاء بالبعض لقيام (1)

(٢) قوله « فليس البعض أولى من البعض » . أقول : ليس بعض المحتملات بالتقرير أولى من الآخر ، سواء تنافيا أو لم يتنافيا ، فصار اللفظ مجملا لعدم إيضاح المراد منه وهو معنى المجمل

(٣) قوله « على غير عرف الشرع » أقول : حتى يتم قول مدعى الإجمال إن الحقيقة غير منتفية ، ولكن يقال الصلاة فى عرف اللغة فقط فصور الأركان وبعض الأركان كصلاة لا تشتمل على فاتحة الكتاب لا تسمى صلاة عند الشارع أيضاً

(٤) قوله « فتكون منتفية حقيقة » أقول : فلا تتم مقدمة الخصم القائلة « والحقيقة غير منتفية » بل نقول : هذه الحقيقة التى زعمت وجودها منتفية شرعاً قطعاً ، فان الصلاة الشرعية التى اعتبرها الشارع بجميع صفاتها وواجباتها

(٥) قوله « لأنه الغالب » أقول : فان غالب ما يتكلم به عرفه الذى يقع به إبلاغ ما بعث له فهو المحتاج اليه

---

(١) بياض بالأصل

وقوله «لا صــــلاة إلا بفاتحة الكتاب» قد يستدل به من يرى وجوب قراءة الفاتحة فى كل ركعة، بناء على أن كل ركعة تسمى صلاة (١). وقد يستدل به من يرى وجوبها فى كل ركعة واحدة، بناء على أنه يقتضى حصول اسم «الصلاة (٢)» عند قراءة الفاتحة. فاذا حصل مسمى قراءة الفاتحة فى ركعة وجب أن تحصل الصلاة. والمسمى يحصل بقراءة الفاتحة مرة واحدة فوجب القول بحصول مسمى الصلاة. ويدل على أن الأمر كما يدعيه أن إطلاق اسم الكل على الجزء مجاز. ويؤيده قوله ﷺ «خمس صلوات كتبهن الله على العباد» فانه يقتضى أن اسم «الصلاة» حقيقة فى مجموع الأفعال، لا فى كل ركعة. لأنه لو كان حقيقة فى كل ركعة لكان المكتوب على العباد سبع عشرة صلاة

وجواب هذا: أن غاية ما فيه دلالة مفهوم على صحة الصلاة بقراءة الفاتحة فى كل ركعة (٣). فإذا دل دليل خارج منطوق على وجوبها فى كل ركعة كان مقدماً عليه (٤). وقد استـــــــدل بالحديث على وجوب قراءة الفاتحة على المأموم،

---

(١) قوله «بنــاء على أن كل ركعة تسمى صلاة». أقول: إطلاق الصلاة على الركعة مجاز كما يأتى له قريباً، فالمراد بقوله «تسمى» أى تطلق

(٢) قوله «على أنه يقتضى حصول اسم الصلاة» أقول: فان مفهوم الحديث وجود الصلاة عند قراءة الفاتحة

(٣) قوله «على صحة الصلاة بقراءة الفاتحة فى كل ركعة» أقول: تقييده بالركعة فى هذا وفى الذى قبله لأنه المعروف، وإلا فانه أفاد المفهوم وجود قراءة الفاتحة فى جملة الصلاة، ولو فرقت الفاتحة فى الركعات كما يقوله من ذهب إلى ذلك، إلا أن هذا قول لا دليل عليه من فعل نبوى ولا صحابى ولا تابعى

(٤) قوله «كان مقدماً عليه» أقول: لما عرفت أن المنطوق أقوى دلالة من المفهوم. وقد استدل من أوجبها فى كل ركعة بحديث أبى سعيد عند ابن ماجـــه «لا صلاة لمن لم يقرأ فى كل ركعة بالحمد وسورة» وفيه ضعف، ولما فى حديث المسىء صلاته من قوله «ثم افعل ذلك فى كل ركعة» بعد أن أمره بقراءتها كما عند أحمد وابن

لأن صلاة المأموم صلاة (١) . فتنتفى عند انتفاء قراءة الفاتحـــــــــــة

حبان ، وما عند البخارى من حديث أبى قتادة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بفاتحة الكتاب فى كل ركعة ، قال الحافظ ابن حجر : وهو ـ مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ـ دليل على الوجوب . انتهى . قلت : ويلزم بهذا الدليل قراءة السورة فى الأوليين ، فانا لم نعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم تركها فى صلاته . هـــذا والذى يقوى دليلا عدم وجوب قراءة الفاتحة فى كل ركعة لأن الأحاديث الدالة على وجوب قراءتهـا مطلقة كحديث عبادة هذا ونحوه . وأنهض ما يستدل به لوجوب قراءتها فى كل ركعة حديث المسىء صلاته ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « وافعل ذلك فى كل ركعة » إن ثبت هذا اللفظ ، وهو بمراحل عن إيجاب الفاتحة فى كل ركعة ، لأن لفظ ذلك فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل ركعة » لا يعود إلى كل ما ذكر أول الكلام اتفاقاً ، فانه لا يعود إلى تكبيرة الافتتاح ونحوها ، وإذا لم يعد إلى كل ما ذكر تردد بين ما بقى واحتمل عوده إلى كله ومنه الفاتحة وإلى الأفعال خاصة من القيام ونحوه ، وحينئذ يكون محتملا ، ولا يثبت أصل عظيم بمحتمل . على أنه ظاهر فى الأفعال إذ هى التى شاهدها صلى الله عليه وآله وسلم فأنكرهـا منه وقال له « صل فانك لم تصل » ولم ينكر القراءة فيما يظهر ، ولكنه لما علمه استوفى تعليمه لما أنكره ولما لم ينكره حتى ذكر له الوضوء ، ومعلوم أنه ما أنكر صلى الله عليه وآله وسلم منه الوضوء ، إذ لم يفعله بحضرته ، بل أراد صلى الله عليه وآله وسلم زيادة الإفادة كما كان يفعل ذلك كثيراً ، كما سأله الصحابة عن الوضوء بماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه والحل ميتته » فزادهم حل الميتة الذى لم يسألوه عنه صلى الله عليه وآله وسلم إفاضة عليهم للأحكام الشرعية وإفادة لما لم يحوموا حوله ، وكذلك هنا فلم تنتف صلاته إلا لعدم إقامة أفعالها ، ولهذا يقوى عود اسم الإشارة إلى الأفعال دون الأقوال ، والمحدثون سردوا حديث المسىء صلاته فى أبواب إيجاب الطمأنينة ، ويظهر من صنعهم أنها هى التى أنكرها صلى الله عليه وآله وسلم منه ، وقد قدمنا أن ألفاظ أحاديث المسىء صلاته لم تشعر بمحل الاعتراض منه صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « لأن صلاة المأموم صلاة » . أقول : وهذا هو الذى فهمه السلف ،

فان وجد دليل يقتضى تخصيص صلاة المأموم [1] من هذا العموم قدّم على هذا .

فى الصحيح لمسلم أنه قيل لأبى هريرة لما روى حديث « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج » : أنا أكون وراء الإمام ، فقال : اقرأ بها فى نفسك . . الحديث

(١) قوله « فان وجد دليل يقتضى تخصيص صلاة المأموم » أقول : واستدل من خالف فى ذلك بحديث « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » روى من طرق كثيرة مرفوعاً من حديث جابر بن عبد الله ، إلا أنه قال الدارقطنى والبيهقى وابن عدى وفى الصحيح : إنه مرسل ، وأجيب أنه بعد تسليم إرساله فهو حجة . على أنه قد رفعه الثقات . والحاصل أنه روى مرسلا ومرفوعاً ، والرفع زيادة ثقة فيجب قبولها . ولحديث عبادة بن الصامت عن أبى داود والترمذى « كنا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى صلاة الفجر ، فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فثقلت عليه القراءة ، فلما فرغ قال : لعلكم تقرأون خلف إمامكم ؟ قلنا : نعم يا رسول الله . قال : لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب ، فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها » وبقوله تعالى ﴿ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ﴾ وهذا بناء على أن الآية نزلت فى الصلاة ، وهو كذلك ، لما أخرجه البيهقى عن أحمد قال : أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت فى الصلاة ، ومثله عن مجاهد . وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم « وإذا قرأ فأنصتوا » رواه مسلم بزيادة فى حديث « فإذا كبر الإمام فكبروا » وقد ضعفها أبو داود وغيره . هذه أدلة من خالف ، ساقها ابن الهمام فى شرح الهداية ، ولا يخفى أن حديث فقراءة الإمام له قراءة عام فى سرية وجهرية كما هو مدعى الحنفية ، وحديث عبادة فى الجهرية ، والآية ظاهرة فى الجهرية أيضاً ، إلا أنه قرر ابن الهمام الاستدلال بها على الجهرية والسرية بقوله : وحاصل الاستدلال بالآية أن المطلوب أمران : الاستماع والسكوت ، فيعمل بكل منهما ، فالأول يخص الجهرية ، والثانى لا فيجرى على إطلاقه ، فيجب السكوت عند القراءة مطلقاً انتهى . ولا يخفى تكلفه ، فإن الاستماع والإنصات إنما هو لما يسمع لغة ، إلا أن يخصه الشرع ، ولا دليل هنا كما يقول من قال فى الخطبة إنه يجب الاستماع وان لم يسمع ، قال القاضى عياض : إنما ينصت لما

وإلا فالأصل العمل به

يسمع ، والثالث من الأدلة ظاهر فى الجهرية أيضاً . ثم هنا عمومات لفظ قراءة الإمام والقرآن فى الآية ، وحديث « إذا قرأ فانصتوا » مع ثبوتها ، إذ معناه إذا قرأ القرآن ، وهى مخصصة بحديث عبادة المذكور فى الباب والمذكور فى أثناء أدلة القائلين بأن قراءة الإمام له قراءة ، وغيره من الأدلة الخاصة بالفاتحة ، فتحصل من البحث أنه لا يقرأ مع الإمام فى الجهرية إلا بفاتحة الكتاب ، وأما السرية فلم تشملها الأدلة ، والأصل وجوب القراءة فى الصلاة على المنفرد والمأموم ، وخص المأموم فى الجهرية ما سلف ، وبقى الأصل فى السرية غير معارض بما يرفع الإيجاب إلا أن يصح ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فقراءة الإمام له قراءة » وكان فى صلاة الظهر أو العصر لما قرأ خلفه صلى الله عليه وآله وسلم بعض المأمومين . وقد أخرج مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم الظهر أو العصر فقال « أى قرأ خلفى بسبح اسم ربك الأعلى » الحديث وفيه « قد علمت أن بعضكم خالجنيها » ولم ينههم عن القراءة كما نهاهم فى صلاة الفجر ، بل فى هذا الحديث حجة أنهم كانوا يقرأون خلفه ، هذا وأما موضع قراءة المأموم فظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تفعلوا إلا بأم القرآن » أنه يقرأها المأموم حال قراءة الإمام جهراً ، وأن قارئها لا يعد منازعاً . وأبو هريرة أفتى بأنه إذا كان خلف الإمام يقرأ بها فى نفسه ، وهذا أحسن لعدم الدليل على وجوب الجهر ، وقد كنا نفتى دهراً بقراءة الفاتحة خلف الإمام جهراً استناداً إلى ما يفيده حديث عبادة ، حتى وجدت فى سنن الدارقطنى ما نصه بإسناد قال الدارقطنى رجاله ثقات : ان عبادة بن الصامت صلى خلف أبى نعيم صلاة الفجر ببيت المقدس ، فقرأ عبادة بأم القرآن جهراً وإمامه يقرأ ، فلما انصرفوا من الصلاة قال نافع لعبادة : قد صنعت شيئاً فلا أدرى أنسيه هو أم سهو كان معك ؟ قال : وما ذاك ؟ قال سمعتك تقرأ بأم القرآن وأبو نعيم يجهر ، قال : أجل صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعض الصلاة التى يجهر فيها بالقرآن فالتبست عليه القراءة ، فلما انصرف أقبل علينا بوجهه فقال : هل تقرأون إذا جهرت بالقراءة ؟ فقال بعضنا : إنا لنصنع ذلك . قال : فلا تقرأوا

٩٥ — الحديث الثانى : عن أبى قَتادةَ (١) الأنصاريّ رضى الله عنه قال «كان رسولُ الله ﷺ يَقرَأُ (٢) فى الرّكعَتَيْنِ الأولَيَيْنِ مِن صلاةِ الظُّهرِ بِفاتِحَةِ الـكِتابِ (٣) وَسُورَتَيْنِ ، يُطَوّلُ فى الأُولى ، وَيُقَصّرُ فى الثانِيةِ ، يُسْمِعُ الآيَةَ

بشىء إذا جهرت إلا بأم القرآن . وأخرج الدارقطنى أيضاً بإسناد وصححه أن رجلا سأل عمر عن القراءة خلف الإمام فأمره أن يقرأ ، قال : وإن كنت أنت؟ قال : وإن كنت أنا . قال : وإن جهرت ؟ قال : وإن جهرت . وهو يحتمل أنه يقرأ بها خلفه جهراً فيخالف فتيا أبى هريرة التى سلفت . والحاصل أنه إن جهر بها المأموم خلف إمامه فقد أحسن ، وإن أسر بها فكذلك ، وأما القول إنه يقرأ بها عند سكتات الإمام أو عند فراغه من قراءة الفاتحة فقد ورد فيه حديث مرفوع أخرجه الدارقطنى بلفظ : إنه قال صلى الله عليه وآله وسلم «من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب فى سكتاته ، ومن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأه» لكن قال الدارقطنى عقيب إخراجه : فيه محمد بن عبد الله بن عبيد ضعيف . وأخرجه ابن ماجه وصححه وأخرجه البيهقى وصححه السيوطى . وأما القول بأنه يقرأ بها عقيب قراءة الإمام الفاتحة فلا أعرف له مستنداً ، إلا أن يجعل داخلا تحت هذا الحديث ، لأنها من أحيان السكتات ، ولكن قد عرفت الحديث . فأقرب الأقوال دليلا ما أفاده حديث عبادة وفعله ، وإن كنا لا نقول بوجوب الجهر قلنا إن له أن يجهر وله أن يسر كما قررناه آنفاً . والله أعلم

(١) (الحديث الثانى) قال «عن أبى قتادة» أقول : ان اسمه الحارث بن ربعى

(٢) قوله «يقرأ» أقول : لفظه فى سنن أبى داود بزيادة «كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يصلى بنا فيقرأ» الخ فأفاد أنه إخبار عن حالته فى إمامته

(٣) قوله «بفاتحة الكتاب» أقول : أى فى كل ركعة ، وهو يتعلق بيقرأ ومظروفه فى الركعتين ، فيفيد التركيب أن القراءة بها فيهما بأن يفرقها بينهما ، لأن فاتحة الكتاب مسماها السبع الآيات المعروفة ، ولا تفيد العبارة أنه يقرأ فى كل ركعة

أحْيـاناً ، وَكانَ يَقرَأُ في العَصْرِ بِفاتِحَةِ الْـكِتابِ [1] وسُورَتَيْنِ ، يُطَوِّلُ في الاولىٰ ، ويُقَصِّرُ في الثّانِيَةِ ، وفي الرَّكْعَتَيْنِ الأُخرَيَيْنِ بِأُمِّ الْـكِتابِ . وكانَ يُطَوِّلُ في الرَّكْعَةِ الأُولىٰ من صلاةِ الصُّبْحِ ، وَيُقَصِّرُ في الثّانِيَةِ »

« الأوليان » تثنية الأولى ، وكذلك « الآخريان » . وأما ما يسمع على الألسنة من « الأولة » وتثنيتها بالأولتين فمرجوح في اللغة . ويتعلق بالحديث أمور :

أحدها يدل على قراءة السورة في الجملة [2] مع الفاتحة . وهو متفق عليه ، والعمل متصل به من الأمة . وإنما اختلفوا في وجوب ذلك ، أو عدم وجـــــــــوبه .

بفاتحة الكتاب مع أن المراد بلا ريب تناول الركعتين بكل واحدة ميلا مع المراد اتكالا على ذلك . وقوله « وسورتين » عطف على « بفاتحة الكتاب » أي ويقرأ في الركعتين الاوليين سورتين ، والمراد على التوزيع أي في كل ركعة بسورة وإن لم تفده عبارة الحديث هنا ، لكن قد جاء في البخاري صريحاً من حديث أبي قتادة « وسورة سورة » ويرشد اليه هنا قوله ويطول في الاولى ويقصر في الثانية ، فانه تفصيل لكمية السورتين بطولى [1] الأولى ويقصر الأخرى بالنسبة اليها ، بأن التطويل والقصر إنما يظهر في السورتين الأخريين ، ويأتي فيه احتمال آخر .

(١) قوله « وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب » أقول : أي في الركعتين الأوليين ، بقرينة قوله « وسورتين » فانه كما أفاد في صلاة الظهر صفة قراءة الركعتين الأوليين ، كذلك سياق كلامه في العصر .

(٢) قوله « في الجملة » أقول : أي في جملة الصلوات ، وان كان هنا قد عين الراوي عين الصلاة ومحل القراءة بالظهر والعصر والأوليين منهما ، لكنه لم يقل في كل صلاة من الصلوات ، فلذلك قال الشارح في الجملة

---

(١) كذا بالأصل ولعلها : يطول

وليس فى مجرد الفعل [١] ـ كما قلنا ـ ما يدل على الوجوب ، إلا أن يتبين أنه وقع بياناً لمجمل واجب [٢] ، ولم يرد دليل راجح على إسقاط الوجوب . وقد ادعى فى كثير من الأفعال التى قصد إثبات وجوبها أنها بيان لمجمل . وقد تقدم لنا فى هذا بحث [٣] . وهذا الموضع [٤] مما يحتاج من سلك تلك الطريقة إلى إخراجه عن كونه بياناً ، أو إلى أن يفرق بينه وبين ما ادُّعى فيه كونه بياناً من الأفعال . فانه ليس معه [٥] فى تلك المواضع إلا مجرد الفعل ، وهو موجود ههنا

---

(١) قوله « وليس فى مجرد الفعل » أقول : الذى حكاه الصحابى ، وإنما قال « مجرد » لأنه إذا انضم اليه كونه بياناً لواجب كان دليلا على الوجوب

(٢) قوله « إلا أن يتبين أنه وقع بياناً لمجمل واجب » أقول : فانه يدل على الوجوب ، لا لكونه فعلا بل لأنه بيان للمجمل الواجب ، ولا يكفى ذلك فى الدلالة على الإيجاب إلا أن ينضم اليه عدم ورود دليل راجح يدل على إسقاط الوجوب ، فانه لرجحانه يقدم على دلالة الفعل على الإيجاب ، وحاصله تقديم الراجح

(٣) قوله « وقد تقدم لنا فى هذا بحث » أقول : تقدم فى باب وجوب الطمأنينة فى الكلام على حديث المسىء صلاته

(٤) قوله « وهذا الموضع » أقول : وهو قراءة السورة مع الفاتحة إن لم يقل بوجوبه احتاج من يستدل بالأفعال على الوجوب لكونها بياناً لمجمل واجب أنه يخرج مجرد الفعل ـ أعنى قراءته صلى الله عليه وآله وسلم السورة مع الفاتحة ـ عن كونه بياناً بأن يدعى بأنه لا إجمال فى الأمر بواجب القراءة فى الصلاة ولا يكون الفعل بيانا أو يدعى أنه وقع بيانا إلا أنه حصل فارق بينه وبين غيره من الأفعال التى ادعى فيها أنه بيان لمجمل واجب ، فإن ادعى هنا أنها تجب قراءة السورة وأن الفعل بيان لمجمل واجب ولم يقل به وقد قال به فى غيره كان هذا هو التشعلب الذى أشار اليه الشارح فى آخر بحثه فى صلاة المسىء ، إلا أن يبرز أحد العذرين ، إما إخراجه عن كونه بيانا أو إبدائه فارق اقتضى القول بأن الفعل هنا ليس بيانا لواجب بخلافه ثمة

(٥) قوله « فانه ليس معه » أقول : فإن البيان أن من سلك تلك الطريقة يجعل

الثانى : اختلف العلماء فى استحباب قراءة السورة فى الآخريين [١] . وللشافعى قولان [٢] . وقد يستدل بهذا الحديث على اختصاص القراءة بالأوليين فانه ظاهر الحديث ، حيث فرق بين الأوليين والآخريين فيما ذكره من قراءة السورة وعدم قراءتها ، وقد يحتمل غير ذلك ، لاحتمال اللفظ أن يكون أراد تخصيص الأوليين بالقراءة الموصوفة بهذه الصفة ، أعنى التطويل فى الأولى والتقصير فى الثانية [٣]

الثالث : يدل على أن الجهر بالشىء اليسير من الآيات فى الصلاة السرية جائز مغتفر [٤]

الأفعال أدلة على الإيجاب ليس معه فى المواضع التى جعل الأفعال فيها دالة على الإيجاب لكونه بيانا لمجمل واجب لا مجرد الفعل ، وقد وجد هنا ، فلا بد له من أحد الأمرين المذكورين فى الاعتذار ، وإلا كان تعلبا وتحكما

(١) قوله « فى الركعتين الأخريين » أقول : والآخرة من الثلاثية ، يعنى وأما الأوليين فقد سبق أن العمل من الأمة متصل به ، وإن لم يفد صريحا أن المراد فى الركعتين الأوليين جميعا . وعبارة القاضى عياض : أما القراءة فى الصبح والجمعة والأوليين من سائر الصلوات فبسورة بعد أم القرآن أو ببعض سورة ، فلا خلاف فى شرع ذلك . انتهى . ولكنه غير مستفاد من حديث الباب كما لا يخفى

(٢) قوله « وللشافعى رضى الله عنه قولان » أقول : وكان وجه قوله ما ورد فى حديث المسىء من أمره بأن يقرأ بأم الكتاب وبما تيسر ، ثم قال « وافعل ذلك فى صلاتك كلها » وقد تقدم الكلام فيه

(٣) قوله « لاحتمال اللفظ أن يكون أراد تخصيص الأوليين بالقراءة الموصوفة بهذه الصفة ، أعنى التطويل فى الاولى والتقصير فى الثانية » . أقول : بعد قوله « وفى الركعتين الأخريين بأم الكتاب » ينتفى الاحتمال

(٤) قوله « جائز مغتفر » أقول : لم لا يقال إنه ينبغى فعله مع كثرة الرواة فى ذلك . فنى النسائى من حديث البراء « كنا نصلى خلف النبى صلى الله عليه وآله وسلم فنسمع منه الآية بعد الآية من سورة لقمان والذاريات » ولابن خزيمة من حديث أنس

لا يوجب سهواً يقتضى السجود (١)

الرابع : يدل على استحباب تطويل الركعة الأولى بالنسبة إلى الثانية (٢) ، فيما ذكر فيه . وأما تطويل القراءة فى الأولى بالنسبة إلى القراءة فى الثانية ففيه نظر وسؤال على من أراد ذلك (٣) ، لأن اللفظ إنما دل على تطويل الركعة (٤) ، وهو متردد بين

نحوه لكن قال « بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية » وقوله فى حديث الكتاب « أحياناً » يدل على تكرر ذلك منه

(١) قوله « لا يوجب سهواً يقتضى السجود » أقول : إشارة إلى الرد على الحنفية فانهم يقولون يسجد للسهو ان جهر فى السرية

(٢) قوله « تطويل الركعة الأولى بالنسبة إلى الثانية » أقول : النى لحديث « يطول فى الأولى ويقصر فى الثانية » بعد قوله « وسورتين » يحتمل أن التطويل والتقصير صفات للسورتين ، ويؤيده قوله « ويسمع الآية أحيانا » فانه وصف للسورتين ، فان الاسماع بهما أوفق ، وإن احتمل أن يكون الجميع أحوالا من الركعتين وهو مقتضى قوله يطول الركعة

(٣) قوله « وأما تطويل القراءة فى الأولى - إلى قوله - ففيه نظر وسؤال على من أراد ذلك » أقول : قال النووى وهذا مما اختلف العلماء بظاهره ، وهما وجهان لأصحابنا أشهرهما عندهم لا يطول ، والحديث متناول أنه طول بدعاء الافتتاح أو التعوذ أو سماع داخل فى الصلاة ونحوه فى القراءة . والثانى أنه يستحب تطويل القراءة فى الأولى قصداً ، وهذا المختار ، وهو الموافق لظاهر السنة

(٤) قوله « لأن اللفظ إنما دل على تطويل الركعة » أقول : أى لفظ هذا الحديث بناء على ما عرفت من أن قوله يطول وما بعده أحوال من الركعتين كما سلف ، وهو محتمل لما ذكرناه ، فلا يتم الحصر بقوله إنما يدل على تطويل الركعة ، بل هذه إحدى الدلالتين له

تطويلها بمحض القراءة ، وبمجموع منه القراءة [1] . فمن لم ير أى يكون مع القراءة غيرها ، وحكم باستحباب تطويل الأولى مستدلا بهذا الحديث ، لم يتم له إلا بدليل من خارج على أنه لم يكن مع القراءة غيرها

ويمكن أن يجاب عنه بأن المذكور هو القراءة . والظاهر أن التطويل والتقصير راجعان إلى ما ذكر قبلهما وهو القراءة

الخامس : فيه دليل جواز الاكتفاء بظاهر الحال فى الأخبار ، دون التوقف على اليقين ، لأن الطريق إلى العلم بقراءة السورة فى السرية لا يكون إلا بسماع كلها [2] . وإنما يفيد اليقين ذلك لو كان فى الجهرية . وكأنه أخذ من سماع بعضها ، مع قيام القرينة على قراءة باقيها

---

(١) قوله « وبمجموع منه القراءة » أقول : ومنه دعاء الاستفتاح والتعوذ وترتيل القراءة ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم كان فى بعض الأحيان يرتل القراءة حتى تكون السورة أطول من أطول منها . هذا وقد استدل من قال بأن القراءة فيهما سواء وأن طول الأولى إنما كان بسبب دعاء الاستفتاح ونحوه ، بحديث أبى سعيد عند مسلم « كان يقرأ فى الظهر فى الأوليين فى كل ركعة قدر ثلاثين آية » وفى رواية لابن ماجه ان الذين حزروا ذلك كانوا ثلاثين من الصحابة ، وادعى ابن حبان أنها إنما زادت الأولى على الثانية بالترتيل ، وإلا فهما سواء فى القدر المقرر

فائدة : عند أبى داود من حديث أبى قتادة زيادة إفادة وجه تطويل الأولى ، ولفظها « وظننت أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى » ولابن خزيمة نحو هذا من رواية أبى خالد عن سفيان عن معمر ، وروى ابن حبان من طريق سفيان عن معمر ولفظه « كنا نرى ذلك أنه يفعل ليتدارك الناس » وبوّب عليه ابن حبان « باب ذكر السبب الذى من أجله كان يطول المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم فى الركعة الأولى

(٢) قوله « لأن الطريق الى العلم بقراءة السورة فى السرية لا تكون إلا بسماع كلها » أقول : يقال عبارة الصحابى فى هذا الحديث تحتمل أنه يريد يسمعنا الآية من

فإن قلت : قد يكون أخذ ذلك بإخبار الرسول ﷺ . قلت : لفظة « كان » ظاهرة في الدوام والأكثرية ، ومن ادعى أن الرسول ﷺ كان يخبرهم عقيب الصلاة دائماً أو أكثريا بقراءة السورتين فقد أبعد جداً

* * *

٩٦ — الحديث الثالث : عن جُبير بن مُطْعِم رضى الله عنه قال « سَمِعْتُ النبيَّ ﷺ يَقْرَأُ فى المَغْرِبِ بالطُّورِ »

* * *

٩٧ — الحديث الرابع : عن البراء بن عازب رضى الله عنهما « أنَّ

الفاتحة أو من السورتين لصلاحية العبارة لذلك أو من كل منهما ، ثم الدليل على أنه كان يقرأ بأم الكتاب ان لم يسمعهم منها الآية ان كان عموم أدلة قراءة الفاتحة فى الصلاة فليست بنص فى أنها لا بد من قراءتها حتى يجزم الراوى بأنه قرأها فى كل ركعة ويخبر بذلك جزماً ، فانه يحتمل أنه كان يسبح فى الأخريين كما تقوله الحنفية وغيرهم ، والشارح إنما تأنس فى قراءة السورة وحمل سماع الآية على أنه لا بد من الفاتحة ، نعم حديث البراء الذى أسلفناه أنه كان يسمعنا الآية بعد الآية من سورة لقمان والذاريات يؤنس بأن الذى كان يسمعهم من السورة لا من الفاتحة ، إلا أنه يفتقر الى دليل على تعيين الفاتحة . وكأنه ما ذكرناه . وبالجملة الدلالة على تعيين المقروء من الفاتحة والسورة ليس لمجرد سكوته صلى الله عليه وآله وسلم قائماً فى الظهر ، بل لا بد من دليل على تعيين ذلك ، وحديث أبى قتادة لم يعرف فيه مستنده فى تعيين الفاتحة والسورة ، وإسماع الآية لم ينهض على ذلك ، وحديث خباب عند أبى داود وغيره « إنهم كانوا يعرفون قراءته فى الظهر باضطراب لحيته » فيه إشكال أيضا ، لأن اضطراب اللحية يكون بالدعاء والذكر فلا يدل على تعيين القراءة ، وكأن الصحابة إنما أخبروا بتعيين القراءة قياساً على الجهرية ، وقال بعضهم : احتمال الذكر ممكن ، لكن جزم الصحابى بالقراءة مقبول لأنه أعرف بأحد المحتملين فقبل تفسيره . انتهى ، وفيه تأمل

النَّبِيَّ ﷺ كانَ فى سَفَرٍ ، فَصَلَّى الْعِشاءَ الآخِرَةَ ، فَقَرأَ فى إِحْدَى الرَّكْعَتَيْنِ بِالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ، فَمَا سَمِعْتُ أحدا أحْسَنَ صَوْتاً أوْ قِراءَةً مِنْهُ »

« جبير بن مطعم » ابن عدى بن نوفل بن عبد مناف ، قرشي نوفلي . يكنى أبا محمد . ويقال : أبو عدى . كان من حكماء قريش وساداتهم ، وكان يؤخذ عنه النسب [1] . أسلم فيما قيل يوم الفتح ، وقيل عام خيبر . ومات بالمدينة سنة سبع وخمسين ، وقيل سنة تسع وخمسين . وحديثه وحديث البراء الذى بعده يتعلقان بكيفية القراءة فى الصلاة . وقد ورد عن النبي ﷺ فى ذلك أفعال مختلفة فى الطول والقصر ، وصنف فيها بعض الحفاظ [2] كتاباً مفـــــــــــــــــــــرداً .

---

(١) (الحديث الثالث والرابع) قوله « وكان يؤخذ منه النسب » أقول : قال ابن إسحق : كان جبير بن مطعم من أنسب قريش والعرب قاطبة ، وكان يقول : إنما أخذت النسب عن أبي بكر ، وكان أبو بكر من أنسب العرب ، وكان جبير قد أتى النبي صلى الله عليه وآله سلم فى فداء أسارى بدر وهو كافر . وروى جماعة من أصحاب ابن شهاب عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال : أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى أسارى بدر ، فوافقته وهو يصلى بأصحابه العشاء ، فسمعته وهو يقول وقد خرج صوته من المسجد ﴿ إنّ عذاب ربك لواقع ، ما له من دافع ﴾ فكأنما صدع قلبي . وبعض أصحاب الزهرى عنه يقول فى هذا الخبر : فسمعه يقرأ ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون . أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون ﴾ فكاد قلبي أن يطير . أفاده فى الاستيعاب . فقوله « العشاء » هنا وفى حديث الكتاب « المغرب » يحتمل أنه أطلقه عليهما لأن الكل من صلاة الليل ، ويحتمل أنه إخبار عن مرة أخرى سمعه يقرأ بها فى المغرب بعد إسلامه ، إلا أن الشارح سيصرح أن هذا الحديث مما تحمله حال كفره وأداه بعد إسلامه

(٢) قوله « وصنف فيها بعض الحفاظ كتاباً مفرداً » أقول : قد قدمنا هذا البحث وطولنا الكلام فيه بما يغنى عن الإعادة

والذى اختاره الشافعية التطويل فى قراءة الصبح والظهر ، والتقصير فى المغرب [1] ، والتوسط فى العصر والعشاء . وغيرهم يوافق فى الصبح والمغرب ، ويخالف فى الظهر والعصر والعشاء [2] . واستمر العمل من الناس على التطويل فى الصبح ، والقصر فى المغرب . وما ورد على خلاف ذلك من الأحاديث فإن ظهرت له علة فى المخالفة فقد يحمل على تلك العلة ، كما فى حديث البراء بن عازب المذكور ، فإنه ذكر أنه « فى السفر » فمن يختار أوساط المفصل لصلاة العشاء الآخرة يحمل ذلك على أن السفر مناسب للتخفيف ، لاشتغال المسافر وتعبه . والصحيح عندنا أن ما صح فى ذلك عن النبي ﷺ [3] مما لم يكثر مواظبته عليه ، فهو جائز من غير كراهة ، كحديث جبير بن مطعم

---

(١) قوله « والتقصير فى المغرب » أقول : وهو منهب مالك فانه قال الترمذى : وكره مالك أن يقرأ فى المغرب بالسور الطوال كالطور والمرسلات ، وقال الشافعى : لا أكره ذلك بل أستحبه ، وقال الحافظ ابن حجر : المعروف عند الشافعية أنه لا كراهة فى ذلك ولا استحباب . انتهى . وفى الترمذى ما لفظه : وروى أن عمر كتب إلى أبى موسى أن اقرأ فى المغرب بقصار المفصل ، وروى عن أبى بكر الصديق أنه قرأ فى المغرب بالمفصل ثم قال : وعلى هذا العمل عند أهل العلم ، وبه يقول ابن المبارك وأحمد وإسحق . وأشار ابن القيم أن تقصيرها سنة مروان بن الحكم ، وقد أنكر عليه زيد بن ثابت كما عند النسائى من رواية أبى الأسود عن عروة عن زيد بن ثابت أنه قال لمروان : أبا عبد الملك أتقرأ فى المغرب بقل هو الله أحد وإنا أعطيناك الكوثر ، وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ فيها بطولى الطوليين المص . وفى رواية أبى داود : قلت وما طولى الطوليين ؟ قال : الأعراف

(٢) قوله « وغيرهم يوافق فى الصبح والمغرب ، ويخالف فى الظهر والعصر والعشاء » . أقول : عبارة محتملة ، لأن المخالف فى الظهر وأخويه يحتمل أنه يراد أنه يقول يطول العصر والعشاء أو يتوسط والظهر يقصر أو يتوسط ، فكان عليه تعيين ما يراد من ذلك ، والمقام غير محتمل التخيير بين الأمرين

(٣) قوله « والصحيح عندنا أن ما صح فى ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : قال الحافظ ابن حجر : الأحاديث التى ذكرها البخارى هنا ـ يريد فى

فى « قراءة الطور فى المغرب » ، وكحديث قراءة « الأعراف » فيها . وما صحت المواظبة عليه ، فهو فى درجة الرجحان فى الاستحباب ، إلا أن غيره مما قرأه النبي ﷺ غير مكروه . وقد تقدم الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً . وحديث

قراءة المغرب ـ ثلاثة مختلفة المقادير : الأعراف من السبع ، والطور من طوال المفصل ، والمرسلات من أوساطه . وفى ابن حبان من حديث ابن عمر أنهم قرأ بهم فى المغرب بالذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ، ولم أر حديثاً مرفوعاً فيه التنصيص على القراءة فيها بقصار المفصل إلا حديثاً فى ابن ماجه عن ابن عمر نص فيه على الكافرين والإخلاص ، ومثله لابن حبان عن جابر بن سمرة ، فأما حديث ابن عمر فظاهر إسناده الصحة ، إلا أنه معلول . قال الدارقطني : أخطأ بعض رواته فيه ، وأما حديث جابر بن سمرة ففيه سعد بن سماك وهو متروك ، والمحفوظ أنه قرأ بهما فى الركعتين بعد المغرب ثم قال : نعم حديث رافع فى المواقيت ، يريد الذى فيه « كنا نصلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم المغرب وينصرف أحدنا وإنه ليبصر مواقع نبله » ، يدل على تخفيف القراءة ، ثم قال : ووجه الجمع أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يطيل القراءة فى المغرب إما لبيان الجواز وإما لعلمه بعدم المشقة على المأمومين ، وليس فى حديث جبير بن مطعم أن ذلك تكرر منه . وأما حديث زيد بن ثابت ففيه إشعار بذلك لكونه أنكر على مروان المواظبة على قراءة المفصل ، ولو كان مروان يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واظب على ذلك لاحتج به على زيد ، لكن لم يرد منه فيما يظهر المواظبة على القراءة بالطوال ، وإنما أراد منه أن يتعاهد ذلك كما رآه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وفى حديث أم الفضل إشعار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ فى الصبح بأطول من المرسلات ، لكونه كان فى حال شدة مرضه وهو مظنة التخفيف . انتهى كلامه . قلت : يشير إلى ما أخرجه البخارى وغيره ولفظه عند أبى داود عن ابن عباس ان أم الفضل بنت الحارث سمعته وهو يقرأ بالمرسلات عرفاً فقالت : يا بنى لقد ذكرتنى قراءتك هذه السورة أنها لآخر ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها فى المغرب . وفى رواية البخارى : انها

جبير بن مطعم المتقدم مما سمعه من النبي ﷺ قبل إسلامه ، لما قدم فى فداء الأسارى . وهذا النوع من الأحاديث قليل . أعنى التحمل قبل الإسلام والأداء بعده

* * *

لآخر صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله . وقد عورض بحديث عائشة : إن آخر صلاة صلاها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأصحابه كانت الظهر . أخرجه البخارى ، وأجيب بأن هذه صلاته بأصحابه فى المسجد ، والذى ذكرته أم الفضل صلاته فى بيته كما رواه النسائى ، إلا أنه وارد عليه حديث ابن شهاب فى هذا : خرج الينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عاصب رأسه فى مرضه .. الحديث الذى عن أم الفضل . وأجيب عنه بأنه يحتمل على أن المراد فى مكانه الذى كان راقداً فيه . فتجتمع الروايات . قلت : وقد يدل لهذا ما عند الترمذى عن أنس أنه رآه يوم الاثنين وتوفى من آخر ذلك اليوم ، وفيه تأمل ، والأولى فى الجمع بين الروايات أن تحمل الرواية المطلقة عن أم الفضل على المقيدة ، وأن المراد آخر صلاة صلى بهم المغرب ما صلى بعدها مغرباً ، ورواية عائشة آخر صلاة صلاها بهم مطلقاً ، لتجتمع الروايات ويسلم حديث أم الفضل من الاضطراب والنقصان لو حمل على نفى صلاة صلاها بهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعدها ثبتت من طرق غيرها ، ويكون مورد حديث أم الفضل فى إرادتها صلاة المغرب واحداً وهو جمع ظاهر هذا ، وأما ما ادّعاه أبو داود بأنه نسخ التطويل فترده هذه الرواية فانها آخر صلاة صلاها بهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكذا ما ادعاه الطحاوى من أنه لا دلالة فى الأحاديث الثلاثة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ كل السورة من المرسلات والطور والأعراف ، ولا يخفى أن هديه صلى الله عليه وآله وسلم الذى استمر عليه كان إكمال ما يقرأ من السورة ، فمدعى خلاف هذا الظاهر مدع لخلاف ما كان عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد رده ابن حجر وأطال فيه المقال . هذا وقد عرفت مما سردناه ما أشار اليه الشارح المحقق

٩٨ — الحديث الخامس : عن عائشةَ رضى الله عنها « أنَّ رسولَ الله ﷺ بَعَثَ رَجُلاً عَلَى سَرِيَّةٍ (١) . فكان يَقْرَأُ لِأَصْحابِهِ فى صَلاتِهِم ، فَيَخْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ . فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذٰلِكَ لِرَسولِ اللهِ ﷺ ، فقال : سَلُوهُ لِأَىِّ شَىْءٍ يَصْنَعُ ذٰلِكَ ؟ فسألوه . فقال : لِأَنَّها صِفَةُ الرَّحْمٰنِ عَزَّ وَجَلَّ ، فَأَنا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَها . فقال رسولُ الله ﷺ : أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهَ تَعالَى يُحِبُّهُ »

---

(١) (الحديث الخامس) عن عائشة قال « رجلا على سرية » . أقول : أخرج البخارى هذا الحديث فى كتاب التوحيد ، وأخرج هنا فى الصلاة فى باب الجمع بين السورتين فى ركعة حديث أنس : كان رجل من الأنصار يؤمهم فى مسجد قباء فكان كلما افتتح بسورة يقرأ لهم بها فى الصلاة مما يقرأ افتتح قل هو الله أحد حتى يفرغ منها ثم يقرأ سورة أخرى معها ، وكان يصنع ذلك فى كل ركعة ، فكلمه أصحابه وقالوا إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزيك حتى تقرأ بأخرى ، فاما أن تدعها وتقرأ بالأخرى ، فقال : ما أنا بتاركها ، إن أحببتم أن أؤمكم بذلك فعلته وان كرهتم تركتكم . وفيه أنه قال له النبى صلى الله عليه وآله وسلم : يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك ، وما يحملك على لزوم هذه السورة فى كل ركعة ؟ فقال : إنى أحبها . فقال : حبك اياها أدخلك الجنة . فاختلف فى اسم الرجل هذا ، ثم هل هى قصة واحدة أو قصتان ، وذكر ابن منده أن اسم هذا الرجل الذى فى حديث أنس كلثوم ابن الهدم ، والاعتراض عليه بأن كلثوم بن الهدم مات فى أوائل ما قدم صلى الله عليه وآله وسلم المدينة قبل بعث السرايا . وفى حديث عائشة أنه كان أمير سرية مندفع بأنه ليس فى الحديث دليل على أن الذى كان يؤمهم فى مسجد قباء هو أمير السرية ، والذى فى حديث عائشة أنه اتفق أن الرجلين معاً وقع لهما قراءة سورة الإخلاص مع غيرها . ثم الذى أمهم فى مسجد قباء ذكر أنه يحبها والذى كان فى السرية ذكر فى الاعتذار أنها صفة الرحمن وأنه يحب أن يقرأ ذلك وكان يبدأ بها ، وهذا كان يختم بها ، وهذا قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سلوه . وذلك قال له النبى صلى الله

قولها « فيختم بقل هو الله أحد » يدل على أنه كان يقرأ بغيرها [1] . والظاهر : أنه كان يقرأ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ مع غيرها فى ركعة واحدة ، ويختم بها فى تلك الركعة ، وإن كان اللفظ يحتمل أن يكون يختم بها فى آخر ركعة يقرأ فيها السورة . وعلى الأول يكون ذلك دليلا على جواز الجمع بين السورتين [2] فى ركعة واحدة ، إلا أن يريد الفاتحة معها [3]

وقوله « إنها صفة الرحمن » يحتمل أن يراد به أن فيها ذكر صفة الرحمن [4] ، كما

عليه وآله وسلم ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك ، فالأظهر أنهما قصتان

(١) قوله « يدل على أنه كان يقرأ بغيرها » أقول : أما إذا كانت القصة واحدة فى صاحب السرية وصاحب قباء بمعنى أنه كان يصلى بهم فى مسجد قباء كذلك ، ثم لما صار أمير سرية صلى بهم كذلك ، وأنه وقع من أهل مسجده الاستنكار ثم أجاب بما أجاب ، ووقع من أهل سريته ما وقع من أهل مسجده ، فالأمر واضح أنه كان يقرأ معها غيرها

(٢) قوله « وعلى الأول يكون ذلك دليلا على جواز الجمع بين السورتين » . أقول حديث مسجد قباء واضح فى ذلك ونص فيه ، ولذا جعله البخارى دليل الجمع بين السورتين فى ركعة وبوب عليه . أما حديث عائشة هذا فيحمل كما قاله الشارح المحقق

(٣) قوله « الا أن يريد الفاتحة معها » . أقول إلا أن يقال إنهم أرادوا بالجمع بين السورتين الذى كان يقرأ الفاتحة وسورة قل هو الله أحد فى كل قراءة الركعتين ، أى يجعل ختام كل ركعة قل هو الله أحد مع الفاتحة فقط ، وأنهم استنكروا كونه يكررها بعينها فى الركعتين معاً ، هذا يحتمل

(٤) قوله « يحتمل أن يراد به أن فيها صفة الرحمن » . أقول فى الفتح لأن فيها أسماءه ، وأسماؤه مشتقة من صفاته ، فيحتمل أن يكون قال ذلك مستنداً إلى شيء سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم إما بطريق النصوصية وإما بطريق الاستنباط . وقد أخرج البيهقى فى باب الأسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس أن اليهود أتوا النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا : صف لنا ربك الذى تعبد ، فأنزل الله ﴿ قل

إذا ذكر وصف فعبر عن ذلك الذكر بأنه الوصف ، وإن لم يكن ذلك الذكر نفس

هو الله أحد ﴾ إلى آخرها فقال : هذه صفة ربي عز وجل . قال : وفى حديث الباب حجة لمن قال إن لله صفة وهو قول الجمهور ، وشذ ابن حزم فقال : هذه لفظة اصطلح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن أحد من أصحابه ، فان اعترضوا بحديث الباب فهو من أفراد سعيد بن أبى هلال وفيه ضعف . وعلى تقدير صحته فقل هو الله أحد صفة الرحمن كما جاء فى هذا الحديث ولا يزاد عليه ، بخلاف الصفة التى يطلقونها فانها فى لغة العرب لا تطلق إلا على جوهر أو عرض، كذا قال ، وسعيد متفق على الاحتجاج به ولا يلتفت اليه فى تضعيفه ، وكلامه الأخير مردود باتفاق الجميع على إثبات الأسماء الحسنى ، والأسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات ، لأنه إذا ثبت أنه حى مثلا فقد وصف بصفة زائدة على الذات [1] وهى صفة الحياة ، ولولا ذلك لوجب الاقتصار على ما ينبئ على الذات فقط ، وقال تعالى ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ فنزه نفسه عما يصفونه من صفات النقص ، ومفهومه أن وصفه بصفات الكمال مشروع . انتهى . قلت : يظهر من كلام ابن حزم أنه يقول إنه لا يطلق لفظ صفة على شىء مما يطلق عليه تعالى ، بل هى أسماء حتى قال تعالى ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾ وقول الحافظ إن فى أسمائه صفات مصادرة لأنه يقول ما ثبت إطلاق صفة على شىء مما يطلق عليه فلا يطلقها عليه ، ثم يقسم ما يطلق عليه تعالى إلى أسماء وصفات اصطلاح نحوى وبيانى وكلامى لا لغوى [2] إنما يبقى النزاع مع ابن حزم فى الإتيان بدليل يدل على أنه أطلق الشارع على أسمائه أنها صفات وإلا كان دعواهم الاطلاق بغير دليل ، إلا أن يدعى أن الأصل جواز الإطلاق ، فالدليل على ابن حزم فى أنه لا يطلق على الألفاظ التى يطلق

---

(١) قلت والفرق بين الأسماء والصفات أن الأسماء تدل على الذات والصفات تدل على معنى قائم بالذات وهى أسماء أيضاً

(٢) قلت تطلق أسماؤه تعالى وصفاته على حقيقة ولا تشابه أسماء المخلوقين بل أسماؤه وصفاته تليق بجلاله . ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام فى ذلك فى شرح الاصفهانية والفرقان فراجعه

الوصف . ويحتمل أن يراد به غير ذلك[١]، إلا أنه لا يختص ذلك بقل هو الله أحد . ولعلها خصت بذلك لاختصاصها بصفات الرب تعالى دون غيرها

وقوله ﷺ « أخبروه أن الله تعالى يحبه » يحتمل أن يريد بمحبته قراءة هذه السورة . ويحتمل أن يكون لما شهد به كلامه من محبته لذكر صفات الرب عز وجل ، وصحة اعتقاده

* * *

٩٩ — عن جابر رضى اللهُ عنه ، أنَّ النبي ﷺ قال لمعاذ « فَلَوْلا صَلَّيْتَ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ، وَالشَّمْسِ وَضُحاها ، وَاللَّيْلِ إذا يَغْشَى ؟ فَإِنَّهُ يُصَلِّى وَراءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاجَةِ »

أما حديث جابر وهو الحديث السادس فلم يتعين فى هذه الرواية فى أى صلاة قيل له ذلك [٢] ، وقد عرف أن صلاة العشاء الآخرة طوّل فيها معاذ بقومه . فيدل ذلك

عليها تعالى إلا ما سمع عن الشارع ، وأنه كما أن أسماءه تعالى توقيفية كذلك ما تطلق أسماؤه لا بد من الشارع . هذا محل النزاع . والدليل على المجيز أو على المانع ، إذ هو ناقل عن الأصل من الإباحة فيحتاج إلى الدليل ، والمجيز إن ادعى صحة الإطلاق شرعياً فعليه الدليل ، وإن كان الأصل فلا دليل عليه

(١) قوله « غير ذلك » أقول : كأنه يريد الدليل على توحيد الله وتنزيهه ، وكل هذا يحتمل تكبير أمر الرسول ، ولذا قال « إلا أنه لا يختص ذلك بقل هو الله أحد » ثم أبان وجه اختصاصها بأنها لاشتمالها على صفات الرب دون غيره أى دون غير صفاته ، فانها لم تشتمل على الأحكام ونحوها ، ويحتمل دون غيرها من السور الدالة على التوحيد ، وأيضاً فانها لم تفرد لذلك بل دلت على غيرها

(٢) قوله « وأما حديث جابر وهو الحديث السادس » أقول : اعلم أن فى حديث جابر قصة اختصرها المصنف ، ويأتى بالمرفوع منها ، وهى أن معاذاً كان يصلى

على استحباب قراءة هذا القدر فى العشاء الآخرة . ومن الحسن أيضاً قراءة هـــذه السور بعينها فيها ، وكذلك كل ما ورد عن النبي ﷺ من هذه القراءة المختلفة . فينبغى أن تفعل . ولقد أحسن من قال من العلماء : اعملْ بالحديث ولو مرة ، تكن من أهله

* * *

باب ترك الجهر

ببسم الله الرحمن الرحيم

١٠٠ — الحديث الأول : عن أَنَسِ بْنِ مالِكٍ رضى الله عنه « إنَّ النبيَّ ﷺ وأبا بكر وعمرَ ـ رضى الله عنهما ـ كانوا يَستفتِحُونَ الصَّلاةَ (١) بالحمدِ لله رَبِّ العالَمِينَ (٢) »

وفى رواية « صَلَّيْتُ مَعَ أَبِى بَكرٍ وعُمَرَ وعُثْمانَ ، فَلَمْ أسْمَعْ أحَدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ »

مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم يرجع فيصلي بقومه بنى سلمة ، وأنه صلى بهم العشاء يقرأ بالبقرة والنساء ، فانصرف رجل فبلغه أن معاذاً نال منه ، فأتى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فشكا اليه معاذاً ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم « أفتان أنت يا معاذ » ثلاث مرات ، « لولا صليت بسبح اسم ربك الأعلى » الحديث ، وسيأتى بطوله والـكلام عليه

(١) (باب ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم : الحديث الأول) قال « كانوا يفتتحون الصلاة » أقول : أى القراءة فيهـا . وقد وقع كذلك فى بعض الطرق فى البخارى بلفظ « يفتتحون القراءة » وإلا فافتتاح الصلاة حقيقة بالتـكبير

(٢) قوله « بالحمد » أقول : بضم الدال حكاية

ولمسلم (١) صَلَّيتُ خَلفَ النبيّ ﷺ وَأبِي بَكرٍ وَعُمَرَ وَعُثمانَ. فكانوا يَستَفتِحُونَ بالحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العالَمِينَ، لا يَذكُرُونَ بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ فى أَوَّلِ قِراءةٍ وَلا فى آخِرِها (٢) »

(١) قوله « ولمسلم » أقول: أعلت رواية مسلم هذه بوجهين: أحدهما مدفوع فلا يطوّل بذكره، وثانيهما أن الحديث اشتمل على صنعته مدلس وهو الوليد فلا ينفعه تصريحه بالتحديث، فانه اشتهر بتدليس التسوية (١) وقد تعقب هذا أيضاً. واعلم أن الحديث الذى لمسلم لا يناسب الترجمة، إلا أن يحمل الترك على عدم السماع

(٢) قوله « ولا فى آخرها » أقول: من باب المبالغة فى النفى، وإلا فانه معلوم أنها ليست فى آخر الفاتحة ولا غيرها من السور، أو لعله يريد السورة التى بعدها وأطلق عليها آخر الفاتحة مجازاً. واعلم أن هذا الحديث اختلفت ألفاظه، ففى بعضها « كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين » وهى رواية الأكثر، وفى بعضها « لم أسمع منهم أحداً يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم »، وفى بعضها « ما كانو يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم » أخرجها الدارقطنى والخطيب، وفى بعضها « كانوا يسرون بها » أخرجه ابن خزيمة، وفى بعضها « فلم يسمعنا قراءة ألبسم الله الرحمن الرحيم » وفى بعضها « كانوا يقرأون بسم الله الرحمن الرحيم » قال ابن عبد البر: هذا اضطراب لا يتوم معه حجة لأحد الفقهاء الذين يقرأون بسم الله الرحمن الرحيم والذين لا يقرأون بها، وقد سئل أنس عن ذلك فقال: كبرت ونسيت. ولكن الحافظ فى الفتح تعرّضَ لردّ دعوى الاضطراب وأطال فيه، إلا أنه تعقبه الزرقانى فى شرح الموطأ وقال ما قرر ابن عبد البر وقال: الحق مع ابن عبد البر ومن وافقه. وقد أخرج أحمد وابن خزيمة فى صحيحه والدارقطنى وصحح إسناده من رواية أبى سلمة

(١) قلت تدليس التسوية هو أن يرفع الراوى شيخه إلى طبقة شيخ شيخ الشيخ ويحذف ما بينهما فيظن القارىء أو السامع أن ليس بينهما أحد، ولا يعرف ذلك إلا النقاد من المحدثين

أما قوله «كانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين» فقد تقدم الكلام فى مثله (١) ، وتأويل من تأول ذلك بأنه كان يبتدئ بالفاتحة قبل السورة

وأما بقية الحديث فيستدل به من يرى عدم الجهر بالبسملة فى الصلاة . والعلماء فى ذلك على ثلاثة مذاهب (٢) . أحدها : تركها سراً وجهراً ، وهو مذهب مالك . الثانى : قراءتها سراً لا جهراً ، وهو مذهب أبى حنيفة وأحمد . الثالث : الجهر بها فى الجهرية . وهو مذهب الشافعى

والمتيقن من هذا الحديث عدم الجهر . وأما الترك أصلا فمحتمل ، مع ظهور ذلك فى بعض الألفاظ (٣) ، وهو قوله «لا يذكرون» . وقد جمع جماعة من الحفاظ باب الجهر ، وهو أحد الأبواب التى يجمعها أهل الحديث ، وكثير منها ـ أو الأكثر ـ معتل ، وبعضها جيد الإسناد إلا أنه غير مصرح فيه بالقراءة فى الفرض أو فى الصلاة (٤)

سعيد بن زيد قال : سألت أنس بن مالك أكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح بالحمد لله رب العالمين أو بسم الله الرحمن الرحيم ؟ فقال : إنك لتسألنى عن شىء لا أحفظه ولا سألنى عنه أحد قبلك . وقد تعقبه الحافظ فى الفتح

(١) قوله «وقد تقدم الكلام فى مثله» أقول : يريد الذى تقدم فى حديث عائشة «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين» وتقدم فيه الكلام

(٢) قوله «والعلماء فى ذلك على ثلاثة مذاهب» أقول : الخلاف بين العلماء فى ذلك طويل مشهور ، وقد أفرد بالتصنيف ، فصنف فيه أبو أسامة المقدسى مجلداً ضخما ، وقبله سليم الرازى ، وابن عبد البر . وترك الشارح قولا رابعاً وهو التخيير ، فمن شاء جهر ومن شاء خافت ، وهو مذهب ابن أبى ليلى وإسحق والحكم

(٣) قوله «مع ظهور ذلك فى بعض الألفاظ» أقول : أى ظهور الترك أصلا ، وهو فى رواية «لا يذكرون» إلا أنها تحتمل التأويل ، أى لا يذكرون جهراً ، ولذا قال المحقق «مع ظهور ذلك» ولم يجعله غير محتمل

(٤) قوله «إلا أنه غير مصرح فيه بالقراءة بالفرض أو فى الصلاة» أقول :

وبعضها فيه ما يدل على القراءة فى الصلاة إلا أنه ليس بصريح الدلالة على خصوص التسمية . ومن صحيحها حديث نعيم بن عبد الله المجمر (١) قال « كنت وراء أبى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . ثم قرأ بأم القرآن ، حتى بلغ ﴿ولا الضالين﴾ ثم قال : آمين ، وقال الناس : آمين . ويقول كلما سجد : الله أكبر ، وإذا قام من الجلوس قال : الله أكبر ويقول إذا سلم : والذى نفسى بيده ، إنى لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ »

وقريب من هذا فى الدلالة والصحة (٢) حديث المعتمر بن سليمان « وكان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ، قبل فاتحة الكتاب ، وبعدها ، ويقول : ما آلو أن أقتدى بصلاة أبى . وقال أبى : ما آلو أن أقتدى بصلاة أنس . وقال أنس : ما آلو أن أقتدى بصلاة رسول الله ﷺ » . وذكر الحاكم أبو عبد الله : أن رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات

وإذا ثبت شيء من ذلك فطريق أصحاب الجهر أنهم يقدمون الإثبات على النفى

غالب الأحاديث التى ساقها أى الحديث والتفسير أيضاً دالة على البسملة من القرآن ونحوه ، وكأنه يشير إلى هذا الشارح المحقق

(١) قوله « ومن صحيحها حديث نعيم » أقول : أخرجه ابن حبان فى صحيحه وغيره ، وقوله قبله « إلا أنه ليس بصريح الدلالة » وذلك أن قوله « إنى لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ليس صريحاً فى أن كل ما فعله من فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيها ، لاحتمال أنه أشبههم فى معظم أفعالها وأقوالها ، وأما تأويل ابن الهمام الحديث بأنه غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع إخفاء أبى هريرة فانه مما يتحقق إذا لم يبالغ فى الإخفاء مع قرب المقتدى ، فلا يخفى بعده وتكلفه

(٢) قوله « وقريب منه فى الدلالة والصحة » . أقول : أخرجه الحاكم كما سيشير اليه الشارح ، وإنما قال « قريب » لأنه قال الراوى « ما آلو ـ أى أقصر ـ أن أقتدى بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ودلالته أخفى من دلالة الأول ، ثم فيه الاحتمال الماضى وأن المراد فى معظم الصلاة أقوالا وأفعالا

ويحملون حديث أنس على عدم السماع . وفى ذلك بعد ، مع طول مدة صحبته [1] وأيد المالكية ترك التسمية بالعمل المتصل من أهل المدينة . والمتيقن من ذلك ـ كما ذكرناه فى الحديث الأول ـ ترك الجهر [2] ، إلا أن يدل دليل صريح على الترك مطلقاً

---

(١) قوله « مع طول صحبته » أقول : فانه صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم عشر سنين ثم صحب الخلفاء الثلاثة خمساً وعشرين سنة ويصلى خلفهم الصلوات كلها وهم يجهرون بالتسمية ولا يسمعها ، هذا فى غاية البعد

(٢) قوله « والمتيقن من ذلك ترك الجهر » أقول : إن ترك الجهر بها هو المتيقن من حديث أنس ، ولـكن مع اضطرابه كما عرفت لا تنتهض به دلالة . وهذه المسألة قد تـكررت فيها أنظار العلماء وطال الخوض من الجانبين : من جانب من يقول بالجهر ، ومن جانب من يقول بالمخافتة ، وللسيد العلامة محمد بن إبراهيم الوزير فى العواصم بحث طويل فى ذلك ، وسرد اثنى عشر وجهاً فيما يتعلق بها ، ويظهر منــه ترجيح الإسرار ، وخالفه المنار قائلا : إن أدلة الجهر وخلافه متعارضة ، والأصل أنها من جملة آيات السورة ، فمن ادعى صفة مخالفة فعليه الدليل الناقل عن الأصل المذكور ، ورجح هذا الأصل بوجوه : منها ترجيح رواية على رضى الله عنه على رواية أنس وابن المغفل لقربه منه صلى الله عليه وآله وسلم فى صف الصلاة إذ هو رأس أولى الأحلام ، ثم معه ابن عباس وابن عمر . قلت : إلا أنه نقل السيد محمد بن إبراهيم أنه وقع من على الجهر والمخافتة فقال : ورواية الجهر والمخافتة مشهورة عنه ، ثم ابن عباس كان صغيراً فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم أصغر من أنس ، فليسا من أولى الأحلام حينئذ ، يقال مسلم هذا ان كان أنس فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم صغيراً فما هو يقول إنه لم يسمعها من الخلفاء الثلاثة وقد لازمهم خمساً وعشرين سنة ، وصار من أولى الأحلام المأمورين أن يلوا الإمام فى أول صف ، قال : ثم إن البسملة تقع فى وجه تـكبيرة الإحرام وتـكبير النقل والحركة فلا يسمع البسملة ، قلت : هذا يتم لغير أهل الصف الأول ، وفى غير الركعة الثانية ، فان تكبير النقل ليس فيه ما يشوش سماع

باب سجود السهو

١٠١ — الحديث الأول : عن محمد بن سِيرين [١] عن أبي هريرة [٢] قال «صَلَّى بِنا رسـ ـــــــــــولُ اللهِ ﷺ» [٣]

الجهر بالبسملة . ثم الكلام فى البسملة فى الفاتحة وفى غيرها من السور ، فهب أنه يتم العذر فى الفاتحة فكيف يتم فى السورة بعدها ، وذكر من المرجحات رؤيا نبوية قاضية بأن البسملة تبع للسورة جهراً وسراً دائماً ، وقال ابن القيم فى الهدى : كان صلى الله عليه وآله وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها تارة ، ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائماً فى كل يوم وليلة ست مرات . هذا واعلم أن الجهر بالبسملة أورد فيه الدارقطنى فى سننه عدة أحاديث بأسانيدها ، ولم يتكلم على ضعيف رجالها كما هى عادته فى هذا الكتاب ، ثم ذكر بعد سردها أنه قد ألف فى الجهر بها مؤلفاً مستقلا ، ولولا خوف الإطالة لنقلنا منه الكلام ، لكننا اكتفينا بالإشارة اليه والدلالة عليه ، لكنه قال ابن الهمام قال ابن تيمية : روينا عن الدارقطنى أنه قال : لم يصح عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الجهر حديث ، وعن الدارقطنى أنه صنف بمصر كتاباً فى الجهر بالبسملة فأقسم بعض المالكية أهل المعرفة الصحيحة أنه لم يصح فى الجهر بها حديث

(١) (باب سجود السهو ، الحديث الأول) قال «عن محمد بن سيرين» أقول : خالف المصنف قاعدته فى ذكر التابعى لشىء سنذكره

(٢) قوله «عن أبى هريرة» أقول : اعلم أن حديث أبى هريرة هذا حديث جليل غزير الفوائد ، أطنب الحافظ ابن عبد البر وغيره فى الكلام عليه ، وأفرده بالتأليف الحافظ [١] الدين العلائى ، وأوصل ابن العربى فوائده فى الكتاب إلى مائة وخمسين فائدة

(٣) قوله «صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» أقول : هو ظاهر فى

---

(١) بياض بالأصل ولعله زين الدين

إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ [1] ـ قال ابْنُ سِيرِينَ : وَسَمَّاها أبو هُرَيْرَةَ [2] ، وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنا . قالَ : فَصَلَّى بِنا رَكْعَتَيْنِ ، ثُمَّ سَلَّمَ . فَقامَ إِلَى خَشَبَةٍ معروضة فى

حضور أبى هريرة هذه الصلوات ، وحمله الطحاوى على المجاز وأن المراد صلى بالمسلمين ، لأن الزهرى قال : إن صاحب القصة استشهد ببدر قبل إسلام أبى هريرة ، إلا أنه رد عليه ابن عبد البر باتفاق أئمة الحديث أن الزهرى وهم فى ذلك لظنه أن صاحب القصة هو ذو الشمالين واسمه عمرو بن نضلة الخزاعى ، وكانت وفاته ببدر ، وانما صاحب القصة ذو اليدين وقد تأخر بعد موت النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وحدث بهذا الحديث كما أخرجه الطبرانى وغيره ، قال قوم : وجه الجمع أن القصة حصلت لكل واحد من ذى اليدين وذى الشمالين ، كان يقال له ذلك وذلك

(١) قوله « العشى » أقول : بفتح العين المهملة وكسر الشين المعجمة وتشديد الياء التحتية

(٢) قوله « سماها أبو هريرة ، ولكن نسيت أنا » أقول : وقع عند مسلم زيادة « إما الظهر وإما العصر » وعند البخارى « الظهر أو العصر » وعندهما أيضاً « الظهر » من غير شك وعند مسلم الغير [1] من غير شك ، وكذا عند البخارى . وهذا الاختلاف يحتمل أن يكون من الرواة ، ويحتمل أن يكون أبو هريرة شك فرواه كثير عنه على الشك ، لكن قول ابن سيرين « سماها أبو هريرة ولكن نسيت » يدل على أن الشك من غير أبى هريرة ، إلا أنه روى النسائى عن أبى هريرة ولفظه « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إحدى صلاتى العشاء ، قال أبو هريرة ، ولكنى نسيت » فالظاهر أن أبا هريرة روى الحديث كثيراً على الشك ، وكان ربما غلب على ظنه أنها الظهر فجزم بها وتارة أنها العصر فجزم بها ، ثم طرأ الشك فى تعيينها على ابن سيرين ، قال الحافظ العراقى : الصواب أنها قصة واحدة ، وأن الشك من أبى هريرة لرواية النسائى وهى صحيحة ، ثم طرأ على ابن سيرين . قلت : إلا أنه

---

(١) كذا بالأصل ولعلها : العصر .

المَسْجِدِ ، فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا ، كَأَنَّهُ غَضْبَانُ [1] . وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى ، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ [2] ، وَخَرَجَتِ السَّرَعَانُ [3] مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ . فَقَالُوا :

لا يخفى على الحذّاق فى الأخبار المحافظين على حفظ الآثار واستيفائها والتثبت عند مواقع الالتباس أنه يبعد أن يطرأ الشك على إمام بعد إمام ، وان رواية النسائى وإن صحت ظاهراً فهى معلولة معارضة برواية الصحيحين التى أثبتت أن أبا هريرة سماها وإنما نسيها ابن سيرين بحيث لا يمكن الجمع بين الروايتين فيها وهى من طريق واحد وهو ابن سيرين فانها بمثابة قول سماها أبو هريرة ما سماها والله أعلم . قال الحافظ ابن حجر : ويترجح رواية العصر بأن روى حديث عمران بن الحصين فى قصة ذى اليدين واتفقوا على أنها العصر ، قيل هذا ميل منه إلى أن قصة عمران بن حصين وأبى هريرة واحدة ، وهو خلاف ما عليه ابن خزيمة وغيره

(١) قوله « فاتكأ عليها كأنه غضبان » أقول : قال الفاكهانى فى شرح العمدة : غضبه صلى الله عليه وآله وسلم ـ قال بعض المتأخرين فى هذا الوقت ـ خفى علينا سببه ، ولعل الصحابة عبروا بالغضب عما ظهر عليه من قبض نشأ من مطالعته الجلال وهيبته والله يقبض ويبسط ، وإلا فلا موجب له . قال قلت : يريد لا موجب له ظاهر ، وإلا فحاشاه صلى الله عليه وآله وسلم أن يظهر عليه حالة لا موجب لها أصلا

(٢) قوله « وشبك بين أصابعه » أقول : بوب عليه البخارى « باب شبك الأصابع فى المسجد » وذكر الحديث هنا ، وقد وردت أحاديث مرسلة ومسندة فى النهى عن التشبيك ، وجمع بين هذا وبينها بأن النهى مقيد بما إذا كان فى الصلاة أو قاصداً لها ، والمنتظر للصلاة فى حكم المصلى ، وحديث أبى هريرة هذا خال عن هذه الأحوال ، وحديث النهى عن التشبيك ما دام فى المسجد ضعيف

(٣) قوله « سَرَعان الناس » أقول : بفتح السين والراء المهملتين : أوائل الناس الذين يسارعون إلى الشىء ويقبلون عليه بسرعة ، ويجوز سكون الراء كما فى النهاية ، قال الخطابى وترويه العامة بكسر السين وهو غلط ، ولعله ذكر هذا فى غير المعالم ، وأما

قَصُرَتِ الصَّلاةُ (١) - وفى الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ (٢) - وفى الْقَوْمِ رَجُلٌ فى يَدَيْهِ طُولٌ، يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ (٣)، فقال: يا رَسُولَ اللهِ،

فيها فلم يتعقبه، وحكى النووى أن البعض جوزه، وحكى عن ثعلب أنه إذا كان وصفاً للناس جاز فى الراء الإسكان والفتح، وإن كان وصفاً لغيرهم فالفتح أفصح من الإسكان، قال القاضى عياض: ورويناه بضم السين وإسكان الراء جمع سريع كقفيز وقفزان وكثيب وكثبان

(١) قوله « قصرت الصلاة » أقول: روى بضم القاف مبنى للمجهول، وبفتحها وضم الصاد

(٢) قوله « فهابا أن يكلماه » أقول: وجه تهيبهما منه فى هذا المقام العظيم يدل على ظهور أمر مبهم زائد على ما كان عليه من عدم سؤاله عنه من الحوادث البديهية المنهى عنها بقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ﴾ حتى أنهم كانوا يحبون أن يجيء الغريب فيسأله. ووجهه أن الصلاة شأنها عظيم الشأن فى الدين وأهم أمور المسلمين، ووقع ما وقع منه صلى الله عليه وسلم فى الجماعة التى هى من أعظم مقامات التبليغ يقتضى أن لا يتجاسر على سؤاله وأن يتلقى بقبوله، إذ السؤال لتحقق الأمر متفرع عن عدم الاستيقان لبلاغه كما بلغ عن الله وطروء السهو منه، والمقام عظيم والجناب فخيم لا يصدر منه مثل ذلك إلا للحكمة التى أفادها بقوله « وانما نسيت لأسن »، وللصحابيين منقبة عظيمة فى هذا الحديث

(٣) قوله « فقام ذو اليدين » أقول: اسمه الخرباق السلمى، صحابى حجازى، شهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقد سها فى صلاته. قال ابن عبد البر: ذو اليدين غير ذى الشمالين، وذو اليدين الذى جاء ذكره فى سجود السهو اسمه الخرباق، وذو الشمالين اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة شهد بدراً وقتل بها، وعاش ذو اليدين حتى روى عنه المتأخرون من التابعين، قال ابن عبد البر عاش إلى خلافة معاوية. هذا وقد أشرنا إلى أنه قيل إنهما قضيتان، واختار ذلك القاضى عياض قال: هما قضيتان

أَنَسِيتَ ، أَمْ قَصُرَتِ الصَّلاةُ ؟ قال : لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ . فقال : أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ ؟ فقالوا : نَعَمْ . فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ . ثُمَّ سَلَّمَ . ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ . ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ ، ثم كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ . ثم رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ . فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ (١) . ثُمَّ سَلَّمَ ؟ قال : فَنُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ ابْنَ حُصَيْنٍ قال : ثُمَّ سَلَّمَ »

الكلام على هذا الحديث يتعلق بمباحث : بحث يتعلق بأصول الدين ، وبحث يتعلق بأصول الفقه ، وبحث يتعلق بالفقه

فأما البحث الأول ففي موضعين :

أحدهما : أنه يدل على جواز السهو في الأفعال (٢) على الأنبياء عليهم السلام .

إحداهما قبل بدر المتكلم فيها ذو الشمالين ، ولم يشهدها أبو هريرة وأرسله . انتهى . والثانية كانت بعد إسلامه وحضرها أبو هريرة والمتكلم فيها ذو اليدين . قلت : وكأنه رأى القول بالتعدد أهون من توهيم الزهرى ، إلا أنه يحتاج إلى النظر في الرواية التي فيها أن القائل ذو الشمالين ، فان كانت لم يكن فيها تصريح أبي هريرة بحضوره فهو محتمل ، وإلا فالحمل عليها مع ذلك تعسف وتكلف لا يخفى . وذو اليدين من بني سليم ، وذو الشمالين من أهل مكة

(١) قوله « فربما سألوه » أقول : قائل هذا أيوب السختياني راوى الحديث عن ابن سيرين ، وضمير سألوه يعود إلى الذين حدثهم محمد بن سيرين

(٢) قوله « يدل على جواز السهو في الأفعال » أقول : عبارة القاضي : في الحديث حجة لجواز النسيان على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما طريقه البلاغ من الأفعال وأحكام الشرع ، وسيصرح الشارح بأن المراد الأفعال البلاغية . ولقد أحسن الشارح بحذف لفظ الأحكام وإن كان سيأتي بها في أثناء كلامه ، لكنه جاء بها بياناً لعبارة القاضي . ووجه إحسانه بحذفها أنها إما من الأقوال ولا نزاع فيها أو من الأفعال

وهو مذهب عامة العلماء [1] والنظار . وهذا الحديث مما يدل عليه . وقد صرح ﷺ في حديث ابن مسعود بأنه « ينسى كما تنسون [2] » ، وشذت طائفة من المتوغلين [3] ،

البلاغية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » فجعل صلى الله عليه وآله وسلم فعله لها تشريعاً للأمة في أفعالها ونحو ذلك

(١) قوله « وهو مذهب عامة العلماء » أقول : زاد القاضي « والأئمة والنظار وظاهر القرآن والأحاديث » . انتهى . قلت : كأنه يريد بظاهر القرآن ﴿ سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ﴾ فإن الاستثناء يدل على جواز نسيانه ، إلا أن تقييده بمشيئة الله يدل على أنه لا ينسى فيما طريقه البلاغ ، لأن مشيئة الله وإرادته من بعثته صلى الله عليه وآله وسلم تبليغ الأحكام على الوجه المشروع المحكم

(٢) قوله « في حديث ابن مسعود بأنه ينسى كما تنسون » أقول : أخرجه الشيخان ولفظه « إنما أنا بشر أنسى [1] كما تنسون » وفي قوله « وقد صرح » إشارة إلى أن دلالة الحديث على ذلك ليس مثله في الصراحة

(٣) قوله « وشذت طائفة من المتوغلين » أقول : عبارة القاضي في الإكمال : وشذت الباطنية وأرباب علم القلوب ، ونحا إلى قولهم عظيم من أئمة التحقيق وهو المظفر الاسفرايني في كتابه الأوسط ، وهو منحى غير سديد ، وجمع الضد مع ضده مستحيل بعيد . ثم ذكر القاضي عياض قبل هذا أن طائفة من العلماء والنظار منعوا من السهو عليه في الأفعال البلاغية والعبادات الشرعية كما منعوه اتفاقاً في الأقوال البلاغية ، واعتذروا عن الظواهر الواردة في ذلك باعتذارات ، وإليه مال الأستاذ أبو اسحاق . انتهى بلفظه . وهو مفهوم ما أشار اليه الشارح في قوله « وهو مذهب عامة العلماء والنظار » فانه يفيد أن منهم من خالف ، ولا أدري ما وجه حذفه لهذا

---

(١) أنسى قرئت بفتح الهمزة وسكون النون وتفيد إسناد الفعل إليه ، وقرئت بضم الهمزة وفتح النون وتفيد إسناد الفعل إلى الغير ، وتفيد أيضاً أنه ﷺ بشر يخطىء ويصيب وينسى إلا ما جاء به عن الله تعالى

فقالت : لا يجوز السهو عليه ، وإنما ينسى عمداً ، ويتعمد صورة النسيان [1] لِـيَسُـنّ . وهذا قطعاً باطل ، لإخباره ﷺ بأنه ينسى . ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة [2] . ولأن صورة الفعل النسياني كصورة الفعل العمدى ، وإنما يتميزان للغير بالإخبار [3]

القسم الثالث من المسألة ، فقد عرفت أن فى الأفعال البلاغية ثلاثة أقوال : جواز ذلك وهو القول الأول ، والثانى أنه لم يقع منه جوازه عليه ، والقول الثالث أنه لا يجوز عليه وأن نسيانه صورة هو عمد . وهذا كله فى الأفعال البلاغية لا فى الأقوال فيأتى الكلام فيها

(١) قوله « ويتعمد صورة النسيان » أقول : هذا بيان لقوله ينسى عمداً ، إذ لا يعقل النسيان عمداً ، فأبان أن المراد أنه يأتى بصورة النسيان متعمداً . قلت : وهو من الغلو الذى أشار اليه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « لا تطرونى كما أطرت النصارى المسيح » فان القائل « لايجوز السهو عليه » إنما أراد صيانة منصبه الشريف عن ذلك ، وقد دفعه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون »

(٢) قوله « ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة » أقول : هذا قد ينازع فيه الخصم ويقول : لا نسلم أنها تبطل الصلاة كلية ، بل تختص منها بما لا تدعو الحاجة اليه ، سيما فى مثل هذا الأمر الذى لبيان الواجب من التشريع اقتضت الحكمة تبليغه على ذلك الوجه فما هو إلا أقل مباينة لخشوع الصلاة الذى حرمت الأفعال لأجله من حمله صلى الله عليه وآله وسلم أمامة بنت زينب مرة بعد أخرى ، فان الواقع منه عمداً يقتضى أن يمنع عنه لولا ما يتضمنه من التشريع باباحة مثل القدر الواقع منه فى الصلاة سهواً . ويجاب عنه بالفرق بأن هنا وقع منه ما هو خروج من الصلاة وإضراب عنها وإبطال لخشوعها وأركانها وأذكارها ، بخلاف ما وقع فى حمل أمامة بنت زينب فهو تتمة لخشوعه خشية من أن تبكى فيشغل قلبه ، فهو تشريع عام للناسى والعامد ، فلابد من الدليل انه يختص بالناسى وان الواقع منه عمد لبيان قدر ما يعفى عن الساهى من الأفعال ، بل الدليل قائم بخلافه ، فانه لم يقل إنه فعله ليسن كما تمسكتم به هنا

(٣) قوله « وإنما يتميزان للغير بالإخبار » أقول : وقد أخبر صلى الله عليه

والذين أجازوا السهو قالوا : لا يُقَرُّ عليه فيما طريقه البلاغ الفعلي . واختلفوا : هل من شرط التنبيه الاتصال بالحادثة [1] ، أو ليس من شرطه ذلك ، بل يجوز التراخي إلى أن تنقطع مدة التبليغ ، وهو العمر [2] ؟ وهذه الواقعة قد وقع البيان فيها على الاتصال

وآله وسلم عن نفسه بأن ينسى ، وتأويلهم ذلك بأن المراد أنه يأتى بالصورة النسيانية عمداً كلام باطل

(١) قوله « الاتصال بالحادثة » أقول : قال القاضي وبالفور ، ولا يجوز فيها التأخير . وهو مذهب الأكثر ، واليه نحا القاضى أبو بكر

(٢) قوله « وهو العمر » أقول : فيجوز التراخي حتى يعلم أنه قرب انقضاء عمره وأنه لم يبق وقت للتبليغ ، فحينئذ ينبه عليه ويتعين عليه بلاغه ، وهذا لا يتم إلا بدعوى أنه يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقت وفاته . قال القاضي : وإلى هذا نحا أبو المعالي . وأما أنه ينسى صلى الله عليه وآله وسلم فى الأحكام البلاغية ولا ينبه عليه رأساً ويتوفى كذلك فلا يقوله قائل ، لأنه لا يعرف أنه وقع منه نسياناً إلا باخباره ، وإذا لم يخبر به لا يعلم أنه سهو وقع منه ، ومهما لم ينبه ولا أخبر أنه وقع منه كذلك يلزمنا حكمه وهو تشريع لغير مشروع فلا يجوز عليه هذا ، والمراد أنه ينبهه الله عليه ولا يقره كما هو لفظ القاضى عياض ، وقد أفاده قول الشارح « لا يقر عليه » فانه حذف فاعله للعلم به وأنه الله تعالى ، ويقال هنا على كلام أهل الفورية : قد وقع فى هذه الحادثة إقراره تعالى له صلى الله عليه وآله وسلم حتى حصل التذكير من ذى اليدين ، ولعلهم يريدون تنبيه عليه إما بوحي أو على لسان أحد من أتباعه صلى الله عليه وآله وسلم أو يريدون بالفورية وقتاً يمتد إلى خروج وقت المؤقتة كالصلاة مثلا ، لأنه لو لم ينبه ذو اليدين لأوحى الله اليه قبل خروج الوقت بأنه سها فى صلاته ، وأما القائل بجواز التراخي فكيف تنزل هذه الحادثة على رأيه ؟ فانه يجوز عدم تذكيره صلى الله عليه وآله وسلم إلى قبيل وفاته ، وكأنهم يقولون قد أجزته تلك الصلاة وأجزت غيره ، ويستمر فى بقية عمره على الإتيان بها كاملة ثم يقول قبل وفاته : إنه

وقد قسم القاضي عياض الأفعال إلى ما هو على طريقة البلاغ ، وإلى ما ليس على طريقة البلاغ ، ولا بيان الأحكام من أفعاله البشرية [1] وما يختص به من عاداته وأذكار قلبه . وأبى ذلك بعض من تأخر عن زمنه [2] وقال : إن أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وإقراره كله بلاغ ، واستنتج بذلك العصمة فى الكل ، بناء على أن المعجزة تدل على العصمة فيما طريقه البلاغ . وهذه كلها بلاغ [3] . فهذه كلها تتعلق بها العصمة

تلك الصلاة كانت نسياناً فلا يجزى من أتى بها كذلك ، أو يقولون لا تجزى بل يأمرهم آخر مرة باعادتها ، أو يقولون بجواز أن يستمر النسيان لها بقية عمره ويأتى بها قبيل الوفاة ، ولعل هذا لا يقوله أحد

(١) قوله « من أفعاله البشرية » أقول : أى الجبلية ، وعبارة القاضي « من أفعاله الشرعية وما يختص به من عاداته وأذكار قلبه » فحول الشارح المحقق الشرعية البشرية وأراد الجبلية [1] ، ولكنه أتى ببقية عبارة القاضي بلفظها وهى من عاداته واذكار قلبه ، ففات الشارح ما يختص به من عباداته وهى التى عبر عنها القاضي بقوله « من أفعاله الشرعية » وتكرر على الشارح « الأفعال الجبلية » لأنها داخلة فيما يختص به من عاداته ، بخلاف عبارة القاضي فانها أفادت العبادات الخاصة به بقوله « من الأفعال الشرعية » وأفادت الجبلية ما يختص من عادته . ولعل الشارح أدرج ما يختص به من العبادات فى قوله وما يختص به من عاداته بل عينها لها لإفادة الجبلية بقوله أفعاله البشرية وكأنه أخذ من لفظ يختص به من العبادات وإنما قد صارت له عادة لا يتركها ، وأشار بلفظ البشرية إلى التصويب لعبارة القاضي ، وعبارة القاضي أوفى بالمراد ، إذ المراد من أذكار قلبه الذكر القلبي ، فهذه الثلاثة لو حصل عنها نسيان جاز إقراره عليه إذ لم يؤمر بتبليغها

(٢) قوله « بعض من تأخر عن زمانه » أقول : عن زمن القاضي عياض ، ولا أدرى من هو ذلك البعض

(٣) قوله « وهذه كلها بلاغ » أقول : هذا مسلم ، ولكن فى غير الجبلية ، إذ من

---

(١) أى الأفعال التى جبل عليها ﷺ

ـ أعنى القول ، والفعل ، والتقرير ـ ولم يصرح فى ذلك بالفرق بين عمد وسهو . وأخذُ البلاغ فى الأفعال من حيث التأسى به ﷺ . فإن كان يقول بأن السهو والعمد سواء فى الأفعال فهذا الحديث يرد عليه

الموضع الثانى : الأقوال . وهى تنقسم إلى ما طريقه البلاغ ، والسهو فيه ممتنع ، ونقل فيه الإجماع (١) ، كما يمتنع التعمد قطعاً وإجماعاً (٢) . وأما طرق السهو فى الأقوال الدنيوية (٣) ، وفيما ليس سبيله البلاغ ـ من الأخبار التى لا تستند الأحكام

المعلوم أنه لا يجب عليه إبلاغ عادته فيها ولا نقل عنه ، وكذلك ما يختص به لا يجب بلاغ العمل به ، ثم يجب به بيان أنه مختص به لئلا يتابع عليه كقوله فى الوصال « إنى لست كأحدكم » فهذا حسن ، ولكن عبارة هذا القائل ما أبانت مراده ، وقد أشار الشارح إلى ذلك آخراً ، ولو حذفه واقتصر على كلام القاضى لكان أحسن

(١) « ونقل فيه الإجماع » أقول : لولا الإجماع لقيل لا فرق بين الأقوال البلاغية والأفعال البلاغية ، إذ الكل تشريع ، ونقل الأفعال كنقل الأقوال ، ولعموم قوله « كما تنسون » ولأنه قد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم نسى بعض الآيات وذكرها من سماعه لتلاوة بعض أصحابه ، وقال « رحم الله فلاناً لقد أذكرنى آية أنسيتها » هذا أو معناه . وبعد ثبوت هذا الحديث فلا بد من تقييد امتناع السهو عليه فى الأقوال بما قبل البلاغ إلى العباد . وبعد رقم هذا رأيت فى شرح الموطأ أنه قد تعقب القاضى فى هذا ثانس بما أوردناه ثم كذلك رأيته أشار اليه فى فتح البارى

(٢) قوله « كما يمتنع التعمد قطعاً وإجماعاً » أقول : زاد الشارح المحقق على عبارة القاضى « قطعاً » وإلا فعبارته « كما يمتنع التعمد فى ذلك إجماعاً » ولا ريب أن التعمد كذب ، وهو معصوم عنه قطعاً

(٣) قوله « وأما طريق السهو فى الأقوال الدنيوية » أقول : السهو والغفلة فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من أخبار لا مستند للاحكام اليها ولا أخبار المعاد ولا ما يضاف إلى وحى ، اختار القاضى عدم جواز السهو والغفلة فى هذه الأمور على الأنبياء جميعاً . ووجهه مع تجويز السهو عليهم فى الأفعال الدينية أنه لو جاز عليهم

إليها ، ولا أخبار المعاد ، ولا ما يضاف إلى وحي ـ فقد حكى القاضي عياض عن قوم أنهم جوزوا السهو والغفلة في هذا الباب عليه ، إذ ليس من باب التبليغ الذي يتطرق به إلى القدح في الشريعة . قال : والحق الذي لا مرية فيه ترجيح قول من لم يجز ذلك على الأنبياء في خبر من الأخبار ، كما لم يجيزوا عليهم فيها العمد . فانه لا يجوز عليهم خلف في خبر [١] ، لا عن قصد ولا سهو ، ولا في صحة ولا مرض ، ولا رضى ولا غضب [٢]

شيء من ذلك لكان ذريعة إلى عدم قبول أخبارهم في الأحكام الدينية والأخبار الغيبية ، وهو جواز للنقص الذي أجمع على عدم جوازه على الأنبياء عليهم السلام ، ولا بد من تأويل قول موسى للخضر ﴿لا تؤاخذني بما نسيت﴾ وقوله تعالى ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ فانها وان كانت شرطية فإن الاتيان باذا دال على وقوع ذلك منه ، وقد أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني عن ابن عباس في هذه الآية قال : إذا نسيت أن تقول لشيء إني أفعله نسيت أن تقول إن شاء الله تعالى إذا ذكرت إن شاء الله . وفي معناه أثر آخر . ومن فسرها بإذا ذكرت فالمراد بعد النسيان

(١) قوله « خلف في خير » أقول : أي وعد خير . ويجوز خلف وعيد الشر بل هو الأحق فانه عفو لا خلف . وقد أخرج ابن المنذر والطبراني وابن مردويه والبيهقي في الدلائل عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم قتل حمزة ومثل به « لئن ظفرت بقريش لأمثلن بسبعين رجلا منهم » فأنزل الله تعالى ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا﴾ الآية ، فقال : بل نصبر يا رب . ونهى عن المثلة

(٢) قوله « ولا غضب » أقول : وهو كلام القاضي في هذا ، وهو دليل على مدعاه ، فما كان يحسن حذفه ، ولفظه : وحسبك أن سيره وآثاره وكلامه وأفعاله مجموعة معتنى بها على مر الزمان ، يتناولها ويقبلها الموافق والمخالف ، ويرويها الموافق والمرتاب ، فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في [١] ولا اعتراف بوهم في كلمة ،

---

(١) بياض بالأصل . ولعله في لفظ

والذى يتعلق بهذا من هذا الحديث قوله ﷺ « لم أنس ولم تقصر » وفى رواية أخرى « كل ذلك لم يكن (١) » واعتُذِر عن ذلك بوجوه :

ولو كان لنقل كما نقل سهوه فى الصلاة ونومه عنها واستدراك رأيه فى تلقيح النخل وفى نزوله بأدنى مياه بدر وفى مصالحة عيينة بن بدر . قلت : استدراكه ذلك فى تلقيح النخل من الأقوال الدنيوية ، وقد جاز عليه فيها الخطأ ، والدعوى أنه لا يجوز عليه ذلك فى حال من الأحوال ، فهو دليل عليه . وأما نزوله بأدنى المياه ومصالحة عيينة بن بدر فكأنه يقول القاضى : هو من الأفعال ، لجاز عليه . ولم يقر عليه . وقد عرفت أن الكلام فى الأفعال البلاغية فانه لا يقر عليها ، ومصالحة عيينة بن بدر منها لأنه يقتدى به فى صلح الأعداء فهو تشريع عام ، بخلاف النزول بمكان غيره هو خير منه فما فيه تشريع ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى أنه لا يتأسى به فى مواضع من العبادات فضلا عن غيرها « وقفت هنا وعرفة كلها موقف » ولذا كان القائل بأن يتحرى فى الوقوف موقفه قائلا بما لا دليل عليه بل على خلافه . هذا وحديث الباب وارد على القاضى رحمه الله ، لأنه قرر أن الخلف فى الإخبار عن الشىء على ما ليس به لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم لا على سبيل القصد ولا السهو ولا النسيان . وقد أخبر صلى الله عليه وآله وسلم هنا بأنه لم ينس وقد نسى ، والجواب يأتى . ثم قال : ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنى لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت [غير] الذى حلفت عليه وكفّرت » ، ولا أعرف وجه الاستدلال بهذا الحديث على عدم جواز السهو عليه فى الأقوال الدنيوية ، فان الحديث دل على أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فعل ما هو خير ، ولو كان قد حلف على ضده . ولا دخل له فيما نحن بصدده . ثم قال القاضى : وأما جواز السهو عليه فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير نكير ، وأما ما يتعلق من ذلك بالعلم بالله وصفاته والإيمان به فلا يصح فيه طرق سهو ولا غلط . انتهى

(١) قوله « لم يكونا معاً » أقول : هذا معلوم للسائل ، فانه إنما سئل عن أحد الأمرين فلا يحسن تنزيل الجواب عليه ، بل لا يتصور ارادة هذا الوجه من السائل

أحدها : أن المراد لم يكن القصر والنسيان معاً . وكان الأمر كذلك

وثانيهما : أن المراد الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه (١) . وكأنه مقدر النطق به ، وإن كان محذوفاً . لأنه لو صرح به ـ وقيل لم يكن فى ظنى ، ثم تبين أنه كان خلافه فى نفس الأمر ـ لم يقتض ذلك أن يكون خلافه فى ظنه . فاذا كان لو صُرح به ـ كما ذكرناه ـ فكذلك إذا كان مقدراً مراداً

وهذان الوجهان يختص أولهما برواية من روى « كل ذلك لم يكن (٢) » . وأما من روى « لم أنس ولم تقصر » فلا يصح فيه هذا التأويل (٣)

ولا من المجيب ، فانه إن نسى فما قصر ، وإن قصر فما نسى ، فلا يمكن الجمع بينهما فى حكم واحد ، ولا يتم جعله من الأسلوب الحكيم كما لا يخفى . وقد تعقبه القاضى عياض فقال : وهذا اعتذار ضعيف . ولم يبين وجهه وكأنه ما ذكرناه

(١) قوله « الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه » أقول : هذا أحسن ، لكونه صلى الله عليه وآله وسلم نسى أو قصرت الصلاة لا يعرف إلا من اعتقاده الذى يعرب عنه لسانه

(٢) قوله « يختص اولهما برواية من روى : كل ذلك لم يكن » أقول : ولا يجرى الوجه الثانى فى هذه الرواية ، وإلا يراد أن المجموع منتف يقيناً

(٣) قوله « فلا يصح هذا التأويل » أقول : ضرورة أنه لا يصح أنه تنصيص على انتفاء كل واحد ، وهو غير صحيح إذ أحدهما قد وقع قطعاً . بخلاف رواية « كل ذلك لم يكن » فانه نفى للمجموع لا لكل واحد ، والمجموع حقيقة لم يقع ، وإذا لم يصح فيه هذا التأويل تعين التأويل الثانى كما هو مفهوم قوله يختص بأولهما ، ومفهومه فلا يصح هذا التأويل ، وعلى التأويل الثانى يكون التعويل ، وزاده تصريحاً قوله « وأما الوجه الثانى ، وهو أن المراد إخبار عن اعتقاد قلبه وظنه ، فانه يجرى فى الروايتين جميعاً كما يفيده قوله « فهو مستمر » لم تقصر فى ظنى ، ويكون المعنى عليه : لم تقصر فى ظنى ولم أنس . وأما قوله « عند من يرى الخ » فهو تقرير لما سلف له من أن المقدر كالملفوظ وأنه لم يصرح به ، هذا تقدير مراده . ولكن لا يخفى أن قوله « ولم تقصر »

وأما الوجه الثانى فهو مستمر على مذهب من يرى أن مدلول اللفظ الخبرى هو الأمور الذهنية ، فإنه ـ وإن لم يذكر ذلك ـ فهو الثابت فى نفس الأمر عند هؤلاء ، فيصير كالملفوظ به

وثالثها : أن قوله ﷺ « لم أنس » يحمل على السلام ، أى إنه كان مقصوداً ، لأنه بناء على ظن التمام . ولم يقع سهوا فى نفسه ، وإنما وقع السهو فى عدد الركعات . وهذا بعيد (١)

لا يصح أن يراد فى ظنى ، لأنهـا لو قصرت لـكان بوحى ، ولا يكون ظناً بل يقيناً ، وعدمه يقيناً ، إذ معنى « أقصرت » فى قول السائل أى أثبت فى نفس الأمر قصرها ففعلته عمداً ، أو نسيت إتمامها ؟ فعرفت بطلان أن يراد لم تقصر فى ظنى ، وتعين لم تقصر فى نفس الأمر ، ولا ظننت أنى نسيت ، فان السائل قائل بالنسيان [أو] القصر ، ومعلوم أنه تشريع ، ولا يكون إلا عن عمد فـكأنه قال أتعمدت قصرها لثبوته بالوحى عندك أم لم يثبت فنقصتها سهواً ؟ فأجاب بأن المراد لم تقصر يقيناً ولم أنس فى ظنى ، أو لم أتعمد قصرها لأنه لم يوح به ، وسواء كانت الرواية قصرت أو قصرت كما سلف ، هذا ويحتمل أن يراد من قوله « لم تقصر » بل صليت أربعاً فيصح أن يراد فى ظنى ، وعلى هذا حمله النووى فقال : ومعناه لم يكن ذا ولا ذاك فى ظنى ، بل ظنى أنى أكملت الصلاة أربعاً ، وقال : إنه لا يصح من الأجوبة غيره ، وأنه تدل لصحته رواية « لم تقصر ولم أنس »

(١) قوله « وهذا بعيد » أقول : وجه بعده أنه سأله صلى الله عليه وآله وسلم [نسى] فسلم من اثنتين أو قصرت الصلاة ، والجواب عنه بأنى سلمت قصداً غير ناس للسلام غير مناسب ولا مطابق للسؤال ، إذ السؤال عن قصره الصلاة وترك ركعتين لا عن السلام ، وان الترك وقع بالتحلل بالسلام فهو ناس عن قصد الترك ، والقاضى عياض قد استبعده ، وأما الحافظ ابن حجر فانه استجود هذا الجواب وقرره هكذا : إنى سلمت قصداً بانياً على ما فى اعتقادى أنى صليت أربعاً

ورابعها [1] : الفرق بين السهو والنسيان . فان النبي ﷺ كان يسهو ولا ينسى . ولذلك نفى عن نفسه النسيان لأنه غفلة [2] . ولم يَغْفُل عنها . وكان شغله عن حركات الصلاة وما في الصلاة شغلا بها ، لا غفلة عنها . ذكره القاضي عياض

وليس في هذا تخليص للعبارة عن حقيقة السهو والنسيان ، مع بعد الفرق بينهما في استعمال اللغة ، وكأنه متلوح من اللفظ أن النسيان عدم الذكر لأمر لا يتعلق بالصلاة ، والسهو عدم الذكر لأمر يتعلق بها . ويكون النسيان الإعراضُ عن تفقد أمورها ، حتى يحصل عدم الذكر . والسهو عدم الذكر ، لا لأجل الإعراض . وليس في هذا ـ بعد ما ذكرناه ـ تفريق كلي بين السهو والنسيان

وخامسها : ما ذكره القاضي عياض أنه ظهر له ما هو أقرب وجهاً ، وأحسن تأويلا . وهو أنه إنما أنكر ﷺ نسبة النسيان المضاف إليه ، وهو الذي نهى عنه بقوله « بئسما لأحدكم أن يقول : نسيت كذا [3] . ولكنه نسّي » وقد روى « إني لا أنسى » على النفي « ولكني أُنَسَّى [4] » وقد شك الراوي ـ على رأي

---

(١) قوله « ورابعها » أقول : هذا ذكره القاضي عياض أيضاً كما أشار اليه الشارح ، وقد بين عدم نهوضه

(٢) قوله « لأنه غفلة » أقول : في المصباح : السهو والغفلة . فلا فرق بينهما كما ذكره الشارح ، وقد فرق بينهما بأن الناسي إذا ذكر تذكر والساهي بخلافه

(٣) قوله « بئسما لأحدكم أن يقول نسيت كذا » أقول : أخرجه الشيخان والترمذي . والثاني عن ابن مسعود بلفظ « بئسما أحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت بل هو نسي [1] »

(٤) قوله « وقد روى : إني لا أنسى ولكن أنسى » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إنه حديث لا أصل له ، وإنما هو من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة بعد البحث الشديد . أقول : رواية « لا أنسى » هو كما عرفت لا تقوم به حجة

---

(١) نسي بضم النون وكسر السين مشددة أي أنساه الله إياها

بعضهم ـ فى الرواية الأخرى : هل قال « أنسى » أو « أُنسَّى » وأن « أو » هنا للشك . وقيل : بل للتقسيم . وأن هذا يكون منه مرة من قِبَل شغله وسهوه ، ومرة يُغلَب على ذلك ويجبر عليه ، ليسُنَّ . فلما سأله السائل بذلك اللفظ أنكره وقال له « كل ذلك لم يكن » وفى الرواية الأخرى « لم أنس ولم تقصر » أما القصر فبين . وكذلك « لم أنس » حقيقة من قبل نفسى وغفلتى . ولكن الله نسَّانى لأسُنّ

واعلم أنه قد ورد فى الصحيح من حديث ابن مسعود : أن النبى ﷺ قال « إنه لو حدث فى الصلاة شىء أنبأتكم به ، ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فاذا نسيت فذكرونى » وهذا يعترض ما ذكره القاضى ، من أنه ﷺ أنكر نسبة النسيان إليه . فإنه ﷺ قد نسب النسيان اليه فى حديث ابن مسعود مرتين (١) . وما ذكره القاضى عياض ، من أنه ﷺ « نهى أن يقال : نسيت كذا » الذى أعرفه فيه (٢) « بئسما لأحدكم أن يقول : نسيت آية كذا » وهذا نهى عن إضافة « نسيت » إلى الآية » . وليس يلزم من النهى عن إضافة النسيان إلى الآية النهى عن إضافته إلى كل شىء . فان الآية من كلام الله تعالى المعظم (٣) ، ويقبح بالمرء المسلم أن يضيف إلى نفسه نسيان

---

(١) قوله « مرتين » أقول : حيث قال « انى فاذا نسيت »

(٢) قوله « الذى أعرفه » أقول : إنما قال ذلك لأن القاضى رواه بلفظ « أن يقول نسيت كذا » كما عرفت لفظه قريباً ، فأفادت رواية القاضى عموم النهى عن نسبة الإنسان النسيان اليه فى أى شىء ، فقال الشارح المحقق : المعروف أن النهى خاص بنسبة الانسان نسيان آيات القرآن إلى تفسم (١) لا لمطلق المنسى ، ولا يلزم من النهى عن الأخص النهى عن الأعم

(٣) قوله « فان الآية كلام الله » أقول : وقد قال تعالى ﴿ أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ﴾ فيحسن تجنبه لما ذمه الله تعالى ، وان كان المراد من الآية غير المراد من الحديث

---

(١) كذا بالأصل ، ولعلها نفسه

كلام الله تعالى ، وليس هذا المعنى موجوداً فى كل ما ينسب إليه النسيان . فلا يلزم مساواة غير الآية لها

وعلى كل تقدير [1] لو لم يظهر مناسبة لم يلزم من النهى عن الخاص النهى عن العام . وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم أن يكون قول القائل « نسيت » ـ الذى أضافه إلى عدد الركعات ـ داخلا تحت النهى ، فينكر . والله أعلم

ولما تكلم بعض المتأخرين على هذا الموضع ذكر أن التحقيق فى الجواب عن ذلك أن العصمة إنما تثبت فى الإخبار عن الله فى الأحكام وغيرها ، لأنه الذى قامت عليه المعجزة . وأما إخباره عن الأمور الوجودية فيجوز عليه فيه النسيان [2] . هذا أو معناه

وأما البحث المتعلق بأصول الفقه فان بعض من صنف فى ذلك احتج به على جواز الترجيح بكثرة الرواة ، من حيث إن النبي ﷺ طلب إخبار القوم ، بعد إخبار ذى اليدين . وفى هذا بحث [3]

---

(١) قوله « وعلى كل تقدير » أقول : يريد على فرض أن تظهر مناسبة النهى عن التلفظ بنسيان الآية فالأدلة قاضية بأن النهى عن الخاص ليس نهياً عن العام ، وحينئذ فلا يكون قول القائل له صلى الله عليه وآله وسلم مما شمله النهى . هذا تقرير مراده ، ولا يخفى أنه على فرض تقدير عدم اختصاص النهى بنسبة النسيان إلى الآية كما فرضه يشمل النهى [1] نسيان منسوب إلى الإنسان ، وإنما الذى لا يلزم منه تعميم الحكم هو مع فرض إبقاء الحديث على خصوصه ، وتقييده بنسبة النسيان إلى الآية

(٢) قوله « فيجوز عليه النسيان فيها » أقول : هذا الذى وقعت الإشارة منا اليه سابقاً ، وهو جدير بالقبول . وحينئذ نسلم عن هذه الأجوبة التى كلها مدخولة

(٣) قوله « وأما البحث الذى يتعلق بأصول الفقه ـ إلى ـ وفى هذا بحث » أقول :

---

(١) بياض بالأصل

وأما البحث المتعلق بالفقه فمن وجوه :

أحدها : أن نية الخروج من الصلاة وقطعها ـ إذا كانت بناء على ظن التمام ـ لا يوجب بطلانها

الثاني : أن السلام سهواً لا يبطل الصلاة

قد ورد عليه أنه كيف لم يقبل صلى الله عليه وآله وسلم خبر ذى اليدين بمفرده وهو عدل ؟ وأجيب عنه بأن سبب التوقف فى العمل بخبره كونه أخبر بأمر متعلق بحال المسئول مخالفاً لما فى اعتقاده ، هكذا قال الحافظ فى الفتح ، ونقله بلفظه الزرقانى فى شرح الموطأ . قلت : ولا يخفى أنه غير دافع للإيراد ، لأنه لم يشترط فى قبول خبر العدل أن لا ينافى الاعتقاد . والظاهر أن سبب توقفه صلى الله عليه وآله وسلم كونه اشتمل كلامه على إنكار أمر وقع بحضرة من هو أجل من ذى اليدين وأقوم بالاستفهام والسؤال ، ولذا قال « وفى الناس أبو بكر وعمر » فكأنه صلى الله عليه وآله سلم انفرد عن الأول منه بالسؤال المتضمن فعله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة ناقصة ، وهو أمر عظيم لم يقع منه صلى الله عليه وآله وسلم مثله جواز النسيان من السائل ، وانه لم يدر كم صلوا ، فان الصلاة مظنة ذلك ، ولذا شرع فيها سجود السهو ، فسأل النبى صلى الله عليه وآله وسلم غيره عما قال له ذلك ، إلا أن الخبر المنافى للاعتقاد لا يقبل من العدل إذا انفرد ، بل لأن هذا الخبر من حقه أن يقتضى الاستثبات . وحاصله أنه من الإخبار عن واقع عظيم وقع بمحضر جماعة تنوفر الدواعى على نقله ، فلما لم يخبروا بمثل خبره اقتضى ذلك التوقف فى خبره والاستثبات ولم يتبادر إلى رده وإنكاره ، لأنه وقع فى موقف الواقعة وحضور أهلها فهو محفوف بالقرائن المفيدة لقبوله ، مع ما احتيج اليه من الاستثبات بسؤال غيره لتجويز نسيانه وإخباره عن ظنه خطأ منه ، فليس على عدم دليل قبول خبر الآحاد بمجرده ، فان قبولها مشروط بعدم المعارض . والبحث الذى أشار اليه الشارح كأنه يريد أن هذا لا يدخل فى باب الترجيح ، لأنه لم يرجح خبر الأكثر على خبر الواحد ، إذ خبرهم وخبره واحد إنما [1] زاد خبره

---

(١) كذا ولعله وإنما

الثالث : استدل به بعضهم على أن كلام الناسى [١] لا يبطل الصلاة [٢] . وأبو حنيفة يخالف فيه [٣]

الرابع : الكلام العمد لإصلاح الصلاة [٤] لا يبطل . وجمهور الفقهاء على أنه

قوة أن ما يقع من ترجيح خبر الأكثر على الأقل لو اختلف الخبران

(١) قوله « أن كلام الناسى » أقول : أى فى الصلاة ، والذى نظر أنه ليس فيها

(٢) قوله « لا يبطل الصلاة » أقول : إذ لو أبطلها لاستأنف صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة ، والقول بعدم بطلانها هو قول ابن عباس وعبد الله بن الزبير وعروة أخيه والحسن والشعبي وقتادة والأوزاعى ومالك والشافعى وأحمد وجميع المحدثين . هكذا قاله النووى فى شرح مسلم ، والدليل تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم ، فانه تكلم ظناً منه أنه قد خرج ، وتكلم أصحابه معه ، ثم أتمها بعد كلامه وكلامهم ، ولم يعدها ولا أمر أصحابه بإعادتها

(٣) قوله « وأبو حنيفة يخالف فيه » أقول : وهو أصح الروايتين عن الثورى ، متمسكين بحديث ابن مسعود فى عدم رده صلى الله عليه وآله وسلم عليه السلام . وقوله « إن الله قد أحدث من أمره أن لا تكلموا فى الصلاة » قلت : وهو فى غير محل النزاع ، إذ الكلام فى الكلام عن نسيان أو مع ظن أنه ليس فى الصلاة . ثم هو أيضاً حديث متقدم قبل الهجرة ، وهذا فى المدينة بعد إسلام أبى هريرة . قال ابن عبد البر فى التمهيد : أما ادعاؤهم أن حديث أبى هريرة منسوخ بحديث ابن مسعود فغير صحيح ، لأنه لا خلاف بين أهل الحديث والسير أن حديث ابن مسعود كان بمكة قبل الهجرة وحديث أبى هريرة كان فى المدينة ، وحديث زيد بن أرقم ليس فيه بيان أنه قبل حديث أبى هريرة أو بعده ، والنظر يشهد أنه قبل حديث أبى هريرة

(٤) قوله « الكلام العمد لإصلاح الصلاة » أقول : وهو قول الأوزاعى ، ودليله أنه لا يبطلها قول ذى اليدين له صلى الله عليه وآله وسلم « بلى قد نسيت » وقول الصحابة : صدق ذو اليدين . والقول بأنهم تكلموا معتقدين النسخ يأتى للشارح

يبطل . وروى ابن القاسم عن مالك أن الإمام لو تكلم بما تكلم به النبي ﷺ من الاستفسار والسؤال عند الشك ، وأجابه المأموم ، أن صلاتهم تامة على مقتضى الحديث . والذين منعوا من هذا اختلفوا فى الاعتذار عن هذا الحديث ، والذى يذكر فيه وجوه :

منها : أنه منسوخ ، لجواز أن يكون فى الزمن الذى كان يجوز فيه الكلام فى الصلاة . وهذا لا يصح ، لأن هذا الحديث رواه أبو هريرة . وذكر أنه شاهد القصة ، وإسلامه عام خيبر ، وتحريم الكلام فى الصلاة كان قبل ذلك بسنين (١) ولا ينسخ المتأخر بالمتقدم

ومنها : التأويل لكلام الصحابة بأن المراد بجوابهم جوابهم بالإشارة والإيماء لا بالنطق ، وفيه بعد ، لأنه خلاف الظاهر من حكاية الراوى لقولهم . وإن كان قد ورد من حديث حماد بن زيد « فأومؤا إليه (٢) » فيمكن الجمع ، بأن يكون بعضهم فعل ذلك إيماء ، وبعضهم كلاماً . أو اجتمع الأمران فى حق بعضهم

بطلانه وتخصيص حديث ابن مسعود بتحريم الكلام الذى يصدر لا عن سهو ولا لإصلاح الصلاة فيعمل بالحديثين

(١) قوله « كان قبل ذلك بسنين » أقول : قد تقدمت الإشارة اليه أنه كان قبل الهجرة كما فى حديث ابن مسعود ، وكذلك أخرج مسلم وغيره حديث « إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس » . . الحديث

(٢) قوله « فى حديث حماد بن زيد فأومؤا اليه » أقول : أخرجه أبو داود ، وساق مسلم إسنادها ، وهذا القول اعتمده الخطابى وقال : حمله على الإشارة مجاز شائع ، بخلاف عكسه . فينبغى رد الروايات التى فيها التصريح بالقول إلى هذه ، وهو أقوى من قول غيره يحمل على أن بعضهم قال بالنطق وبعضهم بالإشارة ، قال الحافظ ابن حجر : لكن ينفى ذلك قول ذى اليدين « بل قد نسيت » . واعلم أن هذا الجمع الذى ذكره الخطابى قال عليه العلائى : إنما يقوى إذا كان الاختلاف واقعاً من صحابيين ، فنقول : سمع الإجابة باللفظ ، والآخر رأى الذين أومؤا ولم يسمع المجيب باللفظ ،

ومنها : أن كلامهم كان إجابة لرسول الله ﷺ ، وإجابته واجبة . واعترض عليه بعض المالكية بأن قال : إن الإجابة لا تتعين بالقول . فيكفى فيها الإيماء . وعلى تقدير أن يجيب القوم ، لا يلزم منه الحكم بصحة الصلاة ، لجواز أن تجب الإجابة ، ويلزمهم الاستئناف (١)

ومنها : أن الرسول ﷺ تكلم معتقداً لتمام الصلاة ، والصحابة تكلموا مجوزين للنسخ ، فلم يكن كلام واحد منهم مبطلا . وهذا يضعفه ما فى كتاب مسلم : ان ذا اليدين

لكن هذا الحديث بهذه الألفاظ مداره على أبى هريرة ، والظاهر أن القصة واحدة كما تقدم ، ولكن الرواة تصرفوا فى أدائه : فبعضهم رواه بالمعنى على نحو ما سمع ، فيتعين حينئذ إما الجمع بينهما بوجه ما ، وإما الترجيح بأمر آخر ، قال : وهذا يتعلق بقاعدة عظيمة الجدوى فى علم الحديث وهى الاختلاف الواقع بالظنون بحسب الطرق ورد بعضها إلى بعض إما بتقييد الاطلاق وإما بتفسير المبهم ونحو ذلك ، أو الترجيح حيث لا يمكن الجمع ، أو اعتقاد كونها وقائع متعددة . ولم أجد إلى الآن أحداً من الأئمة المتقدمين شفى النفس فى هذا الموضع بكلام جامع يرجع اليه ، بل إنما يوجد عنهم كلمات متفرقة ، وللبحث فيها مجال طويل . قلت : وحق القول فيه ترجيح رواية من ثبت من طريقه أن الجواب كان بالكلام ، إذ هى أصح وأصرح ، وترجع اليها أيضاً رواية من روى أنهم أشاروا إليه بالقول مجازاً عن المحاشاة عن التصريح بنسبة النسيان اليه صلى الله عليه وآله وسلم كما ورد فى رواية « بعض ذلك قد كان » . والله أعلم

(١) قوله « ويلزمهم الاستئناف » أقول : قال الحافظ : ويحتمل أن يقال ما دام النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراجع المصلى فجائز له جوابه حتى تنقضى المراجعة فلا يختص بالجواب لقول ذى اليدين « بلى قد نسيت » ولم تبطل صلاته . قلت : ولا يخفى أن هذا القول من ذى اليدين جواب أيضاً ، قال الحافظ : فقد ثبت مخاطبته صلى الله عليه وآله وسلم فى التشهد فى قوله « السلام عليك أيها النبى » فلم تفسد الصلاة . ثم قال : والظاهر أنه من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم

قال « أقصُرَت الصلاة يا رسول الله ، أم نسيت ؟ فقال رسول الله ﷺ : كل ذلك لم يكن ، فقال : قد كان بعض ذلك يا رسول الله . فأقبل رسول الله ﷺ على الناس ، فقال : أصدق ذو اليدين ؟ فقالوا : نعم يا رسول الله » بعد قوله ﷺ « كل ذلك لم يكن » . وقوله ﷺ « كل ذلك لم يكن » يدل على عدم النسخ . فقد تكلموا بعد العلم بعدم النسخ

وليُتَنبَّه هنا لنكتة لطيفة فى قول ذى اليدين « قد كان بعض ذلك » بعد قوله ﷺ « كل ذلك لم يكن » فان قوله « كل ذلك لم يكن » تضمن أمرين :

أحدهما : الإخبار عن حكم شرعى ، وهو عدم القصر

والثانى : الإخبار عن أمر وجودى وهو النسيان . وأحد هذين الأمرين لا يجوز فيه النسخ ، وهو الإخبار عن الأمر الشرعى [1] . والآخر متحقق عند ذى اليدين ، فلزم أن يكون الواقع بعض ذلك ، كما ذكرنا

---

(١) قوله « وهو الإخبار عن الأمر الشرعى » أقول : لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل ذلك لم يكن » فانه تضمن الإخبار بأنه لم يكن قد شرع القصر ، فعلم بذلك ذو اليدين أنه لم يبق إلا النسيان فقال « بعض ذلك قد كان » وأراد بالبعض أمراً معيناً كما عرفت ، وإنما جعلها الشارح نكتة لطيفة للطف مأخذ ذى اليدين وحسن عبارته . واعلم أنه قد استدل أئمة البيان بكلامه صلى الله عليه وآله وسلم وكلام ذى اليدين على قاعدة عظيمة من قواعد علم البيان وهو أن كل كلمة كانت داخلة فى حيز النفى بأن أخرت عن أداته ـ سواء كانت معمولة لأداة النفى أو لا وسواء كان الخبر فعلا أو غير فعل أو كانت معمولة للفعل المنفى ـ توجه النفى إلى الشمول خاصة لا إلى أصل الفعل ، وأفاد التركيب ثبوت الحكم مثلا لبعض ما أسند اليه « كل » أو تعلق به ، قالوا بدلالة الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال . وإن لم تكن داخلة فى حيز النفى ـ بأن قدمت على المنفى لفظاً ولم تبق معمولة للفعل المنفى ـ عم النفى كل فرد مما أضيف اليه كل وأفاد نفى أصل الفعل عن كل فرد ، واستدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى هذا الحديث « كل ذلك لم يكن » أى لم يقع واحد من القصر أو النسيان على إرادة شمول النفى

الخامس : الأفعال التي ليست من جنس أفعال الصلاة إذا وقعت سهواً . فإما أن تكون قليلة أو كثيرة . فان كانت قليلة لم تُبطل الصلاة ، وإن كانت كثيرة ففيها خلاف فى مذهب الشافعى . واستدل لعدم البطلان بهذا الحديث فان الواقع فيه أفعال كثيرة . ألا ترى إلى قوله « خرج سَرَعان الناس » وفى بعض الروايات أنه ﷺ « خرج إلى منزله ومشى [1] » قال فى كتاب مسلم « ثم أتى جِذعاً [2] فى قبلة المسجد

وعمومه . والدليل على إرادته من الحديث أمران : أحدهما أنه جواب لمن استفهم بأم . وجوابه بأحد الأمرين : إما بتعيين أحد الأمرين اللذين سئل عنهما ، أو بينهما معاً بخطابه للمستفهم . لا أنه يجاب بنفى الجمع بينهما فانه عارف بأن الكائن أحدهما . وثانيهما أنه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم « كل ذلك لم يكن » قال له ذو اليدين : بعض ذلك قد كان . وهو عربى اللسان . ومعلوم أن الثبوت للبعض إنما ينافى النفى عن كل فرد لا النفى عن المجموع ، هذا ما ذكر معناه أئمة البيان ، وإنما ذكرناه ههنا لأنه من فوائد الحديث . نعم قال سعد الدين : الحق أن هذا الحكم أكثرى لا كلى ، بدليل قوله تعالى ﴿ والله لا يحب كل مختال فخور ـ والله لا يحب كل كفار أثيم ـ ولا تطع كل حلاف مهين ﴾

(١) قوله « وفى بعض الروايات أنه خرج إلى منزله ومشى » أقول : أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وآله وسلم دخل الحجرة ، فقام اليه رجل يقال له الخرباق ـ وكان طويل اليدين ـ فقال : أقصرت الصلاة يا رسول ؟ فخرج مغضباً يجر رداءه فقال « أصدق » ؟ قالوا نعم . فصلى بهم تلك الركعة ، إلا أنه فى رواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم سلم من ثلاث ، إلا أنه قال العلائى : رأيت فيما علقه شيوخنا يذكر أن حديث أبى هريرة وعمران بن حصين هذا قصة واحدة ، وتأول قوله هنا « سلم فى ثلاث » أى فى ابتداء ثلاث ركعات ، وتأول قوله « فقضى تلك الركعة » على أنه أراد أكثر منها كما يقال « كلمة » للخطبة والقصيدة . ثم قال العلائى : وفى ذلك نظر ، بل الظاهر الذى لا يخفى أنهما قضيتان كما قال الجمهور

(٢) قوله « ثم أتى جذعاً » أقول : هكذا فى مسلم ، وفى سنن أبى داود ثم سلم

فاستند إليه ، ثم قد حصل البناء بعد ذلك . فدل على عدم بطلان الصلاة بالأفعال الكثيرة سهواً (١)

السادس : فيه دليل جواز البناء على الصلاة ، بعد السلام سهواً ، والجمهور عليه . وذهب سُحنون ـ من المالكية ـ إلى أن ذلك إنما يكون إذا سلم من ركعتين ، على ما ورد فى الحديث ، ولعله رأى أن البناء بعد قطع الصلاة ونية الخروج منها على خلاف القياس ، وإنما ورد النص على خلاف القياس فى هذه الصورة المعينة ، وهو السلام من اثنتين ، فيقتصر على مورد النص ويبقى فيما عداه على القياس

والجواب عنه أنه إذا كان الفرع مساوياً للأصل ألحق به ، وإن خالف القياس عند بعض أهل الأصول . وقد علمنا أن المانع لصحة الصلاة إنما كان هو الخروج منها بالنية والسلام . وهذا المعنى قد ألغى عند ظن التمام بالنص . ولا فرق بالنسبة إلى هذا المعنى بين كونه بعد ركعتين ، أو كونه بعد ثلاث ، أو بعد واحدة

السابع : إذا قلنا بجواز البناء ، فقد خصصوه بالقرب فى الزمن . وأبى ذلك بعض المتقدمين فقال بجواز البناء ـ وإن طال ـ ما لم ينتقض وضوؤه . روى ذلك عن ربيعة . وقيل : إن نحوه عن مالك ، وليس ذلك بمشهور عنه . واستدل لهذا المذهب بهذا الحديث . ورأوا أن هذا الزمن طويل ، لا سيما على رواية من روى « أن النبى ﷺ خرج إلى منزله »

الثامن : إذا قلنا : إنه لا يبنى إلا فى القرب . فقد اختلفوا فى حَدّه على أقوال :

ثم قام إلى خشبة فى مقدم المسجد ووضع يده عليها أحدهما (١) على الأخرى

(١) قوله « يدل على عدم بطلان الصلاة بالأفعال الكثيرة سهواً » أقول : أما هنا فبعض الأفعال عمداً منه صلى الله عليه وآله وسلم بناء على ظن صحة الصلاة ، وأما الخروج من الصلاة فكان منه صلى الله عليه وآله وسلم سهواً ، وأما من الصحابة فعمداً لكن بناء على أنها قصرت الصلاة

---

(١) كذا ، ولعله وإحداهما

منهم : من اعتبره بمقدار فعل النبي ﷺ فى هذا الحديث ، فما زاد عليه من الزمن فهو طويل ، وما كان بمقداره أو دونه فقريب . ولم يذكروا على هذا القول الخروج إلى المنزل . ومنهم من اعتبر فى القرب العرف . ومنهم من اعتبر مقدار ركعة . ومنهم من اعتبر مقدار الصلاة . وهذه الوجوه كلها فى مذهب الشافعى وأصحابه

التاسع : فيه دليل على مشروعية سجود السهو

العاشر : فيه دليل على أنه سجدتان

الحادى عشر : فيه دليل على أنه فى آخر الصلاة ، لأن النبي ﷺ لم يفعله إلا كذلك . وقيل فى حكمته : إنه أُخّر لاحتمال وجود سهو آخر ، فيكون جابراً للكل . وفرّع الفقهاء على هذا أنه لو سجد ، ثم تبين أنه لم يكن آخر الصلاة ، لزمه إعادته فى آخرها . وصوروا ذلك فى صورتين . إحداهما : أن يسجد للسهو فى الجمعة ، ثم يخرج الوقت ـ وهو فى السجود الأخير ـ فيلزمه إتمام الظهر ، ويعيد السجود . والثانية : أن يكون مسافراً فيسجد للسهو ، وتصل به السفينة إلى الوطن ، أو ينوى الإقامة ، فيتم ويعيد السجود

الثانى عشر : فيه دليل على أن سجود السهو يتداخل ، ولا يتعدد بتعدد أسبابه . فان النبي ﷺ سلم ، وتكلم ، ومشى . وهذه موجبات متعددة . واكتفى فيها بسجدتين ، وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء [1] . ومنهم من قال : يتعدد السجود بتعدد السهو ، على ما نقله بعضهم . ومنهم من فرق بين أن يتحد الجنس أو يتعدد . وهذا الحديث دليل على خلاف المذهب . فإنه قد تعدد الجنس فى القول والفعل ، ولم يتعدد السجود

---

(١) قوله « وهو مذهب الجمهور من الفقهاء » أقول : والخلاف فيه لابن أبى ليلى والأوزاعى أنه إذا سها سهوين سجد أربع سجدات ، حكاه عن الأوزاعى ابن المنذر وحكى عنه غيره أنه إن كان السهوان زيادة ونقصانا كفاه سجدتان ، وإن كان أحدهما زيادة والآخر نقصانا سجد أربع سجدات وهو وجه فى مذهب أحمد [1] ، واستدل من

---

(١) وعنه إذا سها مراراً كفاه سجدتان

الثالث عشر : الحديث يدل على السجود بعد السلام فى هذا السهو . واختلف الفقهاء فى محل السجود . فقيل : كله قبل السلام ، وهو مذهب الشافعى . وقيل : كله بعد السلام ، وهو مذهب أبى حنيفة [1] . وقيل : ما كان من نقص فحله قبل السلام ،

قال بتعدد السهو بحديث « لكل سهو سجدتان بعد ما سلم » أخرجه أبو داود ، فانه يدل على تعدد السجود بتعدد السهو . قال العلائى : هذا الحديث أقوى ما يحتجون به لتعميم محال السهو بصيغة كل ، ولأن أبا داود سكت عليه والقاعدة أن ما سكت عليه أبو داود فهو حجة لازمة . وأجيب عنه أولا بأنه حديث معل كما بينه ، وثانياً بأن معناه العموم لكل ساه وأنه إخبار بأن من سها فى صلاته بأى سهو كان شرع له سجدتان ، فلا يختصان بالمواضع التى سها فيها صلى الله عليه وآله وسلم ولا بالأنواع التى سها بها . ويحمل هذا الحديث على هذا المعنى يجمع بينه وبين حديث ذى اليدين . وقد استدل الجمهور أيضاً بحديث عائشة مرفوعاً « سجدتا السهو تجزيان من كل زيادة ونقصان » أخرجه البيهقى فى سننه ، إلا أنه ضعيف ، لأنه تفرد به حكيم بن نافع الرقى ، قال فيه أبو حاتم الرازى : حكيم بن نافع ليس بشىء . وأما ثانياً فبأنه ضعفه النووى فى شرح المهذب ، إلا أنه قال العلائى : إنه لم يبين ضعفه من أى جهة . والذى اعتل به من ضعفه أنه من رواية إسماعيل بن عياش وقد ضعفه النسائى وجماعة ، ولكنه وثقه يحيى بن معين ، وقال أحمد والبخارى إذا حدث عن أهل بلده - يعنى الشاميين - فصحيح ، وهذا الحديث من روايته عن الشاميين . قال العلائى : والذى أعتمده أن هذا الحديث لا يلزم منه الدلالة على تعدد السجود لتعدد السهو ، قلت : بناء على التأويل الذى سلف ، ولو سلم ذلك فقد عارضه ما هو أرجح منه وأكثر طرقاً ، يريد حديث ذى اليدين . قلت : ولا يخفى أنه لا يتم الاستدلال بحديث ذى اليدين على عدم تعدد السهو مع تعدد موجباته حتى يقام الدليل على أن المشى والتكلم ممن يعتقد أنه خارج الصلاة وإن كانت عمداً موجبات لسجود السهو ، وأين الدليل على ذلك ؟ فان الظاهر أن سجوده إنما كان لخروجه من الصلاة لا لما تعقبه

(١) قوله « وهو مذهب أبى حنيفة » أقول : قال الحافظ : إنه اعتمد أبو حنيفة

وما كان من زيادة فحله بعد السلام . وهو مذهب مالك (١) . وأومأ إليه الشافعى فى

حديث صلاته صلى الله عليه وآله وسلم خمساً فانه سجد بعد التسليم ، وتعقب بأنه لم يعلم زيادة الركعة إلا بعد السلام حين سألوه هل زيد فى الصلاة ؟ وقد اتفق العلماء فى هذه الصورة أن سجود السهو بعد السلام لتعذره قبله لعدم علمه بالسهو ، وإنما تابعه الصحابة لتجويزهم الزيادة فى الصلاة ، لأنه زمان توقع التسبيح . وأجاب بعضهم بما وقع فى حديث ابن مسعـــود من الزيادة وهى « إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين » وأجيب بأنه معارض بحديث أبى سعيد عند مسلم ولفظه « إذا شك أحدكم فلم يدر كم صلى فليطرح الشك وليبن عليها ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم » وبه تمسك الشافعية ، ورجح البيهقى طريقة التخيير فى سجود السهو قبل السلام أو بعده ، ونقل الماوردى عن غيره الإجماع على الجواز ، وإنما الخلاف فى الأفضل ، وكذا أطلق النووى ، وتعقب بأن إمام الحرمين نقل فى النهاية الخلاف فى الإجزاء على المذهب واستبعد القول بالجواز ، وكذا نقل القرطبى فى مذهبهم وهو مخالف لما قال ابن عبد البر إنه لا خلاف عن مالك أنه لو سجد للسهو كله قبل السلام أو بعده أن لا شىء عليه ، وجمع بأن الخلاف بين أصحابه

(١) قوله « وهو مذهب مالك » أقول : ومذهب المازنى وأبى ثور ، وقال ابن عبد البر : إنه أقوى من قول (١) للجمع بين الخبرين ، قال : وهو موافق للنظر ، لأنه فى النقص جبراً فينبغى أن يكون من أصل الصلاه ، وفى الزيادة مرغم للشيطان فيكون خارجها (٢) . وتعقب بأن كون السجود فى الزيادة رغما للشيطان فقط ممنوع ، بل هو جبر لما وقع من الخلل ، فانه وان كان زيادة فهو نقص فى المعنى ، وإنما سمى النبى صلى الله عليه وآله وسلم سجود السهو ترغيما للشيطان فى حالة الشك كما فى حديث أبى سعيد

---

(١) كذا ، ولعله من قول المخالف

(٢) قد ورد فى موضع سجود السهو ثلاثة أحاديث (١) أنه جميعه قبل السلام (٢) جميعه بعد السلام (٣) ما كان عن نقص ، أو سلم الإمام بناء على غالب ظنه ، فبعد السلام . وما عداه فقبله

القديم . وقد ثبت فى الأحاديث السجود بعد السلام فى الزيادة ، وقبله فى النقص . واختلف الفقهاء : فذهب مالك إلى الجمع ، بأن استعمل كل حديث قبل السلام فى النقص ، وبعده فى الزيادة . والذين قالوا بأن الكل قبل السلام ، اعتذروا عن الأحاديث التى جاءت بعد السلام [1] بوجوه :

أحدها : دعوى النسخ لوجهين . أحدهما أن الزهرى قال « إن آخر الأمرين من فعل النبي ﷺ السجود قبل السلام [2] »

الثانى : أن الذين رووا السجود قبل السلام متأخرو الإسلام وأصاغر الصحابة

عند مسلم ، وقال الخطابى : لم يرجع من فرق بين الزيادة والنقصان إلى فرق صحيح . وأيضاً فقصة ذى اليدين وقع فيها السجود بعد السلام وهى نقصان . وقال النووى : أقوى المذاهب فيها قول مالك ثم أحمد . وقال غيره : بل طريق أحمد أقوى لأنه قال : يستعمل كل حديث فيما ورد فيه ، وما لم يرد فيه شىء سجد قبل السلام . قال : ولولا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك لرأيت كله بعد السلام ، لأنه من جملة الصلاة فيفعله قبل التسليم . وقال إسحق مثله إلا أنه قال : ما لم يرد فيه شىء لا يفرق فيه بين الزيادة والنقصان ، فحرر مذهبه من قولى أحمد ومالك . وهو أعدل المذاهب فيما يظهر . وأما داود فجرى على ظاهره وقال : لا يشرع سجود السهو إلا فى المواضع التى سجد فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط ، قاله الحافظ فى الفتح

(١) قوله « اعتذروا عن الأحاديث التى جاءت بعد السلام » أقول : كل من الذاهبين إلى أن سجود السهو كله قبل السلام والقائلين بأنه كله بعد السلام ، فذكر الشارح أعذاراً ثلاثة للأولين وزيفها جميعها كما زيف أعذار من يراه بعدها

(٢) قوله « ان آخر الأمرين من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم السجود قبل السلام » أقول : أخرجه الشافعى أنبأنا مطرف بن عازب عن معمر عن الزهرى قال « سجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سجدتى السهو قبل السلام وبعده ، وآخر الأمرين قبل السلام » ولا يخفى أنه لا تقوم به حجة على النسخ لاحتمال التخيير

والاعتراض على الأول أن رواية الزهرى مرسلة [1] . ولو كانت مسندة فشرط النسخ التعارض باتحاد المحل [2] ، ولم يقع ذلك مصرحاً به فى رواية الزهرى ، فيحتمل أن يكون الأخير هو السجود قبل السلام ، لكن فى محل النقص ، وإنما يقع التعارض المحوج إلى النسخ لو تبين أن المحل واحد ولم يتبين ذلك

والاعتراض على الثانى[3] أن تقدم الإسلام والكبر لا يلزم منه تقدم الرواية حالة التحمل

الوجه الثانى فى الاعتذار عن الأحاديث التى جاءت بالسجود بعد السلام التأويل : إما على أن يكون المراد بالسلام هو السلام الذى على النبى صلى الله عليه وآله وسلم الذى فى التشهد ، وإما أن يكون على تأخره بعد السلام على سبيل السهو . وهما بعيدان . أما الأول فلأن السابق إلى الفهم عند إطلاق « السلام » فى سياق ذكر الصلاة

---

(١) قوله « مرسلة » أقول : قد عرفت مما سقناه من سندها ان الزهرى أرسلها

(٢) قوله « باتحاد المحل » أقول : بأن يكون سلامه قبل التسليم وسلامه بعده وردا فى محل واحد ليتحقق التعارض الموجب للقول بالنسخ ، فانه لا بد من الاتحاد فى الوحدات التى هذه منها ، ولم يقع ذلك بل لا يتحقق التعارض بين الأفعال أصلا ضرورة عقلية لعدم الاتحاد فى زمان بين فعلين من شخص واحد

(٣) قوله « والاعتراض على الثانى » أقول وهو قولهم : إن رواة السجود قبل السلام من متأخرى الإسلام وأصاغر الصحابة ، يعنى فما رووه فهو الأخير عملا ، وقد رووا السجود قبل السلام فدل على أنه آخر الأمرين فينسخ الأول . واعترضه الشارح بقوله : إن تقدم الإسلام وعلو السن لا يلزم منه تقدم الرواية ، بل قد يتحمل الأقدم إسلاماً والأكبر آخر الفعلين ، وهذا معلوم قطعاً ، إذ لا ملازمة بين الكبر وتقدم الرواية ولا بين الصغر وتأخرها ، ومرادهم بصغار الصحابة أبو سعيد الخدرى لأن فى حديثه « ثم سجد قبل أن يسلم » وأرادوا بكبار الصحابة ابن مسعود . فانه الذى صرح فى حديثه بأن سجوده بعد السلام

هو الذى به التحلل [1]. وأما الثانى فلأن الأصل عدم السهو وتطرقه إلى الأفعال الشرعية من غير دليل غير سائغ . وأيضاً فانه مقابل بعكسه ، وهو أن يقول الحنفى : محله بعد السلام ، وتقدمه قبل على سبيل السهو

الوجه الثالث فى الاعتذار الترجيح بكثرة الرواة . وهذا ـ إن صح ـ فالاعتراض عليه أن طريقة الجمع أولى من طريقة الترجيح ، فإنه إنما يصار إليه عند عدم إمكان الجمع . وأيضاً فلا بد من النظر إلى محل التعارض واتحاد موضع الخلاف من الزيادة والنقصان

والقائلون بأن محل السجود بعد السلام اعتذروا عن الأحاديث المخالفة لذلك بالتأويل : إما على أن يكون المراد بقوله « قبل السلام » السلام الثانى[2] ، أو يكون المراد بقوله « وسجد سجدتين » سجود الصلاة [3]

وما ذكره الأولون من احتمال السهو عائد ها هنا [4] ، والكل ضعيف

والأول يبطله أن سجود السهو لا يكون إلا بعد التسليمتين اتفاقاً [5]

---

(١) قوله « هو الذى به التحلل » أقول : وقال القاضى عياض وزاد : وإن حمل على العموم فيجب أن يكون بعد كل سلام فى الصلاة وآخره سلام التحلل فى حديث ذى اليدين

(٢) قوله « قبل السلام الثانى » أقول : لا يخفى أنه محل النزاع ، فإن القائل بأن السجود قبل السلام لا يثبت سلاماً ثانياً

(٣) قوله « أو يكون المراد بقوله وسجد سجدتين سجود الصلاة » أقول : هذا التأويل ينفى سجود السهو بالكلية

(٤) قوله « عائد ها هنا » أقول : بأن يقال إن تقدمها على التسليم كان سهواً ، وفيه ما سلف

(٥) قوله « والأول يبطله أن سجود السهو لا يكون إلا بعد التسليمتين اتفاقاً » أقول : لا يخفى ما فى دعوى الاتفاق ، وإن حمل على أن مراده بالتسليمتين فى التشهد

وذهب أحمد بن حنبل [١] إلى الجمع بين الأحاديث بطريق أخرى ـ غير ما ذهب إليه مالك ـ وهو أن يستعمل كل حديث فيما ورد فيه . وما لم يرد فيه حديث فمحل السجود فيه قبل السلام . وكأن هذا نظر إلى أن الأصل فى الجابر أن يقع فى المجبور ، فلا يخرج عن هذا الأصل إلا فى مورد النص ، ويبقى فيما عداه على الأصل . وهذا المذهب مع مذهب مالك متفقان فى طلب الجمع ، وعدم سلوك طريق الترجيح ، لكنهما اختلفا فى وجه الجمع . ويترجح قول مالك بأن تذكر المناسبة فى كون سجود السهو قبل السلام عند النقص ، وبعده عند الزيادة . وإذا ظهرت المناسبة ـ وكان الحكم على وفقها ـ كانت علة ، وإذا كانت علة عم الحكم جميع محالها ، فلا يتخصص ذلك بمورد النص [٢]

الوجه الرابع عشر : إذا سها الإمام تعلق حكم سهوه بالمأمومين ، وسجدوا معه وإن لم يسهوا . واستدل عليه بهذا الحديث . فإن النبى صلى الله عليه وآله وسلم سها وسجد القوم معه لما سجد ، وهذا إنما يتم فى حق من لم يتكلم من الصحابة ، ولم يمش ولم يسلم ، إن كان ذلك

الوجه الخامس عشر : فيه دليل على التكبير لسجود السهو ، كما فى سجود الصلاة [٣]

عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى المؤمنين و [١] انه لا يفيده طائلا لا تصح به العبارة

(١) قوله « وذهب أحمد بن حنبل » أقول : قدمنا تحقيق مذهبه [٢]

(٢) قوله « فلا يتخصص ذلك بمورد النص » أقول : كما خصه أحمد ، إلا أنه يبقى الكلام فى حصول المناسبة وذكرها ولم يذكرها

(٣) قوله « كما فى سجود الصلاة » أقول : لأنه قال الراوى « ثم كبر وسجد » فأشار القرطبي إلى ترجيح القول باشتراط تكبيرة الإحرام لأنه لم يخرج بالسلام الى

---

(١) بياض بالأصل

(٢) قلت : ثبت عن الإمام أحمد رحمه الله ثلاث روايات لورود الأحاديث فيها . وقد تقدم الكلام عليها

الوجه السادس عشر : القائل « فنُبِّئتُ أن عمران بن حصين قال : ثم سلم » هو محمد بن سيرين الراوى عن أبى هريرة ، وكان الصواب للمصنف أن يذكره ، فانه لما لم يذكر إلا أبا هريرة ، اقتضى ذلك أن يكون هو القائل « فنبئت » وليس كذلك ، وهذا يدل على السلام من سجود السهو

الوجه السابع عشر : لم يذكر التشهد بعد سجود السهو . وفيه خلاف عند أصحاب مالك فى السجود الذى بعد السلام . وقد يستدل بتركه فى الحديث على عدمه فى الحكم ، كما فعلوا فى مثله كثيراً ، من حيث إنه لو كان لذكر ظاهراً (١)

سجود السهو من الصلاة أصلا ، واستدل القرطبى على تكبيرة الإحرام بأنه عطف السجود على التكبيرة الأولى بثم المقتضية للتراخى ، ولو كان التكبير للنقل لكان معه ومصاحباً له ولأتى الراوى بالواو المقتضيه للجمع . وتعقب بأن ذلك من تصرف الرواة ، وإلا فقد ثبتت الرواية بالواو فكبر وسجد ذكره ابن حجر ، إلا أنه يقال : له أن يقول الإتيان بالواو من تصرف الرواة . واستدل العلائى بثبوت التسليم من سجدتى السهو كما ثبت عند مسلم من رواية عمران بن حصين قال : والقاعدة تقتضى أن السلام لا يتحلل به إلا من عقـــد قلبه بتحريم ، فهذا إذا انضم إلى ما قبله أفاد قوة تكبيرة الإحرام ، وظاهر عبارة الشارح أنها تكبيرة النقل

(١) قوله « من حيث انه لو كان لذكر ظاهراً » أقول : فى سنن أبى داود من رواية سلمة عن علقمة وفيه : وقال ـ أى سلمة ـ قلت أى لمحمد بن سيرين قلت فالتشهد ، قال : وأحب الى أن يتشهد . وكذا رواه ابن أبى شيبة عن ابن سيرين أنه قال أحب الى أن يتشهد ، وبوب عليه البخارى بقوله « باب من لم يتشهد فى سجدتى السهو » قال فى الفتح : أى إذا سجدهما بعد السلام من الصلاة ، وأما قبله فالجمهور على أنه لا يعيد التشهد . وحكى ابن عبد البر فيه خلافاً لليث ، وأما من سجد بعد السلام فحكى الترمذى عن أحمد وإسحق أنه يتشهد ، وهو قول بعض المالكية والشافعية . ثم ذكر البخارى كلام محمد بن سيرين وقال : إنه ليس فى حديث أبى هريرة وأنه ورد فى حديث غيره ، وهو كذلك ، فقد رواه أبو داود والترمذى وابن حبان من طريق

١٠٢ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن بُحينة [1] - وَكانَ مِنْ أصحابِ النبي ﷺ [2] - أنَّ النبي ﷺ صَلَّى بِهِمُ [3] الظُّهْـــــر ،

أشعث بن عبد الملك عن محمد بن سيرين عن خالد الحذّاء عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم . قال الترمذى : حسن غريب . وقال الحاكم : على شرط الشيخين . وضعفه البيهقى وابن عبد البر وغيرهما ووهموا أشعث لمخالفته غيره من الحفاظ عن ابن سيرين ، فان المحفوظ عن ابن سيرين فى حديث عمران ليس فيه ذكر التشهد ، إلى أن قال : فصارت زيادة أشعث شاذة ، ولهذا قال ابن المنذر : أحسب التشهد فى سجود السهو [1] يثبت ثم قال : وقد وردت فيه روايات ترتقى باجتماعها إلى درجة الحسن ، قال العلائى : وليس ذلك ببعيد ، وقد صح ذلك عن ابن مسعود من قوله أخرجه ابن أبى شيبة ، وهذا فيما إذا سجدهما بعد السلام ، وأما قبل السلام فالجمهور على أنه لا يعيد التشهد ، وحكى عن الليث أنه يعيد

(١) (الحديث الثانى) أى من أحاديث باب التشهد . قوله « عن عبد الله بن بحينة » أقول : بضم الموحدة فحاء مهملة فمثناة تحتية فنون ، قال ابن عبد البر : هى أمه ، وأبوه اسمه مالك بن القشب الأزدى وله صحبة

(٢) قوله « وكان من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : القائل بذلك هو عبد الرحمن بن أبى هريرة [2] الأعرج راوى الحديث عن عبد الله بن بحينة

(٣) قوله « صلى بهم » أقول : فى البخارى فى باب سجود السهو « صلى لنا » وفى أبواب التشهد « صلى بهم » وفى الأيمان والنذور « صلى بنا » ، وكأنه من تصرف الرواة

---

(١) كذا ، ولعله لم يثبت

(٢) كذا ، ولعله ابن هرمز

فَقَامَ فى الرَّكْعَتَيْنِ الأُولَيَيْنِ [(١)] ، وَلَمْ يَجْلِسْ [(٢)] ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ . حتى إذا قَضَى الصَّلَاةَ [(٣)] ، وَانْتَظَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ [(٤)] ، كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ . فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ، ثُمَّ سَلَّمَ »

الـكلام عليه من وجوه :

الأول : فيه دليل على السجود قبل السلام عند النقص ، فانه نقص من هذه الصلاة الجلوس الأول وتشهده

الثانى : فيه دليل على أن هذا الجلوس غير واجب - أعنى الأول - من حيث إنه جبر بالسجود ، ولا يجبر الواجب إلا بتداركه وفعله [(٥)] . وكذلك فيه دليل على عدم وجوب التشهد الأول

---

(١) قوله « فقام فى الركعتين الأولين » أقول : زاد فى رواية أخرجها ابن خزيمة « فسبحوا به ، فمضى حتى فرغ من صلاته » ، وهى عند النسائى والحاكم بهذه الزيادة

(٢) قوله « ولم يجلس » أقول : لفظ مسلم « فلم يجلس » بالفاء ، وهو يدل على أنه لم يرجع إلى الجلوس بعد التنبيه ، كذا قال القاضى عياض

(٣) قوله « قضى الصلاة » أقول : وعند ابن ماجه من طريق جماعة من الثقات « حتى إذا فرغ من الصلاة إلى أن سلم » والزيادة من الثقة مقبولة ، قيل : فلا يتم استدلال الحنفية على أن السلام ليس من الصلاة ، حتى لو أحدث بعد أن جلس وقبل أن يسلم صحت صلاته [(١)]

(٤) قوله « وانتظر الناس تسليمه » أقول : هو فى البخارى بلفظ « ونظرنا تسليمه » أى انتظرنا . وتقدم فيه فى غير هذا بلفظ « انتظرنا »

(٥) قوله « ولا يجبر الواجب إلا بتداركه وفعله » أقول : استدل ابن بطال على

---

(١) قلت : هذا بناء على أن السلام ليس بركن ، بل إذا انتهى من التشهد خرج من الصلاة

الثالث : فيه دليل على عدم تكرار السجود عند تكرر السهو ، لأنه قد ترك الجلوس الأول والتشهد معاً ، واكتفى لهما بسجدتين . هذا إذا ثبت أن ترك التشهد الأول بمفرده موجب (١)

الرابع : فيه دليل على متابعة الإمام عند القيام عن هذا الجلوس . وهذا لا إشكال فيه ، على قول من يقول إن الجلوس الأول سنة (٢) ، فان ترك السنة للإتيان بالواجب واجب ، ومتابعة الإمام واجبة

أن سجود السهو لا ينوب عن الواجب ، بأنه لو نسى تكبيرة الإحرام لم يجبرها ، فكذلك التشهد ، ولأنه لا يجهر به كدعاء الافتتاح . واستدل غيره بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم على متابعته بعد أن علم أنهم تعمدوا تركه . ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال بالقياس على دعاء الافتتاح

(١) قوله « هذا إذا ثبت أن ترك التشهد بمفرده موجب » أقول : الإشارة بهذا إلى الدليل على عدم تكرر السجود عند تكرر السهو ، وهو إشارة إلى أنه يقال إنه لا يتم هذا إلا بعد مشروعية السجود لترك التشهد بمفرده ، ولم يستدل عليه هذا القائل إلا بهذا الحديث ، فيستلزم إثبات الشيء بنفسه ، وقد صرح فى الحديث نفسه أن السجود كان لأجل الجلوس نفسه كما فى رواية البخارى « وسجدهما الناس معه مكان ما نسى من الجلوس » إلا أنه قد يقال : هذا فهم من الصحابى أنه لذلك بمفرده ، ويحتمل أنه له وللتشهد ، ويأتى للشارح البحث فيه قريباً

(٢) قوله « من يقول : إن التشهد الأول سنة » أقول : فيه إشارة إلى أن من الناس من يقول بوجوبه ، واحتج الطبرى لوجوبه بأن الصلاة فرضت ركعتين أولا وكان التشهد فيهما واجباً ، فلما زيدت لم تكن الزيادة مزيلة لذلك الواجب . وأجيب بأن الزيادة لم تتعين فى الأخريين ، بل يحتمل أن يكونا هما الفرض الأول والمزيد هما الركعتان الأوليان بتشهدهما ، ويؤيده استمرار السلام بعد التشهد الأخير كما كان ، وسيأتى الكلام على ذلك

الخامس : إن استدل به على أن ترك التشهد الأول بمفرده موجب لسجود السهو فيه ففيه نظر ، من حيث إن المتيقن السجود عند هذا القيام عن الجلوس . وجاء من ضرورة ذلك [1] ترك التشهد فيه ، فلا يتيقن أن الحكم يترتب على ترك التشهد الأول فقط ، لاحتمال أن يكون مرتباً على ترك الجلوس . وجاء هذا من الضرورة الوجودية

* * *

باب المرور بين يدى المصلى

١٠٣ — الحديث الأول : عن أبى جُهيم بن الحارثِ بن الصِّمَّةِ الأنصارىّ رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « لَوْ يَعْلمُ المَارُّ بَيْنَ يَدَىِ المُصلِّى مَاذا عَلَيْهِ [2] مِنَ الإِثْمِ [3] لَكانَ أنْ يَقِفَ أرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ »

---

(١) قوله « من ضرورة ذلك » أقول : أى من ضرورة القيام وترك التشهد ، لأنه لم يبق له محل فيقال فيه فائدة ، استدل بقوله « مكان ما نسى من الجلوس » أن السجود خاص بالسهو ، فلو ترك عمداً شيئاً مما يجبر بسجود السهو لما سجد ، وهو قول الأكثر . واستدل به على أن المأموم يسجد مع الإمام وان لم ينس ، وادعى فيه الإجماع . واعلم أنه صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سها فى الصلاة خمس مرات كما فى الهدى النبوى : سلم من ركعتين فى إحدى صلاتى العشاء والظهر أو العصر ، صلى وانصرف وقد بقى من الصلاة ركعة ثم لما ذكروه رجع . وصلى بالناس ركعة على الظهر خمساً فذكر بالزيادة فسجد للسهو . وصلى العصر ثلاثاً ثم دخل منزله ثم ذكروه فخرج فصلى بهم ركعة وسجد للسهو . هذه أربع التى أعدها . والخامسة قيامه من غير تشهد فى الرباعية ثم سجد للسهو

(٢) (باب المرور بين يدى المصلى) قوله « ماذا عليه » أقول : فى محل نصب ثانى مفعولى « يعلم »

(٣) قوله « من الإثم » أقول : هكذا وقع فى نسخ العمدة وليس فى الصحيحين

قال أبو النضر : لا أدرى قال أربعين يوماً أو شهراً ، أو سنة »

« أبو جهيم » عبد الله بن جهيم الأنصـــــــــــــــــــاري (١) .

ذكر الإثم ، لكن قيل إنها وقعت فى بعض طرق البخارى من رواية أبى الهيثم ذكره عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين ، وعند بعض المحققين من شراح العمدة بأنه تفرد بإثباتها الكشميهنى أحد رواة البخارى ، قال الحافظ : وليست هذه الرواية فى شىء من الروايات غيره ، والحديث فى الموطأ بدونها ، وكذا رواه باقى الستة وأصحاب المسانيد والمستخرجات ، ولم أرها فى شىء من الروايات مطلقاً . لكن فى مصنف ابن أبى شيبة « يعنى من الإثم » فيمكن أن تكون ذكرت فى أصل البخارى حاشية فظنها الكشميهنى أصلا لأنه لم يكن من أهل العلم ولا من الحفاظ انتهى . قلت : لكن البخارى بوّب الحديث « باب إثم المار بين يدى المصلى » وساق هذا الحديث ، وكأنه الذى غر الكشميهنى فى ظنه المذكور ، والبخارى اعتمد فى الترجمة ما يفهمه الحديث ، وقد عيب على المحب الطبرى لما عزاها إلى البخارى فى أحكامه وعلى المؤلف هنا لإيهامه أنها فى الصحيحين . وقوله « من الإثم » أقول كلمة من (١) وخيراً له خبر كان ، وأن يقف اسمها . ووقع عند الترمذى بالرفع وأعربه ابن العربى اسم كان وسوغ الابتداء بالنكرة وصفها ، وجوز ابن حجر أن اسم كان ضمير الشأن ، وأن الجملة خبر ، وأورد البرماوى سؤالا حاصله أنه لم جعل علم المار شرطاً فى الخيرية فانها حاصلة إن وقف ولو لم يعلم . ثم أجاب بأن فى الكلام حذفاً تقديره لعلم أن وقوفه خير له إذا اختاره على المرور وأن المراد الخيرية فى اعتقاد المار ، وهذا لا يحصل له إلا بعد علمه ، قال ابن بطال : ويؤخذ من الحديث أن الإثم يختص بمن يعلم بالنهى وارتكبه ، قال الحافظ : أخذه من ذلك فيه بُعد ، ولكنه معروف من أدلة أخر

(١) قوله « عبد الله بن جهيم الأنصارى » أقول : فى الفتح أبو جهيم عبد الله ابن الحارث بن الصمة الأنصارى ، فقول الشارح عبد الله بن جهيم نسبة إلى جده

---

(١) بياض بالأصل . ولعله الإثم

سماه ابن عيينة [١] فى روايته ، والثورى

فيه دليل على منع المرور بين يدى المصلى إذا كان دون سترة [٢] ، أو كانت له سترة [٣] فمر بينه وبينها ، وقد صرح فى الحديث « بالإثم [٤] » .

وبعض الفقهاء [٥] قسم ذلك على أربع صور :

الأولى : أن يكون للمار مندوحة [٦] عن المرور بين يدى المصلى ، ولم يتعرض المصلى لذلك ، فيختص المار بالإثم [٧] ، إن مر

الصورة الثانية : مقابلتها . وهو أن يكون المصلى تعرض للمرور [٨] ، والمار ليس

---

(١) قوله « سماه ابن عيينة » أقول : وقيل فى اسمه غير ذلك

(٢) قوله « إذا كان دون سترة » أقول : أى إذا كان المرور ولا سترة للمصلى ، وهذا الشرط مأخوذ من غير هذا الحديث فظاهره التعميم لا كما تفيده عبارة الشارح . وقد اختلف فى تحديد مقدار مروره ، فقيل : إذا كان بينه وبين مقدار سجوده ، وقيل بينه وبين قدر ثلاثة أذرع ، وقيل بينه وبين قدر رمية بحجر ، وهذا كله تأويل لقوله « بين يدى المصلى » وأن المراد به أمامه والقرب منه ، والتعبير باليدين لكون أكثر الشغل يكون بهما

(٣) قوله « أو كانت له سترة » أقول : يأتى الكلام على السترة فى الحديث الثانى

(٤) قوله « وقد صرح فى الحديث بالإثم » أقول : أوهم المحقق ما أوهمه صاحب العمدة وصاحب الأحكام من أن لفظ « من الإثم » ثابت فى الصحيحين أو البخارى

(٥) قوله « وبعض الفقهاء » أقول : من فقهاء المالكية

(٦) قوله « مندوحة » أقول : أى متسع ، من الندح وهو ما اتسع من الأرض

(٧) قوله « فيختص المار بالإثم » أقول : لأنه كان له متسع يمر فيه ، فبتعديه كان آثماً

(٨) قوله « تعرض للمرور » أقول : بأن يصلى فى مسرع [١] مسلوك بغير

---

(١) كذا ولعله : فى ممر

له مندوحة عن المرور ، فيختص المصلى بالإثم دون المار

الصورة الثالثة : أن يتعرض المصلى للمرور ، ويكون للمار مندوحة ، فيأثمان . أما المصلى فلتعرضه . وأما المار فلمروره ، مع إمكان أن لا يفعل

الصورة الرابعة : أن لا يتعرض المصلى ، ولا يكون للمار مندوحة ، فلا يأثم واحد منهما

* * *

١٠٤ — الحديث الثانى : عن أبى سعيد الخدرى (١) رضى الله عنه قال :

سترة أو مع سترة لكن يتباعد عنها ، والثالثة مثلها لكن يجد المار متسعاً يمر فيه ، والرابعة هى مثل الأولى لكن لا يجد المار مندوحة لعدم (١) ،قال الحافظ ابن حجر بعد نقله لكلام الشارح : وظاهر الحديث يدل على منع المرور مطلقاً ولو لم يجد مسلكا ، بل يقف حتى يفرغ المصلى من صلاته . ويؤيده ما يأتى من قصة أبى سعيد مع الشاب ، فان لم يجد مساغاً ثم ظاهر الحديث أن الوعيد المذكور يختص بمن يمر بين يدى المصلى لا لمن وقف عامداً مثلا بين يدى المصلى أو قعد أو رقد ، لكن إن كانت العلة فيه التشويش على المصلى فهى معنى المار ، وظاهره عموم النهى لكل مصل ، وخاصة الإمام والمنفرد ، لأن المأموم لا يضره من مر بين يديه لأن سترة إمامه سترة له . قال الحافظ : التعليل المذكور لا يطابق المدعى ، لأن السترة تفيد رفع الحرج عن المصلى لا عن المار ، فاستوى الإمام والمأموم والمنفرد فى ذلك

(١) (الحديث الثانى) . قال « عن أبى سعيد » . أقول : فى الحديث قصة ذكرها البخارى وغيره قال : عن أبى صالح السمان قال : رأيت أبا سعيد الخدرى فى يوم جمعة يصلى إلى سترة تستره من الناس ، فأراد شاب من بنى أبى معيط أن يجتاز بين يديه فدفع أبو سعيد فى صدره ، فنظر الشاب فلم يجد مساغاً إلا بين يديه فعاد

---

(١) بياض بالأصل ولعله : لعدم المتسع

سَمِعْتُ رسول الله ﷺ يقول «إذا صَلَّى أحَدُكُمْ إلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّاسِ، فَأَرادَ أحَدٌ أنْ يَجتازَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْــــهُ (١). فإنْ أبَى فَلْيُقاتِلْهُ. فإنَّما هُوَ شَيْطانٌ»

«أبو سعيد الخدرى» سعد بن مالك بن سِنان. خُدْرى. وقد تقدم الكلام فيه

والحديث يتعرض لمنع المار بين يدى المصلى وبين سترته، وهو ظاهر. وفيه دليل على جواز العمل القليل (٢) فى الصلاة لمصلحتها

ولفظة «المقاتلة» محمولة على قوة المنع (٣)، من غير أن تنتهى إلى الأعمال المنافية

ليجتاز، فدفعه أبو سعيد أشد من الأولى، فنال من أبى سعيد، ثم دخل على مروان فشكى إليه ما لقى من أبى سعيد، فدخل أبو سعيد خلفه على مروان فقال: ما لك ولابن أخيك يا أبا سعيد؟ فقال: سمعت.. الحديث

(١) قوله «فليدفعه» أقول: حمل أهل الظاهر الأمر على أصله وهو الوجوب، وقال النووى: لا نعلم أحداً من الفقهاء قال بوجوب هذا الدفع، بل صرح أصحابنا بأنه مندوب. قال الحافظ: لعله يراجع كلامهم ـ يعنى أهل الظاهر ـ أو لم يعتد بخلافهم. قلت: هذا الأخير بعيد جداً فانه يذكر خلافهم كثيراً

(٢) قوله «وفيه دليل على جواز العمل القليل» أقول: تقييد العمل بالقليل لم يكن مأخذه من الحديث كما تفيده العبارة، بل أخذوه من نسخ الأفعال فى الصلاة، وتقييد الحديث بذلك متوقف على دليل خارجى، وإلا فليس تقييده بأولى من نسخ الأعمال بهذه الحالة كما عرف فى الأصول

(٣) قوله «محمولة على قوة المنع» أقول: قال القرطبي: أجمعوا على أنه لا يلزمه أن يقابله بالسلاح لمخالفة ذلك لقاعدة الإقبال على الصلاة والاشتغال بها والخشوع فيها. قلت: ولا يخفى أنه وإن كانت الصلاة منافية للأعمال والأفعال الكثيرة وأنه معلوم فليس لنا ما يفيد التعميم بالقطع بذلك الحكم على كل حال حتى

للصلاة . وأطلق بعض المصنفين[1] من أصحاب الشافعي القول بالقتال وقال « فليقاتله » على لفظ الحديث . ونقل القاضي عياض الاتفاق على أنه لا يجوز المشي من مقامه إلى رده ، والعمل الكثير في مدافعته ، لأن ذلك في صلاته أشد من مروره عليه[2]

يمتنع تخصيصه ، وإن سلمناه كذلك فالتخصيص والتقييد بيان لا نسخ ، فلا يحتاج إلى اعتبار مساواة العام والخاص قطعاً وظناً ، بل يجوز أن يخصص القطعي بالظني فيجوز تقييده بهذه الحالة

(١) قوله « وأطلق بعض المصنفين » أقول : واستبعد ذلك ابن العربي في القبس[1] . وأغرب الباجي فقال : يحتمل أن يراد بالمقابلة اللعن والتعنيف ، وتعقب بأنه يستلزم التكلم في الصلاة وهو مبطل بخلاف الفعل اليسير ، ويمكن أنه أراد لعنه داعياً لا مخاطباً ، لكن فعل الصحابي يخالفه وهو أدرى بالمراد . وقد رواه الاسماعيلي بلفظ « فليجعل يده في صدره وليدفعه » وهو صريح بالدفع باليد . واعلم أن هذا المنقول عن بعض مصنفي الشافعية صرح الحافظ بأنه صرح به أصحابهم الشافعية فقالوا : يرده بأسهل الوجوه ، فان أبي فبأشد ولو أدى إلى قتله فلو قتل فلا شيء عليه ، لأن الشارع أباح له قتله ، والمقاتلة المباحة لا ضمان فيها[2] واستنبط ابن أبي حمزة من قوله « فكأنما هو شيطان » أن المراد بقوله « فليقاتله » المدافعة اللطيفة لا حقيقة القتال . قال : لأن مقاتلة الشيطان إنما هي الاستعاذة ، والستر عنه بالتسمية ونحوها . قلت : وهو مبني على أن لفظ شيطان يطلق على المار لا بطريق المجاز

(٢) قوله « لأن ذلك أشد من المرور » أقول : تتوقف معرفة الشدة من الضعف على معرفة العلة بمدرك شرعي صحيح ، وكونهما التشويش كما ادعاه يبعده تخصيص بعض المارة بالمنع المؤكد دون بعض ، وذهب الجمهور إلى أنه لو مر ولم يدفعه فلا ينبغي له أن يرده ، لأن فيه إعادة للمرور . وروى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن مسعود أن له ذلك

---

(١) هو اسم شرحه على موطأ مالك بن أنس

(٢) قلت : وهذا هو المنصوص عن أحمد رحمه الله

وقد يستدل بالحديث على أنه إذا لم يكن سترة لم يثبت هذا الحكم من حيث المفهوم ، وبعض المصنفين من أصحاب الشافعي نص على أنه إذا لم يستقبل شيئاً أو تباعد عن السترة ، فان أراد أن يمر وراء موضع السجود لم يكره [1] . وإن أراد أن يمر في موضع السجود كره، ولكن ليس للمصلى أن يقاتله ، وعلل ذلك بتقصيره ، حيث لم يقرب من السترة ، أو ما هذا معناه

ولو أخذ من قوله « إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره » جواز التستر بالأشياء عموماً ، لكان فيه ضعف . لأن مقتضى العموم جواز المقاتلة عند وجود كل شيء ساتر [2] ، لا جواز الستر بكل شيء ، إلا أن يحمل الستر على الأمر الحسى ، لا الأمر الشرعي . وبعض الفقهاء كره التستر بآدمى أو حيوان غيره ، لأنه يصير في صورة المصلى اليه ، وكرهه مالك في المرأة

---

(١) قوله « لم يكره » أقول : ظاهره أنه لا يحرم عليه المرور ، والوعيد دال على تحريمه ، وكفى بإباحة دمه دليلا على تحريم المرور ، فالأولى حمل الكراهة في كلام الشارع على التحريم

(٢) قوله « لأن مقتضى العموم جواز المقاتلة عند وجود كل شيء ساتر » أقول : لأنه أفاد أنه إذا صلى إلى أى ساتر قاتل من مر بين يديه ، فالجزاء فيه الأمر بالمقاتلة عند كل ساتر ، والجزاء هو المقصود ، والشرط قيد له ، فلم يفد الحديث جواز التستر بكل شيء ، بل فيه الأمر بأن من صلى إلى أى ساتر ، وهو مأمور بقتال من مر بين يديه ، وليس فيه جواز التستر بأى شيء . بل فيه أنه إذا وقع التستر من المار بأى شيء وإن كان غير مأمور بالتستر به بل ولو كان منهياً عن التستر به . والحاصل أن الحديث ما سيق لبيان عموم السترة بل لبيان الأمر بأن يقاتل من مر بينها وبين المصلى . وقوله إلا أن يحمل التستر ـ أى عمومه ـ على الأمر الحسى ، وهو كل ما كان ساتراً حسياً ، لا كل ما أذن فيه الشارع صحة إرادة العموم ، لكن لا يفيد أنه أخذ من الحديث لأنه ليس بحكم شرعي ، فقول الشارح المحقق إلا أن يحمل استثناء منقطع كما لا يخفى

وفى الحديث دليل على جواز إطلاق لفظ « الشيطان » فى مثل هذا[1] . والله أعلم

* * *

١٠٥ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « أَقْبَلْتُ راكِباً عَلَى حِمارٍ أَتانٍ[2] ، وَأَنا يَوْمَئِذٍ قَدْ ناهَزْتُ الاحْتِلامَ ، وَرسول

---

(١) قوله « على جواز إطلاق لفظ الشيطان فى مثل هذا » أقول : إطلاق الشيطان على الإنس شائع ذائع ، وقد جاء فى القرآن ﴿ شياطين الإنس والجن ﴾ وقال ابن بطال : فى هذا الحديث جواز إطلاق لفظة « الشيطان » على من يفتن فى الدنيا ، وأن الحكم للمعانى دون الأسماء لاستحالة أن يصير المار شيطاناً بمجرد مروره. قال الحافظ : وهو مبنى على أن لفظ الشيطان يطلق على الجنى حقيقة ، ومجازاً على الإنسى . وفيه بحث . قلت : كأنه يشير إلى أنه حقيقة فيهما لكثرة ورود ذلك كتاباً وسنة . قلت : وهذا الذى حمل ابن أبى حمزة على ما سلف . والتحقيق أن الشيطان نوعان : جنى يدفع شره بما ذكر ابن أبى حمزة ، وإنسى يدفع شره بالمنع بالدفع فى صدره ثم بالمقاتلة الحقيقية . واعلم أنه قد اختلف هل المقاتلة لخلل يقع فى صلاة المصلى من المرور ، أو لدفع الإثم عن المار ؟ اختار ابن أبى حمزة الثانى ، وقال غيره : بل الأول أظهر ، لأن إقبال المصلى على صلاته أولى من اشتغاله بدفع الإثم عن غيره . وقد روى ابن أبى شيبة عن ابن مسعود أن المرور بين يدى المصلى يقطع نصف صلاته ، وروى أبو نعيم عن عمر : لو يعلم المصلى ما ينقص من صلاته بالمرور بين يديه ما صلى إلا إلى شىء يستره من الناس . والأثران دالان على أن الدفع لخلل يتعلق بصلاة المصلى فيهما ، وإن كانا موقوفين فلهما حكم الرفع اذ لا مساغ للاجتهاد فى ذلك .

(٢) (الحديث الثالث) قال « على حمار أتان » أقول : هى رواية البخارى ، ولمسلم لفظان . والأتان بفتح الهمزة والمثناة الفوقية ـ وحكى كسر الهمزة ـ وهى الأنثى من الحمر ، قال الجوهرى ولا يقال أتانة ، وقد حكاها صاحب المطالع عن يونس ، وقد روى ابن الأثير فى بعض طرق هذا الحديث أتانة . وقوله « حمار أتان »

اللهِ ﷺ يُصَلِّي بالنَّاسِ بِمِنًى إلَى غَيْرِ جِدارٍ . فَمَرَرْتُ بَيْنَ يَدَى بَعْضِ الصَّفِّ . فَنَزَلْتُ ، فَأَرْسَلْتُ الأَتانَ تَرْتَعُ (١) وَدَخَلْتُ فى الصف ، فَلَمْ يُنْكِرْ ذٰلِكَ عَلَىَّ أَحَدٌ »

قوله « حمار أتان » فيه استعمال لفظ « الحمار » فى الذكر والأنثى ، كلفظ « الشاة » وكلفظ « الإنسان » ، وفى رواية مسلم « على أتان » ولم يذكر لفظة « حمار »

فيه وجهان : أحدهما تنوينهما معاً فيكون أتان بدلا أو نعتاً قاله الأصيلى ، وقيل هو بدل غلط أو بدل بعض من الكل ، لأن الحمار يشمل الذكر والأنثى كالبعير ، وقال السهيلى فى أماليه : هو بدل الكل من الكل وهو بدل نكرة من نكرة أعم منها كما يقال شجرة زيتونة . قال : وأما النعت فأنا أميل اليه ، لأن العرب تقول : حية ذكر وغراب أنثى ، ورجح البرماوى أنه بدل بعض . وقال ابن الملقن : جعله صفة لحمار لأنه بمعنى صلب قوى واستبعد . وثانى الوجهين إضافة الأول إلى الثانى قاله بعض الشراح وقال : وجده مضبوطاً كذلك ، وأنكره السهيلى وقال : لا يجوز إلا عند من يجوز إضافة الشىء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان . وعندى لا يجوز إلا بشرطين : أحدهما أن يكون الثانى معرفة نحو طهرنى بماء البارد ومثل شهر رمضان ، والثانى أن يؤمن من اللبس ، وهما مفقودان فى الحديث . فهذه الرواية عندى منكرة

(١) قوله « ترتع » أقول : بمثناتين مفتوحتين وضم العين المهملة ، أى ترعى . ورواه بعضهم بكسرها . وأصلها ترتعى فحذفت الياء تخفيفاً ، وهو حال مقدرة إذ لم يرسلها فى حال رتعها إنما أرسلها مقدراً ، وجواز ابن السيد أن يكون أصله لترتعى أو لكى ترتعى ، فلما حذف الناصب رفع نحو قوله تعالى ﴿ أفغير الله تأمرونى أعبد ﴾ قال الحافظ : الأول أصوب . ويدل عليه رواية المصنف فى الحج « فنزلت عنها فرتعت » هذا وقد سئل : ما الحكمة فى استدراك الحمار بالأتان ، فقيل ذلك للتنبيه على أن الأنثى من الحمر لا تقطع الصلاة فكذلك المرأة ، وبه قال ابن الأثير . وتعقب بأنه ليس العلة مجرد الأنوثة بل بقيد البشرية لأنها مظنة الشهوة . وقال الحافظ بعد نقل كلام ابن

وقوله « ناهزت الاحتلام » أى قاربته (١) . وهو يؤنس لقول من قال : إن ابن عباس ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ، وقول من قال : إن النبي ﷺ مات وابن عباس ابن ثلاث عشرة سنة ، خلافاً لمن قال غير ذلك مما لا يقارب البلوغ . ولعل قوله « قد ناهزت الاحتلام » ههنا تأكيد لهذا الحكم . وهو عدم بطلان الصلاة بمرور الحمار ، لأنه استدل على ذلك بعدم الإنكار ، وعدم الإنكار على من هو فى مثل هذا السن على هذا الحكم . لأنه لو كان فى سن الصغر وعدم التمييز ـ مثلا ـ لاحتمل أن يكون عدم الإنكار عليه لعدم مؤاخذته بسبب صغر سنه وعدم تمييزه . وقد استدل ابن عباس بعدم الإنكار عليه ، ولم يستدل بعدم استئنافهم للصلاة ، لأنه أكثر فائدة (٢) . فانه إذا دل عدم إنكارهم على أن هذا الفعل (٣) غير ممنوع من فاعله ، دل ذلك على عدم إفساد الصلاة ، إذ لو أفسدها (٤) لامتنع إفساد صلاة الناس على

الأثير : هو قياس صحيح من حيث النظر ، إلا أن الخبر الصحيح لا يدفع [إلا] بمثله

(١) قوله « أى قاربته » أقول : والمراد بالاحتلام البلوغ الشرعى

(٢) قوله « لأنه أكثر فائدة » أقول : لخصه الحافظ فقال : لأن ترك الإعادة يدل على صحتها فقط لا على جواز المرور ، وترك الإنكار يدل على جواز المرور وصحة الصلاة معاً . انتهى . وكأن الحافظ رأى تطويلا فى عبارة الشارح فلخصها بأقل عبارة

(٣) قوله « أن هذا الفعل » أقول : أى المرور بين يدى المصلى « غير ممنوع من فاعله » أى من المار لأنه لم ينكر عليه

(٤) قوله « إذ لو أفسدها » أقول : أى لو أفسد المرور الصلاة لامتنع المرور . وقوله « على المار » متعلق به . وقوله « إفساد صلاة الناس » أى إفساد المار صلاة الناس ، ففاعل امتنع المرور . وقوله على المار متعلق به وقوله إفساد صلاة الناس هو مفعول لأجله مضاف إلى مفعوله ، وقد حذف اللام لأن فاعل الامتناع والإفساد واحد ، وقد وجد شرط حذفه فهو نظير قوله تعالى ﴿ خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت ﴾

المار . ولا ينعكس [١] هذا . وهو أن يقال : ولو لم يفسد لم يمتنع على المار ، لجواز أن لا تفسد الصلاة ويمتنع المرور ، كما تقول فى مرور الرجل بين يدى المصلى ، حيث يكون له مندوحة إنه يمتنع عليه المرور ، وإن لم يفسد الصلاة على المصلى . فثبت بهذا أن عدم الإنكار دليل على الجواز . والجواز دليل على عدم الإفساد ، وأنه لا ينعكس . فكان الاستدلال بعدم الإنكار أكثر فائدة من الاستدلال بعدم استئنافهم الصلاة

ويستدل بالحديث على أن مرور الحمار بين يدى المصلى لا يفسد الصلاة [٢] . وقد قال فى الحديث « بغير جدار » ولا يلزم من عدم الجدار عدم السترة [٣] . فان لم

---

(١) قوله « ولم ينعكس » أقول : يريد أنه لا ملازمة بين إفساد الصلاة وامتناع المرور بين يدى المصلى ، بل قد لا يفسد ويمتنع عليه المرور كما مثله الشارح المحقق . وتقييده بقوله « حيث يكون له مندوحة » بناء على ما سلف من اشتراط المندوحة وعدمها . بخلاف امتناع المرور فانه ملازم لإفساد الصلاة أو صحتها ، فانه لو كان مفسداً لمنع منه المار ، وحيث لم يكن مفسداً لم يمنع منه

(٢) قوله « ان مرور الحمار بين يدى المصلى لا يفسد الصلاة » أقول : فيكون ناسخاً للحديث الذى رواه مسلم فى كون مرور الحمار يقطع الصلاة ، وكذا المرأة والكلب الأسود . وتعقب بأن مرور الحمار يتحقق فى حال مرور ابن عباس وهو راكبه ، وقد تقدم أن ذلك لا يضر بكون سترة الإمام سترة لمن خلفه ، كذا قال الحافظ فى الفتح ، إلا أن يقال : حديث ابن عباس دال على أنها لم تكن للإمام سترة ، وتقدمت رواية البزار ، وقد بوب البيهقى لحديث ابن عباس « باب من صلى إلى غير سترة »

(٣) قوله « ولا يلزم من عدم الجدار عدم السترة » أقول : قد فسر قوله « إلى غير جدار » بإلى غير سترة . قال الشافعى : وسياق الكلام يدل على ذلك ، لأن ابن عباس أورده فى معرض الاستدلال على أن المرور بين يدى المصلى لا يقطع صلاته ، ويؤيده رواية البزار بلفظ « والنبى صلى الله عليه وآله وسلم يصلى المكتوبة بشىء يستره »

يكن ثمة سترة غير الجدار فالاستدلال ظاهر . وإن كان وقف الاستدلال على أحد أمرين : إما أن يكون هذا المرور وقع دون السترة[1] ـ أعنى بين السترة والإمام[2] ـ وإما أن يكون الاستدلال وقع بالمرور بين يدى المأمومين أو بعضهم ، لكن قد قالوا : إن سترة الإمام سترة لمن خلفه[3] . فلا يتم الاستدلال إلا بتحقيق إحدى هـــذه المقدمات ، التى منهـا أن سترة الإمام ليست سترة لمن خلفه[4] ، ان لم يكن مجمعاً عليها[5]

---

(١) قوله « عدم السترة » أقول : فانه لا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم

(٢) قوله « أعنى بين السترة والإمام » أقول : وحينئذ يكون عدم النكير دليلا ، إلا أن لفظ حديث ابن عباس ظاهر فى أنه لم يمر بين يدى الإمام وسترته ، بل قال « فمررت بين يدى بعض الصف » فلا يتم الترديد بل يتعين الأخير منهما

(٣) قوله « لكن قالوا سترة الإمام سترة لمن خلفه » أقول : هذا الاستدلال ناظر إلى القسم الآخر ، والمراد أنه قال العلماء بذلك ، وهو ترجمة باب فى البخارى ، وورد به حديث مرفوع رواه الطبرانى فى الأوسط من حديث أنس مرفوعاً « سترة الإمام سترة لمن خلفه » لكن قال : تفرد به سويد بن عاصم ، وسويد ضعيف عندهم

(٤) قوله « ان سترة الإمام ليست سترة لمن خلفه » أقول : إذ لو قيل إنهـا سترة لمن خلفه لما تم الاستدلال بحديث ابن عباس ، لكنه يقال : الإمام لم تكن له سترة كما صرحت به رواية البزار ، وقال ابن عبد البر : حديث ابن عباس هذا يخص حديث أبى سعيد « إذا كان أحدكم يصلى فلا يدع أحـــداً يمر بين يديه » فان ذلك مخصوص بالإمام والمنفرد ، فأما المأموم فلا يضره من مر بين يديه ، لحديث ابن عباس هذا

(٥) قوله « إن لم يكن مجمعاً عليه » أقول : كأنه يشير إلى ما نقله القاضى عياض من الاتفاق على أن المأمومين يصلون إلى غير سترة ، قال لكن اختلفوا هل سترتهم سترة الإمام أم سترتهم الإمام نفسه ، وقال ابن عبد البر : إنه لا خلاف فى ذلك بين العلماء . وتعقبه الحافظ بما رواه عبد الرزاق عن الحكم بن عمرو الغفارى الصحابى أنه

وعلى الجملة : فالأ كثرون من الفقهاء على أنه لا تفسد الصلاة بمرور شيء بين يدى المصلى . ووردت أحاديث معارضة لذلك :

فمنها ما دل على انقطاع الصلاة بمرور الكلب والمرأة والحمار [١] . ومنها ما دل على انقطاعها بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار [٢] . وهذان صحيحان [٣] . ومنها ما دل على انقطاعها بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار واليهودى والنصرانى

صلى بأصحابه فى سفر ـ وبين يديه سترة ـ فمر حمير بين يدى أصحابه فأعاد بهم الصلاة . وفى رواية أنه قال لهم : إنها لم تقطع صلاتى ولكن قطعت صلاتكم . قال : فهذا يعكر على ما نقل من الاتفاق [١]

(١) قوله « بمرور الكلب والمرأة والحمار » أقول : أخرجه أحمد ومسلم وابن ماجه من حديث أبى هريرة مرفوعاً « يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار » زاد مسلم « ويقى من ذلك مثل مؤخرة الرحل » ومثله أخرجه أحمد وابن ماجه من حديث عبد الله بن المغفل

(٢) قوله « ما دل على انقطاعها بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار » أقول : يشير إلى ما أخرجه الجماعة إلا البخارى من حديث أبى ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا قام أحدكم يصلى فانه سترة إذا كان بين [يديه] مثل أخرة الرحل ، فاذا لم يكن بين يديه مثل أخرة الرحل فانه يقطع صلاته الحمار والكلب الاسود والمرأة » قلت : يا أبا ذر ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر ؟ قال : يا ابن أخى سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سألتنى فقال « الكلب الأسود شيطان »

(٣) قوله « وهذان صحيحان » أقول : قد سمعت أنهما فى مسلم وغيره

---

(١) قلت : هذا قول صحابى لا تعارض به أحاديث الباب ، وهو أن سترة الإمام سترة لمن خلفه ، والنبى ﷺ لم يأمر من خلفه بالاعادة لما مرت بين يدى الصف الأتان التى أطلقها ابن عباس

والمجوسي والخنزير . وهذا ضعيف[1] . فذهب أحمد بن حنبل[2] إلى إن مرور الكلب الأسود يقطعها . ولم نجد لذلك معارضاً . قال : وفي قلبي من المرأة والحمار شيء

وإنما ذهب إلى هذا[3] ـ والله أعلم ـ لأنه ترك الحديث الضعيف بمرة . ونظر إلى الصحاح . فحمل مطلق « الكلب » في بعض الروايات على تقييده بالأسود ، في

---

(١) قوله « وهذا ضعيف » أقول : أخرجه [1]

(٢) قوله « فذهب أحمد بن حنبل » أقول : أي إذا عرفت ورود الأحاديث بما ذكر فذهب أحمد بن حنبل إلى أن مرور الكلب الأسود يقطعها [2] ، أي يبطلها ويوجب إعادتها ، وذهب الشافعي إلى تأويل القطع في حديث أبي ذر أن المراد به نقص الخشوع لا الخروج من الصلاة . قال : ويؤيد ذلك أن الصحابي راوي الحديث سأل عن التقييد بالأسود فأجيب بأنه شيطان ، وقد علم أن الشيطان لو مر بين يدي المصلي لم تفسد صلاته ، وقد ثبت في الصحيح أن الشيطان يقبل بعد التثويب حتى يخطر بين المرء ونفسه ، وحديث عروض الشيطان له صلى الله عليه وآله وسلم حتى خنقه وصرعه . وأما قوله في الحديث « انه جاء الشيطان ليقطع صلاته » كأنه يريد خروجه صلى الله عليه وآله وسلم ، فقد صرح فيه أنه جاء بشهاب من نار ليقطع صلاته كأنه يريد خروجه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه جاء بشهاب ليجعله في وجهه . واعلم أنها قد قيدت المرأة بالحائض في حديث ابن عباس عند أبي داود ، وقياس ما سلف تقييد المطلق من أحاديثها به

(٣) قوله « وإنما ذهب إلى هذا » أقول : إلى القول بقطع الكلب الأسود دون غيره مما ذكر في الحديث الصحيح ، لأنه ترك الضعيف وهو الحديث الذي اشتمل على ذكر قطع الكلب واليهودي وما ذكره معه وعمل بالصحيح ، وقد صح حديثان في

---

(١) بياض بالأصل

(٢) قلت : روى عن الإمام أحمد رحمه الله روايتان إحداهما أن الصلاة لا يقطعها إلا الكلب الأسود وهي المذهب ، والثانية تقطعها المرأة والحمار والكلب

بعضها . ولم يجد لذلك معارضاً ، فقال به . ونظر إلى المرأة والحمار فوجد حديث عائشة ـ الآتى ـ يعارض أمر المرأة ، وحديث ابن عباس ـ هذا ـ يعارض أمر الحمار ، فتوقف فى ذلك . وهذه العبارة ـ التى حكيناها عنه[1] ـ أجود مما دل عليه كلام الأثرم من جزم القول عن أحمد بأنه لا يقطع المرأة والحمار . وإنما كان كذلك[2] لأن جزم القول به يتوقف على أمرين . أحدهما : أن يتبين تأخر المقتضى لعدم الفساد[3] على المقتضى للفساد[4] . وفى ذلك عسر عند المبالغة فى التحقيق[5] . والثانى : أن يتبين أن مرور المرأة مساو لما حكته عائشة رضى الله عنها ، من الصلاة إليها وهى راقدة . وليست هذه المقدمة بالبينة عندنا لوجهين . أحدهما : أنها رضى الله عنها ذكرت أن

ذلك كما عرفت : أحدهما فيه ذكر الكلب مطلقاً ، والآخر ذكره بقيد كونه أسود ، فحمل المطلق على المقيد ، والوجه فيه ظاهر إذ ليس له معارض ، وأما المرأة والحمار فهما وإن ثبتا فى الصحيح لكن قام ما عارضهما

(١) قوله « التى حكيناها عنه » أقول : وهى توقف أحمد فى المرأة والحمار أجود من الجزم بأنهما عنده لا يقطعان

(٢) قوله « وإنما كان كذلك » أى كان القول الذى حكاه عن أحمد بالتوقف أجود لعدم توقفه على ما يتوقف عليه نقل القول عنه بالجزم

(٣) قوله « ان يتبين تأخر المقتضى لعدم الفساد » أقول : وهو حديث عائشة فى المرأة[1] وحديث ابن عباس فى الحمار

(٤) قوله « على المقتضى للفساد » أقول : وهو حديث أبى هريرة وأبى ذر

(٥) قوله « وفى ذلك عسر عند المبالغة فى التحقيق » أقول : لأنه لا دليل على تأخر هذا من ذاك ، وبه يعلم ضعف كلام الطحاوى ، فانه ذهب إلى أن حديث أبى ذر وما وافقه منسوخ بحديث عائشة ، ولا يصار إلى النسخ إلا إذا علم التاريخ

---

(١) وهو قولها « جعلتمونا كالحمير » ، وحديث ابن عباس هو أنه ترك الأتان تمر بين يدى الصف ، وهما يخصصان حديث أبى هريرة وأبى ذر

البيوت يومئذ ليس فيها مصابيح فلعل سبب هذا الحكم عدم المشاهدة لها (١). والثانى : أن قائلا لو قال : إن مرور المرأة ومشيها لا يساويه فى التشويش على المصلى اعتراضها بين يديه فلا يساويه فى الحكم (٢)، لم يكن ذلك بالممتنع (٣). وليس يبعد من تصرف الظاهرية مثل هذا

---

(١) قوله « عدم المشاهدة لها » أقول : والمراد من الأحاديث أن تلك الأشياء تنقطع على من شاهدها ، وعلى هذا فالأعمى لا تقطع صلاته حيث لم يشاهدها

(٢) قوله « فلا يساويه فى الحكم » أقول : وهو قطع الصلاة ، وقد سلف عن الحافظ مساواة الراقد للمار ، وهو خلاف كلام الشارح . والتحقيق أنه إن نظر إلى التشويش وجعل هو العلة فى قطع الصلاة فلا كلام أن [تشويش] المرأة المضطجعة أكثر من تشويش المرأة المارة ، سيما وقد سبق إشارة إلى أن ذلك لأجل الشهوة ، وهو مع الأولى أكثر منها مع الأخرى بلا شك ، وإن نظر إلى لفظ الحديث فقد علق صلى الله عليه وآله وسلم القطع بالمرور ، وهو الذى قال فيه الشارح : فليس ببعيد من تصرف الظاهرية ، ولا يعزب عنك أن التعليل بالشهوة والتشويش ليس له عليه دليل ، إنما هو مجرد تخمين فى المرأة ، ولم يأت لهم تعليل فى الحمار ، فالظاهر مع الظاهرى

(٣) قوله « لم يكن ذلك بالممتنع » أقول : هذا جواب لو قال . ورصانة الشارح وتحريه قضت بأن لا يجزم بالحكم ، وجعله غيره من كلام الظاهرية . هذا وقد أجيب عن الاستدلال بحديث عائشة بما ذكره الشارح ، وزيدت عليه وجوه : أحدها أن المرأة فى حديث أبى ذر مطلقه ، وفى حديث عائشة مقيدة بكونها زوجته ، فقد يحمل المطلق على المقيد ، ويقال بتقييد القطع فى الأجنبية لخشية الافتتان بها ، بخلاف الزوجة . قلت : وفيه تأمل ، لأنهم عللوا بحصول التشويش كما فى الشرح لا بالافتتان ، وهو مختص بالزوجة أيضاً . ثانيها أن حديث عائشة واقعة حال واليها يتطرق الاحتمال ، بخلاف حديث أبى ذر فانه مسوق سياق التشريع العام . ثالثها أنه خاص به صلى الله عليه وآله وسلم لأنه كان يملك أربه على ما لا يقدر عليه غيره . رابعها أن حديث أبى ذر

وقوله « فأرسلت الأتان ترتع » أي ترعى . وفي الحديث دليل على أن عدم الإنكار حجة على الجواز . وذلك مشروط بأن تنتفي الموانع من الإنكار ، ويعلم الاطلاع على الفعل . وهذا ظاهر [1] . ولعل السبب في قول ابن عباس « ولم ينكر ذلك عليّ أحد » ولم يقل : ولم ينكر النبي ﷺ على ذلك ، أنه ذكر أن هذا الفعل كان بين يدي بعض الصف . وليس يلزم من ذلك اطلاع النبي ﷺ على ذلك ، لجواز أن يكون الصف ممتداً ولا يرى النبي ﷺ هذا الفعل منه [2] . ولا يجزم بترك إنكاره مع اطلاعه ، فلا يوجد شرط الاستدلال بعدم الإنكار على الجواز ، وهو الاطلاع مع عدم المانع . أما عدم الإنكار ممن رأى هذا الفعل فهو متيقن ، فترك المشكوك فيه ـ وهو الاستدلال بعدم الإنكار من النبي ﷺ ـ وأخذ المتيقن ، وهو الاستدلال بعدم إنكار الرائين للواقعة ، وإن كان يحتمل أن يقال : إن قوله « ولم ينكر ذلك

وما وافقه أحاديث صحيحة صريحة ، فلا يترك العمل بالصريحة لأجل المحتمل ، أعني حديث عائشة وما وافقه . قلت : وإذا عرفت هذه التأويلات وعدم انتهاض حديث عائشة وحديث ابن عباس ، فالحق هو العمل بحديث أبي ذر ، والمراد من القطع ما قاله أحمد ، لأنه الظاهر ، إلا أن يصح حديث الصلاة إلى شيء فانه ظاهر في عدم القطع ، ويحمل على عدم الفساد ، والأمر بالدرء ـ لئلا تنقص فضيلة الصلاة بمرور المار ـ منه صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « وهو ظاهر » أي اشتراط انتفاء الموانع من الإنكار ظاهر في أنه لا بد منه أو أن انتفاءها هنا ظاهر ، ولا يقال منع الانكار اشتغالهم بالصلاة فان ابن عباس نفى الإنكار مطلقاً فيتناول ما بعد الصلاة ، وأيضاً كان الانكار يمكن بالإشارة

(٢) قوله « ولا يرى صلى الله عليه وآله وسلم هذا الفعل منه » أقول : قد نوقش بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه . قلت : وقد يجاب بأنه كان يرى المصلين خلفه ، وابن عباس لم يكن قد دخل في الصلاة إلا أن مروره بالحمار في قبلة المصلين مما يتعلق حكمه بأحوال صلاتهم ، فكان الظاهر أنه يراه . والله أعلم

علىّ أحد ، يشمل النبي ﷺ وغيره « لعموم لفظة « أحد » . إلا أن فيه ضعفاً ، لأنه لا معنى للاستدلال بعدم إنكار غير الرسول ﷺ بحضرته ، وعدم إنكاره إلا على بعد [1]

* * *

١٠٦ — الحديث الرابع : عن عائشةَ رضى الله عنها قالت « كنتُ أنامُ بَيْنَ يَدَى رسول الله ﷺ ـ ورِجْلاىَ فى قِبْلَتِهِ ـ فإذا سَجَـدَ غَمَزَنى [2] ، فَقَبَضْتُ رِجْلَىّ [3] فإذا قامَ بَسَطْتُهُما . وَالْبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيها مَصابِيحُ »

وحديث عائشة ـ هذا ـ استدل به على ما قدمناه من عدم إفساد مرور المرأة صلاة المصلى . وقد مر ما فيه [4] وما يعارضه [5]

---

(١) قوله « إلا على بعد » أقول : كأنه يريد أنه قد يقع ذلك نادراً كما وقع فى إنكارهم على الأعرابى الذى بال فى المسجد فانهم تبادروا إلى الإنكار عليه ، والنبى صلى الله عليه وآله وسلم حاضر كما سلف

(٢) (الحديث الرابع) قال « غمزنى » بالغين المعجمة والزاى . أقول : قال صاحب المطالع : أى طعن بإصبعيه فىّ لأقبض رجلى من قبلته

(٣) قال « رجلىّ » أقول : بالتثنية . ووقع فى بعض روايات البخـارى بالإفراد . وكذا قوله « بسطتهما »

(٤) « وقد مر ما فيه » أقول : فى قوله « والثانى أن يتبين أن مرور المرأة مساو لما حكته عائشة » الخ . واعلم أن أول من استدل به على عدم قطع المرأة للصلاة عائشة كما أخرجه البخارى من حديث مسروق عن عائشة قال : ذكر عندها ما يقطع الصلاة ، الكلب والحمار والمرأة ، قالت : لقد شبهتمونا بالحمير والكلاب ، والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى وأنا على السرير بينه وبين القبلة . . الحديث . وله ألفاظ أحدها ما فى العمدة

(٥) قوله « وما يعارضه » أقول : أى من حديث أبى هريرة وأبى ذر ، وكأنه

وفيه دليل على جواز الصلاة إلى النائم ، وإن كان قد كرهه بعضهم . وورد فيه حديث [١]

وفيه دليل على أن اللمس ـ إما بغير لذة أو من وراء حائل ـ لاينقض الطهارة[٢]. أعنى أنه يدل على أحد الحكمين . ولا بأس بالاستدلال به على أن اللمس من غير لذة لا ينقض ، من حيث إنها ذكرت « أن البيوت ليس فيها مصابيح » وربما زال الساتر . فيكون وضع اليد ـ مع عدم العلم بوجود الحائل ـ تعريضاً للصلاة للبطلان . ولم يكن النبي ﷺ ليعرضها لذلك

وفيه دليل على أن العمل اليسير لا يفسد الصلاة [٣]

وقولها « والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح » إما لتأكيد الاستدلال على حكم من الأحكام الشرعية ، كما أشرنا اليـــــــــــه [٤] ،

زاده بعد قوله « مر ما فيه » على فرض تسليم أن المناقشة التى أسلفها غير تامة فانها إذا تمت فلا حاجة إلى ذكر المعارض ، إذ لا معارضة ، وان لم يتم ثبتت المعارضة

(١) قوله « وورد فيه حديث » أقول : هو ما أخرجه أبو داود عن ابن عباس وطرقه كلها واهية

(٢) قوله « ولا بأس بالاستدلال به على أن اللمس من غير لذة لا ينقض » أقول : كأنه أراد بيان أخذ ذلك من الحديث ، فأتى به بأنها لما ذكرت أنه لم يكن فى البيت مصابيح فربما زال الساتر لبدنها فيضع صلى الله عليه وآله وسلم يده عند غمزها على نفس البدن مع عدم علمه بزوال الحائل ، فلو كان اللمس بمجرده للبشرة ناقضاً لكان قد عرض صلاته بذلك للبطلان ، وهو لا يفعله ، فدل أنه لمس بغير شهوة . لكن القائلون بأن اللمس ينقض لا يشترطون الشهوة

(٣) قوله « لا يفسد الصلاة » أقول : ولو تكرر ، فانها أفادت أن الغمز تكرر منه صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قوله « كما أشرنا اليه » أقول : فى شرح الحديث الذى قبل هذا حيث قال : فلعل سبب هذا الحكم عدم المشاهدة

وإما لإقامة العذر لنفسها(١) حيث أحوجته إلى أن يغمز رجلها . إذ لو كان ثمة مصابيح لعلمت بوقت سجوده بالرؤية فلم تكن لتحوجه إلى الغمز . وقد قدمنا كراهية أن تكون المرأة سترة للمصلى عند مالك ، وكراهة أن تكون السترة آدمياً أو حيواناً عند بعض مصنفى الشافعية ، مع تجويزه للصلاة إلى المضطجع . والله أعلم

* * *

باب جامع

١٠٧ — الحديث الأول : عن أبى قتادةَ بن رِبعى الأنصارى رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إذا دَخَلَ أحَدُكُمُ المَسْجِدَ (٢) فَلا يَجْلِسْ (٣) حتى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ »

الكلام عليه من وجوه . أحدها : فى حكم الركعتين عند دخول المسجد . وجمهور العلماء على عدم الوجوب لهما . ثم اختلفوا . فظاهر مذهب مالك أنهما من النوافل . وقيل : إنهما من السنن . وهذا على اصطلاح المالكية فى الفرق بين النوافل والسنن

---

(١) قوله « وإما لإقامة العذر لنفسها » أقول : أو لهما معاً

(٢) (باب جامع) قال « إذا دخل أحدكم المسجد » أقول : هذا الحديث ورد على سبب ، وهو أن أبا قتادة دخل المسجد فوجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم جالساً بين أصحابه فجلس معهم ، فقال : ما منعك أن تركع ركعتين قبل أن تجلس ؟ قال : رأيتك جالساً والناس جلوس . فقال صلى الله عليه وآله وسلم « إذا دخل أحدكم المسجد . . الحديث »

(٣) قوله « فلا يجلس » أقول : أى يحرم قبل قعوده ولو صلاهما من قعود ، والأظهر أن المراد لا يجلس قبل صلاته الركعتين ، ولو جلس مصلياً لهما محرماً من قعود . ومفهوم قوله ركعتين فى الزيادة معارض بالإجماع على أنه لو صلى أكثر منهما جاز له بخلاف النقص ، ولا تأتى السنة بأقل من ركعتين

والفضائل . ونقل عن بعض الناس أنهما واجبتان ، تمسكا بالنهى عن الجلوس قبل الركوع . وعلى الرواية الأخرى ـ التى وردت بصيغة الأمر ـ يكون التمسك بصيغة الأمر . ولا شك أن ظاهر الأمر الوجوب ، وظاهر النهى التحريم ، ومن أزالهما عن الظاهر فهو محتاج إلى الدليل (١) . ولعلهم يفعلون فى هذا ما فعلوا فى مسألة الوتر (٢) ، حيث استدلوا على عدم الوجوب فيه بقوله ﷺ « خمس صلوات كتبهن الله على العباد » وقول السائل « هل علىّ غيرهن ؟ قال : لا إلا أن تطّوع » فحملوا لذلك صيغة الأمر على الندب ، لدلالة هذا الحديث على عدم وجوب غير الخمس ، إلا أن هذا يشكل عليهم بإيجابهم الصلاة على الميت (٣) ، تمسكا بصيغة الأمر

---

(١) قوله « ومن أزالهما عن الظاهر فهو محتاج إلى الدليل » أقول : هــذا هو الصواب وإيجابهما هو الجارى على مقتضى الأوامر والنواهى . وهذا الاعتذار الذى ذكره الشارح قد أبان وجه ضعفه وظهر من كلامه قوة القول بوجوبهما وهو الذى نختار ، وقد قطع صلى الله عليه وآله وسلم خطبته وأمر من رآه دخل المسجد وهو يخطب ولم يصلهما بصلاتهما ، وهو من مؤكدات الايجاب

(٢) قوله « ولعلهم يفعلون فى هذا ما فعلوه فى الوتر » الخ أقول : وقد أجاب عنه من أوجب صلاة التحية ومن أوجب غيرها من الزيادة على الخمس بأن ذلك يحتمل أنه كان قبل أن يجب غيرها من الصلوات ، لأن الشريعة كانت شيئاً فشيئاً ، فالمراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا أن يتطوع » حصر باعتبار وقت السؤال الذى سأله السائل فيه ولم يقل له إنه لا يجب عليه ما يوجبه الله من بعد ، بل ما أوجبه الله وجب . وقد تقدم الكلام فيه بما يظهر صحة ما ذهبنا اليه

(٣) قوله « بإيجابهم الصلاة على الميت » أقول : قيل يمكن الجواب عنه بأن الصلاة على الميت ليست فرضاً على العين فلا ترد حينئذ لأنه سأله عما يجب عليه ، ولا يسقط بفعل غيره بدليل اقتصاره صلى الله عليه وآله وسلم فى جوابه على فرائض الأعيان . قلت : لكن تعلق وجوبها به على سبيل البدل كاف فى معارضة الحصر بعدم الزيادة على الخمس . وأيضاً فانها قد تصير عليه فرض عين إذا لم يوجد غيره

الوجه الثانى : إذا دخل المسجد فى الأوقات المكروهة ، فهل يركع أم لا ؟ اختلفوا فيه . فمذهب مالك أنه لا يركع . والمعروف من مذهب الشافعى وأصحابه أنه يركع . لأنها صلاة لها سبب [1] . ولا يكره فى هذه الأوقات من النوافل إلا مالا سبب له . وحكى وجه آخر أنه يكره . وطريقة أخرى أن محل الخلاف إذا قصد الدخول فى هذه الأوقات لأجل أن يصلى فيها [2] . أما غير هذا الوجه : فلا . وأما ما حكاه القاضى عياض [3] عن الشافعى فى جواز صلاتها بعـــد العصر ، ما لم تصفر

---

(١) قوله « لأنها صلاة لها سبب » أقول : قد قدمنا كلامنا فى هذا وأن الحكم على بعض الصلوات بأنها من ذوات الأسباب دون بعض تفريق بين المتماثلات ، إذ ما من صلاة إلا ولها سبب باعث عليها أقله الندب اليهـا ، فان أرادوا ما نص عليه بخصوصه من النوافل فهو منَ التنصيص على بعض أفراد العام الشامل له ولغيره وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « الصلاة خير موضوع ، فمن أراد أن يستكثر منهـا فليستكثر » تقدم ، والتنصيص على بعض أفراد العام لا يقتضى التخصيص وأنه مع ذلك يلزم ألا يبقى لأحاديث النهى محل يتوجه كما أسلفناه

(٢) قوله « إذا قصد الدخول فى هذه الأوقات لأجل أن يصلى فيها » أقول : لا شك أن القصد إلى إثبات المنهى عنه ممنوع أخذ [1] المنع إلا أن هذا شىء لا يتعقل خلافه ، فكل منهى عنه لا يقع معاقباً عليه إلا مقصوداً والدخول إلى المسجد لغير هذه الصلوات لا معنى للحكم عليها بأنها تابعة ، فلا يكون لها حكم المقصودة ، بل إيقاعها بعد استقلالها بنفسها وقصدها ، والتفرقة تحتاج إلى دليل . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تحرّوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » لا يقتضى التفرقة بل من صلاها عند دخول المسجد سواء كان قاصداً لا لغيرها أو قاصداً لها مع غيرهـا فقد تحرى بصلاته وقت الكراهة . وهذا شىء واضح

(٣) قوله « وأما ما حكاه القاضى عياض » الخ أقول : أفاد نقله التفرقة بين لأوقات المكروهة نفسها ، فبعضها يفيد جواز صلاة الأسباب فيه وبعضها لا يصلى

---

(١) كذا ، ولعله « أحد » بمهملات أو « أشد »

الشمس ، وبعد الصبح ما لم يُسفر ، إذ هى عنده من النوافل التى لها سبب . وإنما يمنع فى هذه الأوقات ما لا سبب له ، ويُقصَد ابتداء ، لقوله ﷺ « لا تحرّوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » انتهى كلامه . هذا لا نعرفه من نقل أصحاب الشافعى على هذه الصورة . وأقرب الأشياء إليه ما حكيناه من هذه الطريقة ، إلا أنه ليس هو إياه بعينه [1]

وهذا الخلاف فى هذه المسألة ينبنى على مسألة أصولية مشكلة[2] ، وهو ما إذا تعارض نصان كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر عام من وجه ، خاص من وجه . ولست أعنى بالنصين ههنا ما لا يحتمل التأويل[3]. وتحقيق ذلك أولا يتوقف على تصوير المسألة . فنقول : مدلول أحد النصين [4] إن لم يتناول مدلول الآخر ولا شيئاً منه فهما متباينان ، كلفظة « المشركين » و « المؤمنين » مثلا . وإن كان مدلول أحدهما يتناول كل مدلول الآخر ، فهما متساويان ، كلفظة « الإنسان » و « البشر » مثلا . وإن كان

الصلوات فيه وإن كانت من ذوات الأسباب

(١) قوله « إلا أنه ليس هو إياه بعينه » أقول : بل بينهما عموم مطلق ، فانه على ما نقله الشارح عن الشافعى ـ يفيد جواز ذوات الأسباب فى أوقات الكراهة مطلقاً ، وعلى ما نقله القاضى عياض يفيد تخصيص بعض الأوقات بجواز صلاة ذوات الأسباب دون بعض

(٢) قوله « مشكلة » أقول : سيبين الشارح وجه إشكالها قريباً

(٣) قوله « ما لا يحتمل التأويل » أقول : لأن لفظ النص مشترك بين ما يقابل بالقياس وإن احتمل التأويل ، وبين ما لا يحتمل التأويل ، وهو الأغلب من إطلاق الإجزاء ، فلهذا احتاج الشارح أن ينفى إرادته إياه

(٤) قوله « فنقول مدلول أحد النصين » الخ أقول : بين الشارح المحقق النسب الأربع بين كل مفهومين المعروفة فى علم الميزان ، فان كل مفهومين إما متباينان أو متساويان ، أو أحدهما عام والآخر خاص ، أو كل واحد عام من وجه ، خاص من وجه . وقد نقلها المحقق وأفاد المراد ووضح البحث غاية التوضيح

مدلول أحدهما يتناول كل مدلول الآخر ، ويتناول غيره ، فالمتناول له ولغيره عام من كل وجه بالنسبة إلى الآخر ، والآخر خاص من كل وجه . وإن كان مدلولها يجتمع فى صورة ، وينفرد كل واحد منهما بصورة أو صور فكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه

فاذا تقرر هذا ، فقوله ﷺ « إذا دخل أحدكم المسجد » الخ مع قوله « لا صلاة بعد الصبح » من هذا القبيل ، فانهما يجتمعان فى صورة . وهو ما إذا دخل المسجد بعد الصبح ، أو العصر . وينفردان أيضاً ، بأن توجد الصلاة فى هذا الوقت من غير دخول المسجد ، ودخول المسجد فى غير ذلك الوقت . فاذا وقع مثل هذا فالإشكال قائم ، لأن أحد الخصمين لو قال : لا تكره الصلاة عند دخول المسجد فى هذه الأوقات ، لأن هذا الحديث دل على جوازها عند دخول المسجد - وهو خاص بالنسبة إلى الحديث الأول المانع من الصلاة بعد الصبح - فأُخصُّ قوله « لا صلاة بعد الصبح » بقوله « إذا دخل أحدكم المسجد » فلخصمه أن يقول قوله « إذا دخل أحدكم المسجد » عام بالنسبة إلى الأوقات فأُخصُّه بقوله : « لا صلاة بعد الصبح » فان هذا الوقت أخص من عموم الأوقات . فالحاصل : أن قوله عليه السلام « إذا دخل أحدكم المسجد » خاص بالنسبة إلى هذه الصلاة - أعنى الصلاة عند دخول المسجد - عام بالنسبة إلى هذه الأوقات . وقوله « لا صلاة بعد الصبح » خاص بالنسبة إلى هذا الوقت ، عام بالنسبة إلى الصلوات . فوقع الإشكال من ههنا . وذهب بعض المحققين(١)

---

(١) قوله « وذهب بعض المحققين » أقول : هذا هو الجادة الواضحة ، إذ لا يتم العمل بأحد الحديثين إلا مع هجر العمل بالآخر من غير دليل ، والشارح المحقق قد جنح إلى هذا كما يفيده كلامه ، ولم يذهب إلى العمل بأى النصين لعدم الدليل عليه . وقد تمسك الشافعية بصلاته صلى الله عليه وآله وسلم سنة الظهر أو العصر القبلية تقضى بعد صلاة العصر حين فاتته ثم استمر عليها ، فأبطلنا صحة الاستدلال بها فيما تقدم من أنها لا تخلو إما أن يكون لأنها ذات سبب كما ادعوه وان سببيتها خاصة لكونها بنص خاص ، فتقدم أن التنصيص على بعض أفراد العام لا يقتضى التخصيص ، أو لغير

فى هذا إلى الوقف ، حتى يأتى ترجيح خارج بقرينة أو غيرها . فمن ادعى أحد هذين الحكمين ـ أعنى الجواز أو المنع ـ فعليه إبداء أمر زائد على مجرد الحديث

الوجه الثالث : إذا دخل المسجد بعد أن صلى ركعتى الفجر فى بيته ، فهل يركعهما [1] فى المسجد ؟ اختلف قول مالك فيه ، وظاهر الحديث يقتضى الركوع . وقيل : إن الخلاف فى هذا من جهة معارضة هذا الحديث للحديث الذى رووه من قوله عليه السلام « لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتى الفجر [2]» ، وهذا أضعف من المسألة

ذلك ، وهو راجع إلى الفرق بين السنة والنفل ، والفرق بينهما اصطلاحى لامعول عليه فى التفرقة بين الأحكام . وأيضاً فان الواقع قضاء لسبب هو صلاة أول يوم قضى فائتة وقد واظب عليها من بعد ، فاما أن يكون محل الاستدلال القياس على قضاء ما فات فيجب أن يقصر على مثل ذلك الحكم الجواز وهو قضاء الفائت من النفل لتصحيح القياس ومدعاهم أعم من ذلك ، أو لما لازم عليه فلم يكن لسبب فيلزم أن يهدر النهى ، أو لأنه كان واجباً عليه فلا مساواة بين الحكمين فلا يصح القياس ، ومدعاهم أعم من ذلك ، وقد حققناه سابقاً بما فيه كفاية ، وأعدناه هنا لكونه مما قد اغتر بظاهر تمسك الشافعية جمهور وظنوه يصلح للتمسك دليلا ، ولم يكن هناك أحد محض زبدة التحقيق منه . قلت وبعد هذا فالظاهر هو الوقف فى الحكم لا الجزم بالمنع ولا الجواز إلى ورود الدليل ، إلا أن من مقتضيات الوقف الكف عن فعل التنفل لانتقاله عن الجواز الأصلى بما عارضه من النهى ، على أنه قد ورد عن أبى داود من رواية ذكوان مولى عائشة أنها حدثته أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى بعد العصر وينهى عنها ويواصل وينهى عن الوصال ، وهو دليل على اختصاصه صلى الله عليه وآله وسلم بالتنفل بعد العصر قضاء ومداومته ، فلا يتم قول البيهقى : إن الذى اختص به هو المداومة . والله أعلم

(١) قوله « فهل يركعهما » أقول : أى ركعتى التحية

(٢) قوله « وقيل إن الخلاف فى هذا من جهة معارضة هذا الحديث للحديث الذى رووه من قوله عليه السلام : لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتى الفجر » أقول : هذا مبنى

السابقة ، لأنه يحتاج فى هذا إلى إثبات صحة هذا الحديث حتى يقع التعارض ، فان الحديثين الأولين فى المسألة الأولى صحيحان ، وبعد التجاوز عن هذه المطالبة وتقدير تسليم صحته يعود الأمر إلى ما ذكرناه من تعارض أمرين ، يصير كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه . وقد ذكرناه (١)

الوجه الرابع : إذا دخل مجتازاً ، فهل يؤمر بالركوع ؟ خفف ذلك مالك . وعندى أن دلالة هذا الحديث لا تتناول هذه المسألة . فإنا إن نظرنا إلى صيغة النهى (٢) ،

على قول من يخصص عمومات النهى عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر بذوات الأسباب ، فأخذ من هذا الحصر حصه (١) عن ما وقع فيه التعارض بين اللفظين اللذين كل منهما أعم من وجه ، ثم خصص النهى بذوات الأسباب ، إلا أنه لا يخفى أن التخصيص لذات السبب أخص من التخصيص باستثناء الركعتين

(١) قوله « وقد ذكرناه » أقول فلا يتم الحكم فى المسألة بعدم صحة الحديث ، ولو صح لا يتم العمل به لمعارضته هو وحديث الباب

(٢) قوله « إلى صيغة النهى » أقول : التى فى حديث أبى قتادة بقوله « فلا يجلس » فالمجتاز ليس بجالس فلا يشمله الحديث أصلا ، إلا أنه قال البرماوى : إن الجلوس بخصوصه ليس هو المعلق عليه النهى ، إنما ذكر للتنبيه على أنه لا يشغله شىء قبل الصلاة ، بدليل أنه لو دخل واستمر قائماً فانه يكره له ذلك حتى يصلى ، وقد صرح أبو داود بذلك ولفظه « إذا جاء أحدكم المسجد فليصل من قبل أن يجلس » . . الحديث ، وعنده أيضاً من رواية رجل مجهول من بنى يربوع عن أبى قتادة زيادة « ليقعد بعد إن شاء ، أو ليذهب لحاجته » ولا يضرنا جهالة هذا الراوى لأن هذا الحديث صحيح ، وهذه الرواية خرجت مخرج التفسير والتبيين انتهى . قلت : قوله لا يضرنا جهالة الرجل فيه نظر ، وكذلك قوله لأن الحديث صحيح إن أراد أنه صحيح من طريق غيره وإلا فهو فى بعد من الصحة ، وإن أراد أن أصله صحيح وهذا يتسامح فيه لأنه تفسير وتبيين

---

(١) كذا ولعله : خصه

فالنهى يتناول جلوساً قبل الركوع . فاذا لم يحصل الجلوس أصلا لم يفعل المنهى . وإن نظرنا إلى صيغة الأمر ، فالأمر توجه بركوع قبل جلوس . فاذا انتفيا معاً لم يخالف الأمر

الوجه الخامس : لفظة « المسجد » تتناول كل مسجد . وقد أخرجوا عنه المسجد الحرام ، وجعلوا تحيته الطواف . فان كان فى ذلك خلاف ، فلمخالفهم أن يستدل بهذا الحديث ، وإن لم يكن فالسبب فى ذلك النظر إلى المعنى . وهو أن المقصـــود افتتاح الدخول فى محل العبادة بعبادة ، وعبادة الطواف تحصّل هذا المقصود ، مع أن غير هذا المسجد لا يشاركه فيها . فاجتمع فى ذلك تحصيل المقصود مع الاختصاص . وأيضاً فقد يؤخذ ذلك من فعل النبى ﷺ [1] فى حجته ، حين دخل المسجد ، فابتدأ بالطواف على ما يقتضيه ظاهر الحديث . واستمر عليه العمل . وذلك أخص من هذا العموم . وأيضاً فاذا اتفق أن طاف ومشى على السنة فى تعقيب الطواف بركعتيه ، وجرينا على ظاهر اللفظ فى الحديث ، فقد وفينا بمقتضاه [2]

الوجه السادس : إذا صلى العيد فى المسجد . فهل يصلى التحية عند الدخول فيه ؟ اختلف فيه . والظاهر من لفظ هذا الحديث أنه يصلى . لـكن جاء فى الحديث « أن

للصحيح كما تفيده عبارته فقد اشتمل على زيادة وصف وحكم لا بد له من وجه صحيح يثبت به

(١) قوله « وأيضاً فقد يؤخذ ذلك من فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : هذا مما نبه عليه الشارح من توقف العمل بأحد المتعارضين إلى ورود دليل يخصص أحدهما ، وفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم قد خصص الأمر بتحية المسجد الحرام بتقديم الطواف ، على أن فيه أنه لا يكون تخصيصاً إلا لو دخل المسجد وقعد ، فأما حيث دخل وطاف فلا تشرع تحية المسجد فى حقه . نعم الداخل إلى المسجد الحرام غير طائف حال دخوله بل ليقعد فيه يشرع فى حقه التحية كغيره من المساجد

(٢) قوله « فقد وفينا بمقتضا. » أقول : فانه ما جلس حتى صلى ركعتين ، وليس من شرطها أن يكون قاصداً لمجرد التحية

النبي ﷺ لم يصل قبلها ولا بعدها ، أعنى صلاة العيد . والنبي ﷺ لم يصل العيد فى المسجد ولا نقل ذلك [١] . فلا معارضة بين الحديثين ، إلا أن يقول قائل ويفهم فاهم أن ترك الصلاة قبل العيد وبعدها من سنة صلاة العيد ، من حيث هى هى ، وليس لكونها واقعة فى الصحراء أثر فى ذلك الحكم . فحينئذ يقع التعارض ، غير أن ذلك يتوقف على أمر زائد ، وقرائن تشعر بذلك [٢] . فإن لم يوجد فالاتباع أولى استحباباً ، أعنى فى ترك الركوع فى الصحراء ، وفعله فى المسجد للمسجد ، لا للعيد

الوجه السابع : من كثر تردده إلى المسجد وتكرر هل يتكرر له الركوع مأموراً به ؟ قال بعضهم : لا . وقاسه على الحطابين والفكاهين المترددين إلى مكة فى سقوط الإحرام عنهم إذا تكرر ترددهم . والحديث يقتضى تكرر الركوع بتكرر الدخول ،

---

(١) قوله « لم يصل العيد فى مسجد ولا نقل ذلك » أقول : فى سنن أبى داود من حديث أبى هريرة أنه أصابهم مطر يوماً فصلى بهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم العيد فى المسجد . وأخرجها ابن ماجه أيضاً ، وسكت الحافظ المنذرى فى مختصره لسنن أبى داود

(٢) قوله « وقرائن تشعر بذلك » أقول : أى بالقول بأن ترك الصلاة قبل العيد وبعدها من سنة صلاة العيد من حيث هى هى ، وذكره لبعدها زيادة فائدة وإلا فالكلام فيما قبلها ، ويوجد نسخة لفظها « فان لم يوجد ذلك - أى القرائن الدالة على ما ذكره - فالاتباع أولى » أعنى ترك الركوع فى الصحراء ، وفعله فى المسجد لا للعيد ، قلت : وهذا هو النهج الواضح ، وصلاته فى المسجد لأجله لا للعيد وتركها فى الصحراء أعنى ترك صلاة التحية فى مصلى الصحراء لا المنع عن الصلاة ، فان الترك لا ظاهر له يقتضى المنع عن الصلاة مطلقاً ولا يوجد منه ما يعارض حديث الصلاة خير موضوع ، والعجب من ذكر هذا الخلاف فى تحية صلاة المسجد والصحراء ليست من المساجد ، وهذا بناء على أن الصحراء غير مسبلة وإلا فهى مسجد ، نعم يؤخذ من ترك الصلاة قبل صلاة العيـــد استحباب تعجيلها وعدم الاشتغال بغيرها من النوافل ، ولمثل هذا أخرت الخطبة

وقول هذا القائل يتعلق بمسألة أصولية ، وهو تخصيص العموم بالقياس . وللأصوليين فى ذلك أقوال متعددة (١)

* * *

١٠٨ — الحديث الثانى : عن زيد بن أرقم (٢) قال « كُنَّا نَتَكَلَّمُ فى

---

(١) قوله « أقوال متعددة » أقول : فمن قال إنه يخصص به قال هنا بذلك ومن لا فلا . فالأئمة الأربعة وأبو هاشم وأبو الحسين يقولون بجواز التخصيص به ، وغيرهم شرط أن يكون القياس جلياً ، وآخر أن يكون قد خص ، وقيل غير ذلك . واختار ابن الحاجب أنه يخصص إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصاً له خص به وإلا فالمعتبر القرائن فى الوقائع ، فان ظهر ترجيح خاص فالقياس ، وإلا فعموم الخبر ، والأدلة مسرودة فى الأصول ، وكلام ابن الحاجب الأولى على أن هـــذه الصورة وجهها غير صبيح ، وبين الجامع بين عدم التحية وعدم الطواف بون فسيح . واعلم أن ترك التحية فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم إنما يتحقق إذا جعلت سنة مستقلة ، ولا يغنى عنها وقوع مطلق الصلاة عند دخول المسجد ، وقد اختلف فيه . والظاهر من أحوال النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفعله أنه ما كان يركع التحية عند دخوله المسجد للصلاة ، بل عند أن يخرج [إلى] المسجد يقيم بلال الصلاة الفريضة ، وكأنها تكفى فى السنة مطلق الصلاة ، وإلا فما كان صلى الله عليه وآله وسلم يترك سنة مؤكدة أو واجبة مع كثرة تردده فى المسجد ودخوله إليه فى اليوم خمس مرات ، وهذا المحل من ذلك ، فانه عند وصوله مصلى صلاة العيد كان يصليها فلا يكون فيه حجة على ترك التحية . والله أعلم

(٢) (الحديث الثانى) قال « عن زيد بن أرقم » أقول : هو صحابى جليل خزرجى ، روى عنه أنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبع عشرة غزوة ، وهو الذى أنزل الله تصديقه فى قصة المنافقين ، وقال له النبى صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله قد صدقك » روى له عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم سبعون

الصَّلاةِ ، يُكَلِّمُ الرَّجُلُ صاحِبَهُ ، وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ (١) فى الصَّلاةِ ، حتى نَزَلَتْ ﴿ وَقُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ ﴾ فأُمِرْنا بالسُّكُوتِ و نُهِينا عَنِ الْكَلامِ (٢) » .

الكلام عليه من وجوه :

الأول : هذا اللفظ أحد ما يستدل به على الناسخ والمنسوخ . وهو ذكر الراوى لتقدم أحد الحكمين على الآخر . وهذا لا شك فيه (٣) . وليس كقوله : هذا منسوخ

حديثاً اتفقا منها على أربعة وانفرد البخارى بحديثين ومسلم بستة ، شهد مع على صفين ، وابتنى داراً بالكوفة ، ومات بها فى أيام المختار سنة ست وستين

(١) قوله « كنا نتكلم فى الصلاة ، يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه » أقول : قال الحافظ فى الفتح : الظاهر أنهم ما كانوا يتكلمون فيها بكل شىء ، وإنما يقتصرون على الحاجة من رد السلام ونحوه

(٢) قوله « ونهينا عن الكلام » أقول : لم يقل البخارى فى روايته « ونهينا عن الكلام » بل هذا اللفظ من أفراد مسلم ، واللام فى الكلام للعهد ، أى الذى كانوا يتكلمون به لا مطلقاً فان الصلاة ليست فيها حالة سكوت حقيقة ، قلت : والمراد من الكلام جنس المكالمة لبعضهم بعضاً إذ لا يمكن نسخ عين الفعل بعد وقوعه ، ولئلا يلزم من العهد قصر العام على سببه . واعلم أنه قد استشكل حديث زيد لأنه أسلم بالمدينة ، والآية نزلت بمكة كما يدل عليه حديث ابن مسعود لما قدم من الحبشة وسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو فى الصلاة فلم يرد عليه ، وقال له بعد « ان الله يحدث من أمره ما يشاء ، وإن الله أحدث أن لا تكلموا فى الصلاة » فقال بعضهم فى الجواب عنه : يحتمل أن يكون زيد ومن تكلم معه لم يبلغهم نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ويحتمل أنه كان النهى بمكة ثم أبيح ثم حرم بالمدينة ، وقيل حديث ابن مسعود محمول على كلام ليس له مصلحة تعلق بالصلاة ، وحديث زيد عن ما يتعلق بها

(٣) قوله « وهذا لا شك فيه » أقول : أى ذكر الراوى لتقدم أحد الحكمين دليل على الناسخ والمنسوخ ، وأغرب جمهور أهل الأصول [فقالوا] أنه لا يكون

من غير بيان التاريخ ، فان ذلك قد ذكروا فيه أنه لا يكون دليلا ، لاحتمال أن يكون الحكم بالنسخ عن طريق اجتهادى منه

الثانى « القنوت » يستعمل فى معنى الطاعة [١] ، وفى معنى الإقرار بالعبودية ، والخضوع ، والدعاء ، وطول القيام ، والسكوت . وفى كلام بعضهم ما يفهم منه أنه موضوع للمشترك . قال القاضى عياض : وقيل : أصله الدوام على الشىء . فاذا كان هذا أصله ، فمديم الطاعة قانت ، وكذلك الداعى والقائم فى الصلاة ، والمخلص فيها ، والساكت فيها كلهم فاعلون للقنوت . وهذا إشارة إلى ما ذكرناه من استعماله فى معنى مشترك [٢] . وهذه طريقة طائفة من المتأخرين من أهل العصر وما قاربه ، يقصدون بها دفع الاشتراك [٣] اللفظى والمجاز عن موضوع اللفظ . ولا بأس بها إن لم يقم دليل على أن اللفظ حقيقة فى معنى معين أو معانى . ويستعمل حيث لا يقوم دليل على ذلك

الثالث : لفظ الراوى يشعر بأن المراد بالقنوت فى الآية السكوت ، لما دل عليه

قاطعاً إلا ما يفيد النص من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو أهل الإجماع : هذا ناسخ أو نحوه لا خبر الراوى وإن أرخ الحديثين ، والظاهر ما قاله الشارح من أنه مما يفيد القطع ، وان احتمل من جهة السند فمدلوله يكون قطعياً إذ لا يحتمل غيره

(١) قوله « يستعمل فى معنى الطاعة » أقول : فمجيئه فى معنى الطاعة ﴿ وكانت من القانتين ﴾ وفى معنى الاقرار بالعبودية ﴿ وله من فى السموات ومن فى الأرض كل له قانتون ﴾ وفى معنى الخضوع ﴿ أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً ﴾ وفى طول القيام حديث « أفضل الصلاة طول القيام » وفى السكوت حديث زيد هذا . وتحتمل هذه الآيات غير ما ذكرناه . والمراد التمثيل بالأظهر ، وسيشير الشارح إلى شىء من هذا

(٢) قوله « من استعماله فى معنى المشترك » أقول : فيكون من قسم المتواطىء

(٣) قوله « دفع الاشتراك » أقول : أى اللفظى لا المعنوى فهو الذى نحقق فى معناه ، وبه يندفع الاشتراك اللفظى والمجاز ، ولفظ القاضي غير ما نقله الشارح

لفظ « حتى » التى للغاية . والفاء التى تشعر بتعليل ما سبق عليها لما يأتى بعدها . وقد قيل : إن « القنوت » فى الآية الطاعة . وفى كلام بعضهم ما يشعر بحمله على الدعاء المعروف ، حتى جعل ذلك دليلا على أن الصلاة الوسطى هى الصبح ، من حيث قرانها بالقنوت [١] . والأرجح فى هذا كله حمله على ما أشعر به كلام الراوى [٢] . فان المشاهدين للوحى والتنزيل يعلمون ـ بسبب النزول والقرائن المحتفة به ـ ما يرشدهم إلى تعيين المحتملات ، وبيان المجملات . فهم فى ذلك كله كالناقلين للفظ يدل على التعليل والتسبيب . وقد قالوا : إن قول الصحابى فى الآية « نزلت فى كذا » يتنزل منزلة المسند

الرابع : قوله « فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام » يقتضى أن كل ما يسمى كلاماً فهو منهى عنه [٣] ، وما لا يسمى كلاماً فدلالة الحديث قاصرة فى النهى عنه

وقد اختلف الفقهاء فى أشياء هل تبطل الصلاة أم لا ؟ كالنفخ ، والتنحنح بغير علة وحاجة [٤] ، وكالبكاء .

---

(١) قوله « من حيث قرنها بالقنوت » أقول : فى قوله تعالى ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ عقيب قوله تعالى ﴿ والصلاة الوسطى ﴾ فى الآية ، وقد تقدم ضعف هذا المأخذ وأن الراجح من الأقوال فى الصلاة الوسطى هى صلاة العصر ، ودلالة الاقتران ضعيفة

(٢) قوله « والأرجح من ذلك كله حمله على ما أشعر به كلام الراوى » أقول : بل المقطوع به أن لا يطلق الراوى فى مقام الاحتمال إلا ما صار عنده قاطعاً لا يبقى معه احتمال كما قرر فى أصول الحديث ، وهو مقتضى ما أسلف الشارح ، فلا وجه لتعليله بما يقتضى الشك والترجيح

(٣) قوله « أن ما سمى كلاماً فهو منهى عنه » أقول : إلا التسبيح للفتح على الإمام أو تنبيه الداخل ونحوه ورد السلام بالنطق فانه قال بجوازه أبو هريرة وجابر والحسن وسمرة وسعيد بن المسيب وقتادة وإسحق ، وكذا كلام الناسى لا يبطلها كما وقع لذى اليدين ، وفيه خلاف

(٤) قوله « بغير علة وحاجة » أقول : عما كان لعلة طبيعية ولحاجه كتنبيه الغير

والذى يقتضيه القياس [1] أن ما سمى كلاماً فهو داخل تحت اللفظ . وما لا يسمى كلاماً ، فمن أراد إلحاقه به كان ذلك بطريق القياس فليراع شرطه فى مساواة الفرع للأصل [2] . أو زيادته عليه ، واعتبر أصحاب الشافعى ظهور حرفين ، وإن لم يكونا مفهمين . فان أقل الكلام حرفان

ولقائل أن يقول : ليس يلزم من كون الحرفين يتألف منهما الكلام ـ أن يكون كل حرفين كلاماً [3] . وإذا لم يكن كلاماً فالإبطال به لا يكون بالنص ، بل بالقياس على ما ذكرنا ، فليراع شرطه . اللهم إلا أن يريد بالكلام كل مركب ، مُفهِماً كان أو غير مفهم . فحينئذ يندرج المتنازع فيه تحت اللفظ ، إلا أن فيه بحثاً [4]

كما فى حديث على رضى الله عنه أنها كانت له ساعة يدخل فيها على رسول الله صلى الله عليه وآله سلم فاذا وجده يصلى تنحنح له ، وسيأتى قريباً

(١) قوله « يقتضيه القياس » أقول : « يريد قياس أخذ الحكم من النص ، لا القياس المعروف الذى سيشير اليه قريباً بقوله « بطريق القياس »

(٢) قوله فى مساواة الفرع للأصل » أقول : كأنه يشير إلى أنه لا يتم الإلحاق هنا فى المسائل التى ذكرها من النفخ ونحوه إذ لا يساوى الأصل وهو كلام . واعلم أن الظاهر أن الكلام المنهى عنه هو المخاطبة كما قال الراوى يخاطب بعضنا بعضاً ، ثم قال : نهينا عن الكلام أى الذى هو المخاطبة ، وكذلك حديث « لا يصلح فيها شىء من كلام الناس » مراد به مخاطباتهم ، والتنحنح والأنين والتأوه ليست من الكلام فانه ما تركب من حرفين ولا مركب فى ما ذكر ، وقد أخرج النسائى وابن ماجه وصححه ابن السكن أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتنحنح لعلى إذا جاء وهو يصلى ، إلا أنه أعله البيهق ، وأجيب بأنها علة غير قادحة

(٣) قوله « أن يكون كل حرفين كلاماً » أقول : لأن مادة الشىء لا تكون هى نفس الشىء

(٤) قوله « إلا أن فيه بحثاً » أقول : كأنه يريد أن غير المفهم لا يسلم دخوله تحت قوله « ونهينا عن الكلام » إذ المتبادر منه الظاهر هو الكلام المعروف

والأقرب أن ينظر إلى مواقع الإجماع والخلاف، حيث لا يسمى الملفوظ به كلاماً. فما أجمع على إلحاقه بالكلام ألحقناه به، وما لم يجمع عليه ـ مع كونه لا يسمى كلاماً ـ فيقوى فيه عدم الإبطال. ومن هذا استُبعد القول بإلحاق النفخ بالكلام. ومن ضعيف التعليل فيه قول من علل البطلان به بأنه يشبه الكلام [1]. وهذا ركيك. مع ثبوت السنة الصحيحة «أن النبي ﷺ نفخ فى صلاة الكسوف فى سجوده». وهذا البحث كله فى الاستدلال بتحريم الكلام

* * *

١٠٩ — الحديث الثالث: عن عبد الله بن عمرَ وأبي هُريرةَ رضى الله عنهم عن رسول الله ﷺ أنه قال «إذا اشْتَدَّ الْحَرُّ [2] فأَبْرِدُوا [3] بِالصَّلَاةِ. فإنَّ شدة الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ [4]»

---

(١) قوله «بأنه يشبه الكلام» أقول: فان ما يشبه الباطل لا يكون مبطلا إلا قياساً شبهياً، على أنه فاسد الاعتبار لمخالفته النص، وهو ثبوت نفخه صلى الله عليه وآله وسلم فى صلاته، إلا أن يقال إنه لعلته فقد استثناه

(٢) (الحديث الثالث) قال «الحر» أقول: هو وهج الحرارة ليلا كان أو نهاراً، والحرور كذلك، وأما السموم فلا يكون إلا بالنهار

(٣) قوله «فأبردوا» أقول: همزته همزة قطع مفتوحة، والراء مكسورة، يقال أبرد الرجل إذا دخل فى البراد مثل أنجد وأمسى

(٤) قال «فيح» أقول: بفتح الفاء وسكون الياء التحتية ثم مهملة، ووقع فى رواية «فوح» بواو بدل الياء وهو شاذ. قيل وكلمة «من» فى قوله من فيح للجنس لا للتبعيض، أى من جنس فيح جهنم، وهو مثل ما روى عن عائشة بإسناد جيد «من أراد أن يسمع حرهر [1] الكوثر فليجعل إصبعيه فى أذنيه»، وقيل إنه من فيحها حقيقة

---

(١) كذا ولعله: خرير

الـكلام عليه من وجوه :

أحدها « الإبراد » أن تؤخر الصلاة عن أول الوقت مقدار ما يظهر للحيطان ظل ، ولا يحتاج إلى المشى فى الشمس . هذا ما ذكره بعض مصنفى الشافعية . وعنـــد

وعليها الجمهور ، قال القاضى عياض حمله على الحقيقة أولى ، قال الحافظ : ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم « اشتكت النار إلى ربها فأذن لها فى كل عام بنفسين : نفس فى الشتاء ونفس فى الصيف ، فهو أشد ما تجدون من الحرارة وأشد ما تجدون من البرد » قيل : والحكمة فى الإبراد أن المشى إلى الصلاة وإيقاعها فى شدة الحر يسلبان الخشوع المطلوب فيها ، وقيل إنها ساعة ينتشر فيها العذاب كما يدل له حديث عمرو بن عبسة عند مسلم « واقصر عن الصلاة عند استواء الشمس فانها ساعة تسجر فيها جهنم » واستشكل بأن الصلاة مظنة الرحمة ففعلها مظنة طرد الغضب ، فكيف أمر بتركها ؟ وقد ذكر ابن المنير وجها مناسباً فقال : وقت ظهور دى [1] الغضب لا ينجع فيه الطلب إلا لمن أذن له ، والصلاة لا تنفك عن كونها دعاء وطلباً فناسب الاقتصار حينئذ ، واستدل بحديث الشفاعة حيث اعتذار الأنبياء كلهم من الأمم بأن الله غضب غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله سوى نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعتذر بل طلب ثم قال : لأنه أذن له فى ذلك انتهى . نقله الحافظ فى الفتح والزرقانى فى شرح الموطأ واستحسناه . وعندى فيه تأمل : أما أولا فلأن تسجير جهنم وقت استواء الشمس ليس ناشئا عن غضب الرب تعالى ، وثانيا سلمنا أنه كذلك فليس المصلى تلك الساعة طالبا عدم تسجير جهنم حتى يتم قوله إن عند ظهور الغضب لاينجع الطلب بل لا يجوز سؤال ذلك فانه من الاعتداء فى السؤال مثل سؤال أن يهلك الله إبليس مع الإخبار بالنظرة له ، وهذا إخبار بما جرى به القدر من تسجير جهنم تلك الساعة إلا أن يريد لا ينجع الطلب لأى مطلوب لأن مراده لا ينجع فى دفع أثر الغضب إن أراده لم يناسبه التمثيل باعتذار الأنبياء فانهم يعتذرون بغضب الرب عن سؤاله تخفيف الموقف والفصل بين العباد وأن لا يطيل الموقف الذى أطاله أثر غضبه ، وثالثا لو سلمنا صحة التمثيل لم

---

(١) كذا بالأصل ولعلها : ذى

للمالكية : يؤخر الظهر إلى أن يصير الفيء أكثر من ذراع (١)

ينطبق على الممثل له ، فان غاية ما صدر من الأنبياء عليهم السلام الاعتذار بغضب الرب والمهابة لسؤاله ما طلبه الأمم ، إلا أنهم قالوا إنه إن غضب فلا ينجع عنده الطلب كما قاله ابن المنير . وأقول : لا يخفى أن ما ذكره ابن المنير لا يجرى إلا فى النهى عن الصلاة وقت الزوال وحديث الإبراد فيما بعد ذلك ، على أن تمثيله بأن النهى عن الصلاة لا يشتمل عليه من الدعاء ، فالأنسب فى وجه الحكمة أن الشارع قد علمنا آدابا للدعاء من جملتها توخى أوقات الإجابة ، وان مما علمنا صلى الله عليه وآله وسلم أن وقت حر الشمس تكون فيه أبواب السماء مفتحة التى هى من طريق قبول الدعاء مغلقة ثم تفتح بعد الزوال ، وقد كان يصلى بعد الزوال أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم أربعا ثم أربعا الحديث أخرجه الترمذى من رواية على رضى الله عنه قال لما سئل عن ذلك : إنها ساعة تفتح فيها أبواب السماء ولا ترتج ، وانى أحب أن يصعد لى فيها عمل صالح . ولا يكون الفتح إلا بعد الانغلاق ، فعلمنا أن فتح أبواب السماء من أسباب قبول الدعاء . وأن ساعة الزوال مغلقة فيها أبواب السماء فلا يحسن الدعاء فيها . ويندب الصلاة التى من كمالها ومحاسنها ومقاصدها الدعاء لتخفيف العذاب وغيره لأنها ليست من أوقات الدعاء المندوب اليها ، وهذا هو الوجه المنير ، لا ما قاله ابن المنير

(١) قوله « أكثر من ذراع » أقول : قال ليس للإبراد فى الشريعة تحديد إلا ما ورد فى حديث ابن مسعود « كان قدر صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام ، وفى الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام » أخرجه أبو داود والنسائى قال : وذلك بعد ظل الزوال ، فلعل الإبراد (١) يكون للجدار ظل يأوى اليه المجتاز . انتهى . قلت : وقد بينا فى حواشى ضوء النهار واليواقيت أنه لا يتم الاستدلال بحديث ابن مسعود هذا على الإبراد أصلا ، وأنه حديث ضعيف لا يحسن الاشتغال به ، فالأقرب فى الاستدلال على بيان مقدار الإبراد ما أخرج البخارى ومسلم من حديث أبى ذر قال « كنا فى سفر مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم

(١) بياض بالأصل ولعله : حين

الثانى : اختلف الفقهاء فى الإبراد بالظهر فى شـــدة الحر : هل هو سنة ، أو رخصة (١) ؟ وعبر بعضهم بأن قال : هل الأفضل التقديم ، أو الإبراد ؟ وبنوا على ذلك أن من صلى فى بيته ، أو مشى فى كنّ إلى المسجد : هل يسن له الإبراد ؟ فان قلنا : إنه رخصة لم يسن ، إذ لا مشقة عليه فى التعجيل ، وإن قلنـا : إنه سنة أبرد . والأقرب أنه سنة لورود الأمر به ، مع ما اقترن به من العلة . وهو أن « شدة الحر من فيح جهنم » وذلك مناسب للتأخير ، والأحاديث الدالة على فضيلة التعجيل عامة أو مطلقة . وهذا خاص . ولا مبالاة ـ مع ما ذكرناه من صيغة الأمر ومناسبة العلة ـ بقول من قال : إن التعجيل أفضل (٢) ، لأنه أكثر مشقة . فان مراتب الثواب إنمـا يرجع فيها إلى النصوص . وقد يترجح بعض العبادة الخفيفة على ما هو أشق منهـا بحسب المصالح المتعلقة بها

فأراد المؤذن أن يؤذن الظهر فقال أبرد ، ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد ، حتى رأينا فىء التلول » فهو يرشد إلى قدر الإبراد وأنه ظهور الفىء للحيطان ونحوهـا ، والتلول بالمثناة الفوقية بزنة فلوس جمع تل وهى الروابى ، إلا أن يقال ذلك فى السفر

(١) قوله « أو رخصة » أقول : ونقل القاضى عياض عن قوم القول بوجوب الإبراد ، ونقل الكرمانى الإجماع على عدم الوجوب ، وهو غفلة عن ما نقله القاضى

(٢) قوله « فلا مبالاة ـ إلى قوله ـ بقول من قال إن التعجيل أفضل » أقول : لأنه أخذ فضيلة التعجيل من عمومات الأحاديث أو مطلقاتها الدالة على ذلك ، وحديث الإبراد أخص فهو مخصص للعمومات أو مقيد لها فلذا قال لا مبالاة بقوله ، لأنه عمل بعام خص أو مطلق قيد . هذا والقائل بأن الأفضل التقديم قال : معنى أبردوا صلوا فى أول الوقت أخذاً من برد النهار وهو أوله ، وهو تأويل بعيد حمله عليه الجمع بينه وبين حديث خباب « شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حر الرمضاء فى جباهنا وأكفنا فلم يشكنا » رواه مسلم أى لم يزل شكوانا ، فأجيب بأنهم طلبوا تأخيراً زائداً عن وقت الإبراد وهو زوال حر الرمضاء ، وذلك قد يستلزم خروج الوقت ، فلذلك لم يجبهم ، أو أنه منسوخ بحديث الإبراد كما يدل لتأخره حديث

الثالث : اختلف أصحاب الشافعي فى الإبراد بالجمعة (١)، على وجهين . وقد يؤخذ من الحديث الإبراد بها من وجهين . أحدهما : لفظة « الصلاة » فانها تطلق على الظهر والجمعة . والثانى : التعليل . فانه مستمر فيها . وقد وُجه القول بأنه لا يبرد بها ، بأن التبكير سنة فيها . وجواب هذا ما تقدم ، وبأنه قد يحصل التأذى بحر المسجد عند انتظار الإمام

المغيرة « كنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر بالهاجرة ثم قال لنا أبردوا بالصلاة » الحديث رواه أحمد وابن ماجه برجال ثقات وصححه ابن حبان ، ونقل الخلال عن أحمد أن هذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقيل حديث خباب لا يعارض حديث الإبراد بل يوافقه لأن معنى قوله « لم يشكنا » لم يحوجنا إلى الشكوى (١) بل أذن لنا فى الإبراد حكاه القاضى أبو الفرج عن ثعلب ، ورد هذا التأويل بأن فى حديث خباب زيادة ترده وهى قوله « إذا زالت الشمس فصلوا » رواها ابن المنذر ، ورده أيضاً أنه قال الراوى قلت لإسحق : فى الظهر ؟ قال نعم . قلت فى تعجيلها ؟ قال نعم . قلت : والذى يظهر أنه لا تعارض بين حديث خباب وأحاديث الإبراد بحال ، فإن خباباً قال شكونا إليه حر الرمضاء فى جباهنا وأكفنا ، وهذا الحر انما يضربه الموقع للصلاة فى أول وقتها وهم طلبوا تأخيراً زائداً على قدر الإبراد لأن الإبراد هو أن يؤخر صلاة الظهر حتى يحصل للحيطان ظل يمشون فيه يتناقص الحر

(١) قوله « اختلف أصحاب الشافعى فى الإبراد بالجمعة » أقول : فى شرح مسلم للنووى أنه لا يشرع الإبراد فى صلاة الجمعة عند الجمهور ، وقال بعض أصحابنا يشرع فيها . انتهى . والشارح قد جنح إلى تقوية الآخر ، وأما صلاة العصر فلا يشرع الإبراد بها عند أحد من العلماء إلا عند أشهب المالكى ، واختلف العلماء فى غاية الإبراد فقيل حتى يصير الظل ذراعاً بعد ظل الزوال ، وقيل ربع قامة ، وقيل ثلثها ، وقيل نصفها وقيل غير ذلك ، ونزلها المازرى على اختلاف الأوقات ، والجارى على القواعد أنه

---

(١) قلت : فسر بعض العلماء قوله لم يشكنا أى لم يجب شكوانا

١١٠ — الحديث الرابع : عن أَنَسِ بن مالكٍ قال : قال رسولُ الله ﷺ « مَنْ نَسِيَ صَلاةً فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها ، لا كَفَّارَةَ لها إلاّ ذلِكَ ﴿ طه : ١٤ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى ﴾ »(١)

وَلِمُسلم « مَنْ نَسِيَ صَلاةً أَوْ نامَ عَنْها فَكَفَّارَتُها أَنْ يُصَلِّيها إذا ذَكَرَها »(٢)

يختلف باختلاف الأحوال ، لكن يشترط أن لا يمتد إلى آخر الوقت قاله الحافظ ابن حجر ، قال : وأما ما وقع عند المصنف أى البخارى فى الأذان عن مسلم بن إبراهيم عن شيبة بلفظ « حتى يساوى الظل التلول » وظاهره أنه أخرها إلى أن صار ظل كل شىء مثله فيحتمل أن يراد بهذه المساواة ظهور الظل بجنب التل بعد أن لم يكن ظاهراً فساواه فى الظهور لا فى المقدار ، أو يقال كان ذلك فى السفر فلعله أخر الظهر حتى يجمعها مع العصر . انتهى

(١) (الحديث الرابع) قال « لذكرى » أقول : وقع فى بعض طرق مسلم للذكرى بلامين وفتح الراء بعدها ألف مقصورة ، قال فى صحيح مسلم : وكان ابن شهاب يقرأها للذكرى ، واختلف فيه هل هو من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من كلام قتادة راويه عن أنس ، والأول أقرب لما فى بعض طرقه عند مسلم عن قتادة بلفظ إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول ﴿ أقم الصلاة لذكرى ﴾ . قلت كذا قال الزركشى ، لكن فى صحيح مسلم : قال قتادة ﴿ وأقم الصلاة لذكرى ﴾ ، وهو يدل على أنه من كلامه ، ثم قد اختلف فى وجه مناسبة تلاوته الآية فى هذا الخطاب فقيل : بيان الخروج عن العهدة بأدائها فى وقت الذكرى ، لأنه لم يقيد بزمان ، واختلف أيضاً فى المراد من هذا فقيل : المعنى أقم الصلاة حين تذكرها ، وقيل معناه لتذكرنى فيها ، وقيل لذكر أمرى ، وقيل إذا ذكرت الصلاة فقد ذكرتنى ، وقيل غير ذلك . قيل وفى الحديث دليل على أنه لا يصلى أحد عن أحد

(٢) قوله « ولمسلم الخ » أقول : قال النووى معنى لا الكفارة لها إلا ذلك أنه

الـكلام عليه من وجوه :

أحدها : أنه يجب قضاء الصلاة إذا فاتت بالنوم أو النسيان . وهو منطوقه ، ولا خلاف فيه

الثاني : اللفظ يقتضي توجه الأمر بقضائها عند ذكرها ، لأنه جعل الذكر ظرفاً للمأمور به فيتعلق الأمر بالفعل فيه . وقد قسم الأمر فيه عند بعض الفقهاء بين ما ترك عمداً فيجب القضاء فيه على الفور ، وقطع به بعض مصنفي الشافعية . وبين ما ترك بنوم أو نسيان ، فيستحب قضاؤه على الفور ، ولا يجب[1] . واستدل على عدم وجوبه على

لا يجزيه إلا الصلاة عندنا ولا يلزم مع ذلك شيء آخر . انتهى . قلت : لـكن فى مسلم « وإذا كان من الغد فليصلها عند وقتها » يدل على أنه يلزمه شيء آخر بعد صلاته إياها عند الذكرى وهو صلاته إياها من الغد فى وقتها ، إلا أنه قد تأوله النووى فقـال : معناه أنه إذا فاتته صلاة فقضاها لا يتغير وقتها ويتحول فى المستقبل بل يبقى كما كان ، فاذا كان الغد صلى صلاة الغد فى وقتهـا المعتاد ولا يتحول ، وليس معناه أنه يقضى الفائتة مرتين مرة فى الحال ومرة من الغد ، وإنما معناه ما قدمناه . هذا هو الصواب فى معنى الحديث ، وقد اضطربت أحوال العلمـاء فيه ، واختار المحققون ما ذكرت . انتهى كلامه

(١) قوله « ولا يجب » أقول : أى قضاؤه فوراً . ولا يخفى أنه خلاف ظاهر قوله « فليصلها » فان الفاء تقتضى التعقيب لـكنه عارضه ما استدل به الشارح لأهل هذا القول وهو قوله « إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما استيقظ الخ » أخرجه مسلم بلفظ « فاقتادوا رواحلهم شيئاً ، ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمر بلالا فأقام الصلاة وصلى بهم الصبح » وفى لفظ له من حديث عمران بن حصين بلفظ « فلما رفع رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورأى الشمس قد بزغت قال : ارتحلوا ، فسار بنا حتى ابيضت الشمس نزل فصلى الغـــداة » وفى سنن أبى داود من حديث أبى قتادة « فساروا هنية ثم نزلوا فتوضئوا » بمثل ما قدمناه ، ولفظ « حتى خرجوا من الوادى » ليست فى مسلم ولا فى السنن وهى ثابتة فى غيرهما

الفور فى هذه الحالة بأن النبي ﷺ لما استيقظ ـ بعد فوات الصلاة بالنوم ـ أخر قضاءها واقتادوا رواحلهم، حتى خرجوا من الوادى . وذلك دليل على جواز التأخير . وهذا يتوقف على أن لا يكون ثَمَّ مانع من المبادرة [١] . وقد قيل : إن المانع أن الشمس كانت طالعة [٢] ، فأخر القضاء حتى ترتفع ، بناء على مذهب من يمنع القضاء فى هذا الوقت . ورد ذلك بأنها كانت صبح اليوم ، وأبو حنيفة يجيزها فى هذا الوقت ، وبأنه جاء فى الحديث « فما أيقظهم إلا حر الشمس » وذلك يكون

---

(١) قوله « وهذا يتوقف على أن لا يكون ثمة مانع من المبادرة » أقول : أى صحة الاستدلال على عدم الفورية متوقف على أنه صلى الله عليه وآله وسلم ترك الإتيان بالصلاة فوراً لغير ذلك بل تكون الفورية غير واجبة ، إلا أنه يقال فقد زعم القائل بعدم وجوب الفورية أنها تستحب ، فلم ترك صلى الله عليه وآله وسلم المستحب ؟ ولعله يجاب بأنه تركه لبيان جواز التأخير

(٢) قوله « وقد قيل إن المانع الخ » أقول : أى عن الفورية كون الاستيقاظ وقع عند طلوع الشمس كما أفادته رواية مسلم « ورأى الشمس قد بزغت » وقوله « فسار بنا حتى ابيضت » فان من العلماء من يقول إنها لا تقضى الصلاة فى أوقات الكراهة ، ورد هذا بأمرين : الأول أنه لا اتفاق على عدم صحة القضاء فى ذلك الوقت ، والثانى بأن المانع هو ما ورد به النص من قول الراوى « فما أيقظهم إلا حر الشمس » وعند أبى داود من حديث أبى قتادة ـ ومثله ما عنده من حديث أبى هريرة ـ بلفظ « حتى ضربتهم الشمس » وحينئذ فلا يتم أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخرها لكون الشمس طالعة عند الاستيقاظ . فان قلت : فكيف الجمع بين رواية « قد بزغت » وهذه الرواية فانه دال على أنه تأخر الاستيقاظ عن البزوغ ، والأولى أنه وقع عنده ، قلت يحتمل أنهم كانوا فى واد والغالب أنه يكون حاراً والشمس عند طلوعها فى الأمكنة الحارة كالتهايم [١] والأودية يدرك حرها عند طلوعها ، ويحتمل أن منهم من تأخر استيقاظه حتى أيقظه حر الشمس . واعلم أنه قد اختلف فى تاريخ زمن هذه القصة ،

---

(١) التهائم جمع تهامة ما تحت خط الاستواء من الأودية والجبال

بالارتفاع . وقد يعتقد مانع آخر ، وهو ما دل عليه الحديث ، من أن الوادى به شيطان (١) ، وأخر ذلك للخروج عنه (٢) . ولا شك أن هذا علة للتأخير والخروج ،

قال ابن القيم قد اضطربت الرواية فى هذه القصة فقال عبد الرحمن بن مهدى عن شيبة عن جامع : إن الحارس فيها كان ابن مسعود . وقال غندر عنه : إن الحارس فيها كان بلالا . واضطربت الرواية فى تاريخها فقال المعتمر بن سليمان عن شعبة عنه : إنها كانت فى غزوة تبوك ، وقال غيرهم : إنها كانت عند مرجعهم من الحديبية . فدل على وهم وقع فيها . ورواية الزهرى عن سعيد سالمة عن ذلك . انتهى . وقال الحافظ ابن حجر : واختلف العلماء هل كان ذلك مرة أو أكثر ، أعنى نومهم عن صلاة الصبح ، فجزم الأصيلى بأن القصة واحدة . وتعقبه القاضى بأن قصة أبى قتادة مغايرة لقصة عمران بن حصين ، وهو كما قال ، فان قصة أبى قتادة فيها أن أبا بكر وعمر لم يكونا مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم لما نام ، وقصة عمران فيها أنهما كانا معه ، ثم اختار الحافظ تعدد القضية بعد ذكر أقاويل فى ذلك

(١) قوله « من أن الوادى به شيطان » أقول : أخرج مسلم فى القصة من حديث أبى هريرة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : ليأخذ كل واحد برأس راحلته فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان . قال : ففعلنا . وفى رواية ذكرها ابن القيم أنه صلى الله عليه وآله وسلم التفت إلى أبى بكر فقال : إن الشيطان أتى بلالا وهو قائم يصلى فأضجعه ، فلم يزل يهدئه كما يهدىء الصبي حتى نام ، ثم دعا صلى الله عليه وآله وسلم بلالا فأخبره بمثل ما أخبر به أبا بكر

(٢) قوله « وأخر ذلك للخروج » أقول : قال ابن القيم : إن انتقاله صلى الله عليه وآله وسلم إلى مكان خير مما كانوا فيه لا يفوت المبادرة بالقضاء فانهم فى شغل الصلاة وشأنها ، فقوله إنه علة للتأخير والخروج يقال : أما للخروج فنعم ، وأما التأخير فلم يقع كما عرفت

كما دل عليه الحديث ، ولكن هل يكون ذلك مانعاً [1] ، على تقدير أن يكون الواجب المبادرة ؟ فى هذا نظر . ولا يمتنع أن يكون مانعاً على تقدير جواز التأخير [2]

---

(١) قوله « لكن هل يكون ذلك مانعاً » الخ أقول : فعله صلى الله عليه وآله وسلم بالخروج من الوادى وقوله فليصلها بالفاء دال على وجوب المبادرة ، إنما منع منه ـ على تسليمه ـ كون المحل ليس محل صلاة كمنزل الغصب ، فلا نظر . وقال البيهقى فى السنن : وفى حديث أبي قتادة وأبي هريرة وغيرهما دلالة على أن وقت القضاء لا يتضيق ، ولو كان يتضيق لأشبه أن لا يؤخرها عن حال الاشتباه كمكان الشيطان ، فقد صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يخنق الشيطان فى الصلاة أكبر من واد فيه شيطان . انتهى كلامه . وقال ابن القيم : وفيه تنبيه على اجتناب الصلاة فى أمكنة الشيطان كالحمام والحش بطريق الأولى ، فان هذه منازله التى يسكنها ويأوى اليها ، فاذا كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم ترك المبادرة إلى الصلاة فى ذلك الوادى وقال : إن به شيطاناً ، فما الظن بمأوى الشياطين وبيتهم ؟ انتهى . قلت : ويلحق به معاطن الإبل لحديث البراء بن عازب عند أبى داود مرفوعاً « لا تصلوا فى معاطن الإبل فانها من الشياطين » . هذا وأما قول الشافعى : ان خنقه صلى الله عليه وآله وسلم الشيطان أكبر من واد فيه شيطان ، ففيه تأمل ، لأن الشيطان يلازم المصلى ويخطر بين قلبه كما ثبت فى أحاديث الأذان ويقول : اذكر كذا اذكر كذا ، فهذا شىء آخر غير الصلاة فى أماكنه ومنازله ، وخنقه صلى الله عليه وآله وسلم له فى صلاته لأنه أتاه بشهاب من نار ليفسد عليه صلاته ، فدفعه عن ذلك بخنقه ، فهو وارد عليه إلى مصلاه لإفساد صلاته . وأما المصلى فى منازله فهو الذى عرض نفسه بدخوله بيت الشيطان لإفساد صلاته وبطلانها

(٢) قوله « ولا يبعد أن يكون مانعاً » الخ أقول : كأنه يريد إذا كان القضاء أو الأداء أيضاً جاز التأخير عنه كالوقت الموسع لهما ، وأراد الاتيان بهما فى أوله ، ولكنه فى محل فيه شيطان كالحمام ، فانه يجوز له التأخير ولو خرج الوقت ، نعم مثل هذه الواقعة التى اتفقت له صلى الله عليه وآله وسلم لو أثبتت لغيره من الأمة بأن نام

الثالث : قد يستدل به من يقول بأن من ذكر صلاة منسية ـ وهو فى صلاة ـ أن يقطعها (١) إذا كانت واجبة الترتيب مع التى شرع فيها . ولم يقل بذلك المالكية

عن الصلاة حتى خروج وقتها هل يشرع له أن يخرج عن محل منامه أم لا ؟ لأنه لا يعلم أنه حضره شيطان كما علمه صلى الله عليه وآله وسلم ، فيلزم من نام فى بيته حتى طلعت الشمس أن يخرج لإتيانه بالصلاة إلى محل غير بيته أو يكفيه أن يخرج من منزله الذى نام فيه إلى منزل آخر فى بيته . قال القرطبي : إنه أخذ بهذا بعض العلماء وقال : من انتبه من نوم عن صلاة فاتته فى سفر فليتحول عن موضعه ، وان كان وادياً فليخرج منه . وقيل إنما يلزم فى ذلك الوادى بعينه ، وقيل هو خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنه لا يعلم من حال ذلك الوادى ولا غيره إلا هو ، وقال غيره : يؤخذ منه أن من حصلت له الغفلة فى مكان عن عبادة استحب له التحول منه ، ومنه أمر الناعس يوم الجمعة بالتحول من مكان إلى مكان آخر . انتهى . قلت : أما منزل الصلاة الذى نام فيه عن صلاة فالظاهر أنه باق تحت عموم « الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة » أخرجه أبو داود من حديث أبى سعيد ، وفى حديث صفوان بن المعطل وقد قال إنهم أهل بيت معروفون بكثرة النوم ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم « صل الصلاة إذا استيقظت » ولم يأمره بالتحول عن منزله أو ما يشعر بذلك بل قد كان يغلبه صلى الله عليه وآله وسلم النوم عن ورده فى الليل ولم يرو أنه خرج عن منزله لأداء سنة الفجر ، بل كان يؤديها دائماً فى بيته على كل حال ، وكل هذا مما يرشد إلى أنه لا يقاس على قصة الوادى ، وأنها خاصة به صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر : وقد تكلم العلماء فى الجمع بين حديث النوم هذا وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إن عينىّ تنامان ولا ينام قلبي » قال النووى له جوابان : أحدهما أن القلب يدرك الحسيات المتعلقة به كالحدث والإلم ونحوهما ولا يدرك ما تعلق بالعين لأنها نائمة والقلب يقظان . انتهى . وهذا الجواب عوّل عليه الحافظ ابن حجر وذكر أجوبة أخرى وتعقبها

(١) قوله « أنه يقطعها » أقول : أى يخرج منها لتقدم المنسية التى هى مقدمة عليها ومرتبة على أدائها

مطلقاً . بل لهم فى ذلك تفصيل مذهبى بين الفذّ والإمام والمأموم ، وبين أن يكون الذكر بعد ركعة أولا . فلا يستمر الاستدلال به مطلقاً لهم [١] . وحيث يقال بالقطع فوجه الدليل منه أنه يقتضى الأمر بالقضاء عند الذكر [٢] ومن ضرورة ذلك قطع ما هو فيه ، ومن أراد إخراج شىء من ذلك فعليه أن يبين مانعاً من إعمال اللفظ فى الصورة التى يخرجها ، ولا يخلو هذا التصرف من نوع جدل . والله أعلم

الرابع : قوله عليه السلام « لا كفارة لها إلا ذلك » يحتمل أن يراد به نفى الكفارة المالية [٣] ، كما وقع فى أمور أخر ، فانه لا يكتفى فيها إلا بالإتيان بها . ويحتمل

---

(١) قوله « فلا يتم الاستدلال به مطلقاً لهم » أقول : للمالكية ، لأنهم أتوا بتفصيل لا ينطبق عليه هذا الدليل

(٢) « عند الذكرى » أقول : وهو دليل على الفورية ، فيلزم خروجه مما هو فيه وقطعه والإتيان بما ذكره . وهو عام لكل أوقات الذكرى ، فلا يخرج عنها شىء إلا بدليل ، ولم يقم هنا دليل . وبوّب الحافظ البيهقى فى السنن بقوله « باب من ذكر صلاة وهو فى أخرى » ثم قد احتج بعض أصحابنا فى ذلك بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا ما أدركتم ثم اقضوا ما فاتكم » ثم أخرج بسنده حديثا عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « من نسى صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام ، فاذا فرغ من صلاته فليعد الصلاة التى نسى ، ثم ليعد الصلاة التى صلى مع الإمام » ثم قال البيهقى : تفرد إبراهيم الترجمان برواية هـــذا الحديث مرفوعاً ، والصحيح أنه قول ابن عمر موقوفاً . وكذلك ضعف حديث ابن عباس مرفوعا بلفظ « إذا نسى أحدكم صلاة فذكرها وهو فى صلاة مكتوبة فليبدأ بالتى هو فيها ، فاذا فرغ صلى التى نسى » ثم قال : فيه عمر بن أبى عمر مجهول

(٣) قوله « نفى الكفارة المالية » أقول : لما كان لفظ الكفارة نكرة فى سياق النفى عم كل ما يسمى كفارة مالية أو غيرها ، فان الكفارة المالية أمر بهـا فى اليمين والظهار وعمدية الإفطار ، فلما نفيت هنا دل على أنه ليس الواجب هنا الإتيان بهـا ، وأيده فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفعل أصحابه وعدم إخبارهم بشىء غير فعلهم لها .

أن يراد به أنه لا بدل لقضائها [1] ، كما تقع الأبدال فى بعض الكفارات ، ويحتمل أن يراد به أنه لا يكفى فيها مجرد التوبة والاستغفار [2] ، ولا بد من الإتيان بها

الخامس [3] : وجوب القضاء على العامد بالترك من طريق الأولى . فإنه إذا لم تقع المسامحة ـ مع قيام العذر بالنوم والنسيان ـ فلأن لا تقع مع عدم العذر أولى

ثم لا يخفى أنه إن أريد ما مثلنا به فانها كفارات فى أمور ليس فيها قضاء إلا كفارة من جامع فى نهار رمضان فانه يقضى ويكفر كما هو أحد الأقوال ، فانه جمع فيه بين الأمرين القضاء والكفارة

(١) قوله « أنه لا بدل لقضائها » أقول : فان الإتيان بها كفارة لما فات من أدائها ، والكفارات قد تكون مخيرات ككفارة اليمين بالإطعام أو الكسوة أو التحرير ، وهنا لا بدل لها غير الإتيان بها ، والاحتمال الأول أنه نفى للجمع بينه وبين كفارة مالية ، والثانى أنه لا بدل عنه

(٢) قوله « ويحتمل أن يراد [لا يكفى] مجرد التوبة » أقول : هذا الثالث من الاحتمال ، وهو أنه قد تقرر أن التوبة كفارة للذنوب مغطية لها ، لكن هنا لا يكفى التكفير بها ، أما أولا فلأنها إنما تكون ممن ارتكب ذنبا ، وهنا لم يرتكب النائمون ذنبا كما صرح به قوله « إنما التفريط فى اليقظة » . وثانيا أنه صلى الله عليه وآله وسلم حصر الكفارة على الإتيان بها

(٣) قوله « الخامس » أى من الوجوه التى تكلم عليها فى الحديث إفادته وجوب القضاء على العامد أى تارك الصلاة عمداً ، فانه قد اختلف العلماء فى ذلك أى فى قضاء من ترك الصلاة عمداً من غير عذر مع علمه بوجوبها ثم تاب ، فقالت طائفة : يجب قضاؤها ، وهو قول الأئمة الأربعة وغيرهم . وقالت الظاهرية لا يجب عليه قضاؤها بل تجب التوبة عما فرط فيه ، وهو قول طائفة من السلف ، واستدلوا لذلك بأن حقوق الله المؤقتة لا تقبل فى غير أوقاتها ، فكما لا تقبل قبل دخول أوقاتها لا تقبل بعد خروج أوقاتها ، فلو قال : أنا أصوم شوال عن رمضان كما لو قال أنا أصوم شعبان الذى قبله عنه ، فإذا قضيت صلاة العصر بعد غروب الشمس لم يكن عصراً فإن العصر

وحكى القاضى عياض عن بعض المشايخ أن قضاء العامد مستفاد من قوله عليه

صلاة هذا الوقت المحدود ، فهذه ليست عصراً ، فلم يفعل ولم يصل العصر أصلا ، وإنما أتى بأربع ركعات صورتها صورة صلاة العصر لا أنها هى . قالوا : وليس مع القائلين بصحة قضائها نص ولا إجماع ولا قياس صحيح ، وسنبطل جميع أقيستهم ونبين فسادها . قالوا : وفى مسند أحمد من حديث أبى هريرة مرفوعاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم « من أفطر يوماً من رمضان لغير عذر لم يقضه عنه صيام الدهر » فكيف يقال يقضيه عنه يوم مثله ؟ قالوا : ولأن صحة العبادة إن فسرت بموافقة الأمر فلا ريب أن هذه العبادة غير موافقة له فلا تكون صحيحة ، وان فسرت بسقوط القضاء فانما يسقط القضاء ما وقع على الوجه المأمور به ، وهذا لم يقع كذلك ، ولا سبيل إلى وقوعه على الوجه المأمور به . فلا سبيل إلى صحته . وإن فسرت بما أبرأ الذمة فهذا لم يبرئ الذمة من الإثم قطعاً . قالوا : ولأن الصحيح من العبادات ما اعتبره الشارع ورضيه وقبله ، وهذا لا يعلم إلا باخباره عن صحتها أو بموافقتها أمره ، وكلاهما منتف عن هذه العبادة ، فكيف يحكم لها بالصحة ؟ فهذه العبادة قد انتفى عنها كل واحد من هذه الأمور ، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم حديث « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » وهذا عمل على خلاف أمره فهو مردود . وإذا كانت هذه الصلاة مردودة فليست صحيحة ولا مقبولة . قالوا : ولأن الوقت شرط فى سقوط الإثم وامتثال الأمر فكان شرطاً فى براءة الذمة والصحة كسائر الشروط من الطهارة والاستقبال وستر العورة ، فهذه أدلة من قال لا يقضى العامد ولا يصح قضاؤه . وأما القائلون بوجوب القضاء وهم الأكثرون فقد استدل لهم الشارح بقوله « وجوب القضاء على العامة بالترك من طريق الأولى » الخ ، وهو واضح . وأجاب المانعون عن هذه الحجة فقالوا : هذا إنما يكون عليكم أقرب من أن يكون لكم ، فإنه شرط الشارع فى فعلها بعض الوقت أن يكون تركها لنسيان أو نوم ، والمعلق على شرط يعدم عند عدمه ، فكيف يقاس العاصى المفرط المستحق للعقوبة على من عذره الله ولم ينسب إلى تفريط أو معصية ؟ فأى قياس فى الدنيا أفسد من هذا القياس ؟ وأبطل ما قالوا . وأيضاً فهذا لم يؤخر

السلام « فليصلها إذا ذكرها » لأنه بغفلته عنها وعمده كالناسي [1] . ومتى ذكر تركه لها لزمه قضاؤها . وهذا ضعيف . لأن قوله عليه السلام « فليصلها إذا ذكرها » كلام مبنى على ما قبله . وهو قوله « من نام عن صلاة أو نسيها » والضمير فى قوله « فليصلها إذا

الصلاة عن وقتها بل وقتها المأمور به حين استيقظ وذكر كما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن ذلك وقتها . قالوا : والنبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى الصبح ليلة نومه فى الوادى بعد طلوع الشمس وهو وقتها حقيقة ولا وقت لها إلا ذلك كما دلت عليه نصوص الشرع وقواعده ، قالوا : وقضاء رمضان شرعه الله لمن أفطر بعذر من حيض أو مرض أو سفر ، ولم يشرعه قط لمن أفطر متعمداً من غير عذر لا بنص وايماء ولا تنبيه ، ولا تقتضيه قواعده ، وإنما غاية ما معكم قياسه على المعذور مع اطراد قواعد الشرع على التفرقة بينهما . وقد أطالوا فى الاستدلال على ما ذهبوا اليه وأطالوا الرد على من خالفهم . قلت : وأقوى شيء عندى فى الاستدلال لمن أوجب على العامد القضاء حديث « فدَين الله أحق أن يقضى » فانه لفظ عام لكل دَين لله ، ومعلوم أن التارك للصلاة هى دين فى ذمته وإلا لما عوقب عليها ، ووجبت التوبة عن تركها بالاتفاق بين الفريقين ، وكما أن دَين الآدمى لا يسقطه عن الذمة إلا قضاؤه ، كذلك دين الله ، بل قد جعله صلى الله عليه وآله وسلم أحق بالقضاء . وسواء قلنا القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول ، إذ قد صارت ذمته مشغولة بها بالأمر الأول ، وصارت بتركه أداءها فى وقتها دينا لله يعاقبه على عدم القضاء

(١) قوله « لأنه بغفلته عنها وعمده كالناسى » أقول : الترك عمداً ليس غفلة عنها ولا يشبه الناسى بحال ، فلا يتم قياسه عليه ، ولا هو داخل فى قوله « إذا ذكرها » فانه حال تركه لها ذاكر لها ، والشارح ضعفه بما تراه من أنه جعل هذا الذى نقل عنه القاضى وهو بعض المشايخ ضمير « فليصلها » رذكرها شاملا للعامد ، والذى ظهر لى من عبارة القاضى أنه ألحقه بالناسى قياسا كما دل قوله كالناسى ، لا أنه شمله ضمير ما ذكر ، والذى غر الشارح قول البعض : مستفاد من قوله « فليصلها إذا ذكرها » ثم تكلم الشارح على قوله كالناسى بكلام حسن

ذكرها ، عائد إلى الصلاة المنسية ، أو التى يقع النوم عنها . فكيف يحمل ذلك على ضد النوم والنسيان ، وهو الذكر واليقظة ؟ نعم لو كان مبتدأ ـ مثل أن يقال : من ذكر صلاة فليصلها إذا ذكرها ـ لكان ما قيل محتملا ، على تمحل مجاز . وأما قوله «كالناسى» إن أراد به أنه مثله فى الحكم فهو دعوى ، ولو صحت لكان ذلك مستفاداً من اللفظ ، بل من القياس ، أو من مفهوم الخطاب الذى أشرنا إليه . وكذلك ما ذكر فى ذلك من الاستناد إلى قوله «لا كفارة لها إلا ذلك» (١) والكفارة إنما تكون من الذنب ، والنائم والناسى لا ذنب لهما . وإنما الذنب للعامد ـ لا يصح أيضاً لأن الكلام كله مسوق على قوله «من نام عن صلاة أو نسيها» ، والضمائر عائدة إليها ، فلا يجوز أن يخرج عن الإرادة ، ولا أن يحمل اللفظ ما لا يحتمله ، وتأويل لفظ «الكفارة» هنا أقرب (٢) وأيسر من أن يقال : إن الكلام الدال على الشىء مدلول به على ضده . فان ذلك ممتنع . وليس ظهور لفظ «الكفارة» فى الإشعار بالذنب بالظهور القوى الذى يصادم به النص الجلى ، فى أن المراد : الصلاة المنسية ،

---

(١) قوله «وكذلك ما ذكر فى هذا الاستناد الخ» أقول : يريد أن بعض من أوجب القضاء على العامد أخذ دليله من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا كفارة» كما قرره الشارح ، وحاصله أنه قد تقرر من قواعد الشرع أن النائم والناسى لا ذنب لهما ، وتقرر أيضاً أن الكفارة لا تكون إلا عن ذنب ، وحينئذ فيصدق الحديث على تارك الصلاة عمداً لأنه المحتاج إلى تكفير ذنبه ، فالحديث به أليق أو يختص به ، وأجاب الشارح بأن هذا إخراج للنائم والناسى عن إرادتهما من الحديث ، وتحميل للفظ ما لا يحتمله ، وكل هذا لا يجوز لأنه نوع من التلعب

(٢) قوله «وتأويل لفظ الكفارة ههنا أقرب» أقول : دفع لما وقع من التمسك بلفظها كما قاله من سلف ، وإنها وإن كان [لا] رائحة لتمسكه فان تأويله أيسر من إخراج الكلام إلى دلالته على ضد معناه فانه ممتنع غير جائز . ولفظ الكفارة لا يشعر بالذنب شعوراً يوجب هجر النص الجلى الذى سيق له الحديث فى النائم والناسى ، ولا يعارضه ولا يقاومه ، ثم استدل على عدم الإشعار بأنها قد وردت فى كفارة القتل خطأ كما قال

أو التي وقع النوم عنها ، وقد وردت كفارة القتل خطأ مع عدم الذنب ، وكفارة اليمين بالله مع استحباب الحنث فى بعض المواضع ، وجواز اليمين ابتدا. ولا ذنب

* * *

١١١ — الحديث الخامس : عن جابر بن عبد الله « أَنَّ مُعاذَ بنَ جَبَلٍ ، كانَ يُصَلِّى مَعَ رسولِ اللهِ ﷺ عِشاءَ الآخِرَةِ ، ثُمَّ يَرْجِعُ إلى قَوْمِهِ [١] ، فيُصَلِّى بِهِمْ تِلْكَ الصَّلاةَ »

اختلف الفقهاء فى جواز اختلاف نية الإمام والمأموم على مذاهب [٢] . أوسعها : الجواز مطلقاً . فيجوز أن يقتدى المفترض بالمتنفل ، وعكسه ، والقاضى بالمؤدى ، وعكسه ، سواء اتفقت الصلاتان أم لا ، إلا أن تختلف الأفعال الظاهرة . وهذا مذهب الشافعى

تعالى ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً ﴾ [١] ثم كفارته ، وكذلك اليمين شرعت الكفارة عنها ولا ذنب ، بل سمى الشارع الحنث خيراً فقال « فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير »

(١) (الحديث الخامس) قال « إلى قومه » أقول : هم بنو سلمة بكسر اللام ، وقد جاء فى بعض طرقه « ثم يرجع إلى بنى سلمة » وفى بعضها « فيصليها بقومه فى بنى سلمة » . واعلم أن فى الحديث قصة حاصلها أنه قرأ بهم معاذ بالبقرة ، فانصرف رجل من المصلين خلفه وصلى منفرداً ، فنال منه معاذ ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لمعاذ « أفتان » وفى لفظ « لا تطول بهم » وفى أخرى أنه عين له سوراً يقرأ بها . وقد بوب البخارى « باب إذا طول الإمام وكان للرجل حاجة » وساق الحديث

(٢) قوله على مذاهب » أقول : هى ثلاثة كما ساقها

---

(١) بقية الآيه ﴿ خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ﴾ وبها يتم الاستدلال وقوله بعدها « ثم كفارته » أى ثم ذكر كفارته وهى الآية المذكورة

الثانى : مقابله ، وهو أضيقهـــا [١] . وهو أنه لا يجوز اختلاف النيات ، حتى لا يصلى المتنفل خلف المفترض

والثالث : أوسطها ، أنه يجوز اقتداء المتنفل بالمفترض ، لا عكسه . وهذا مذهب أبى حنيفة ومالك ، ومن نقل عن مذهب مالك مثل المذهب الثانى فليس بجيـــد . فليعلم ذلك

وحديث معاذ [٢] : استدل به على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل

وحاصل ما يعتذر به [٣] عن هذا الحديث ـ لمن منع ذلك ـ من وجوه :

أحدها : أن الاحتجاج به من باب ترك الإنـكار من النبى ﷺ . وشرطه : علمه بالواقعة . وجاز أن لا يكون علم بها ، وأنه لو علم لأنـكر

---

(١) قوله « أضيقها » أى أضعفها دليلا ، كثبوت أمره صلى الله عليه وآله وسلم من يصلى مع من فاتته الجماعة ويتصدق عليه وهو ظاهر أنه متنفل معه

(٢) قوله « وحديث معاذ » يريد حديث جابر هذا ، استدل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل ، وهو مذهب أبى حنيفة ومالك على الأصح ، ووجه الاستدلال واضح لأن معاذاً كان يأتى قومه بعد صلاته العشاء معه صلى الله عليه وآله وسلم فيصلى بهم العشاء وهى لهم فرض وله نفل

(٣) قوله « وحاصل ما يعتذر به » أى من منع صحة صلاة المفترض خلف المتنفل ومن منع ذلك مطلقاً وجوه . أقول : قد سردها الشارح وعدها أربعة ، الأول أنه لا يتم الاستدلال إلا بعد تقرر انه صلى الله عليه وآله وسلم علم بأن معاذاً أمّ قومه متنفلا فى فرضهم ، وليس هنا دليل بأنه صلى الله عليه وآله وسلم علم ذلك ، بل يجوز أنه لم يعلمه ولو علمه لأنـكره ، فلا يتم أنه قرره على ذلك حتى يكون الدليل تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لما ذكر . وأجاب من استدل بحديث جابر هذا بأنه يبعد أو يمتنع فى العادة أنه لا يعلم ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من عادة معاذ ، إذ هو من علماء الصحابة وفقهائهم فـكيف يقدم على ذلك من غير استئذانه له صلى الله عليه وآله وسلم وسؤاله له عن صحة ما يفعله ، لذا قال من عادة معاذ

وأجيبوا على ذلك بأنه يبعد ـ أو يمتنع ـ فى العادة : أن لا يعلم النبى ﷺ بذلك من عادة معاذ . واستدل بعضهم (١) ـ أعنى المانعين ـ برواية عمرو بن يحيى المازنى عن معاذ بن رفاعة الزرقى أن رجلا من بنى سلمة يقال له « سليم » أتى رسول الله ﷺ ، فقال : إنا نظل فى أعمالنا . فنأتى حين نمسى ، فنصلى ، فيأتى معاذ بن جبل فينادى بالصلاة . فنأتيه ، فيطوّل علينا . فقال له النبى ﷺ : يا معاذ ، لا تكن ـ أو لا تكونن ـ فتاناً ، إما أن تصلى معى ، وإما أن تخفف عن قومك ، قال : فقول النبى ﷺ لمعاذ : يدل على أنه عند رسول الله كان يفعل أحد الأمرين ، إما الصلاة معه ، أو بقومه ، وأنه لم يكن يجمعهما ، لأنه قال « إما أن تصلى معى » أى ولا تصل بقومك « وإما أن تخفف بقومك » أى ولا تصل معى

الوجه الثانى فى الاعتذار (٢) : أن النية أمر باطن لا يُطّلع عليه إلا بالإخبار

---

(١) قوله « واستدل بعضهم » أقول : هو الطحاوى ، ولم يجب الشارح المحقق عن هذا الاستدلال وتقريره كما قاله الطحاوى وأن معناه إما أن تصلى معى ولا تصلى مع قومك وإما أن تخفف بقومك ولا تصلى معى . انتهى . ونظره الحافظ ابن حجر فى فتح البارى بأن للمخالف أن يقول : بل التقدير إما أن تصلى معى فقط إذا لم تخفف وإما أن تخفف بقومك فتصلى معى ، قال : وهو أولى من تقديره أى الطحاوى لما فيه من مقابلة التخفيف بترك التخفيف لأنه هو المسئول عنه والمتنازع فيه . انتهى . ولا يخفى أن المتبادر من الحديث ما قاله الطحاوى ، ولفظه ظاهر فيه على أن الحديث أخرجه أحمد برجال ثقات إلا أن معاذ بن رفاعة لم يدرك الرجل الذى من بنى سلمة لأن معاذ بن رفاعة تابعى والرجل صاحب القصة قتل فى أحد ، وإن أدركه فالرجل مجهول ، وقد سماه الطحاوى بأنه يقال له سليم لكنه يجاب بأنه صحابى فلا يضر جهالة عينه . على أن قوله فى الحديث فيصلى فيأتى معاذ بن جبل فينادى بالصلاة يدل على أنهم قد صلوا الفريضة ، وإنما يصلون مع معاذ نافلة ، والفريضة الأولى وحينئذ فليس من محل النزاع

(٢) قوله « الوجه الثانى فى الاعتذار » أقول : لفظ الطحاوى فى معانى الآثار

من الناوى . فجاز أن تكون نيته مع النبي ﷺ الفرض . وجاز أن تكون النفل ، ولم يرد عن معاذ ما يدل على أحدهما ، وإنما يعرف ذلك بإخباره

وأجيب عن هذا بوجوه (١) . أحدها : أنه قد جاء فى الحديث رواية ذكرها الدارقطنى فيها « فهى لهم فريضة ، وله تطوع »

فى تقرير هذا الدليل هكذا ليس فى حديث معاذ أن ما كان يصلى بقومه كان نافلة له أو فريضة فيجوز أنه كان يصلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم نافلة ثم يأتى قومه فيصلى بهم الفريضة ، فان كان كذلك فلا حجة لكم فى هذا الحديث . ويحتمل أنه كان يصلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فريضة ثم يصلى بقومه تطوعاً كما ذكرتم ، فلما كان الحديث يحتمل الأمرين لم يكن أحدهما أولى من الآخر إلا بدلالة تدل على ذلك

(٢) قوله « وأجيب عن هذا بوجوه » أقول : هى ثلاثة ، أولها أنه قد ورد فى الحديث زيادة بينت المراد وهى قوله « هى لهم فريضة وله تطوع » ، وأخرجها أيضاً عبد الرزاق والطحاوى من حديث جابر أيضاً ، والجواب عن هـــذا قد أشار اليه الشارح المحقق بقوله « وذكر هنا بعض الحنفية ممن له شرب فى الحديث » قلت : وهو الطحاوى فانه قال فى كتابه معانى الآثار : ان ابن عيينة قد روى هذا الحديث كما رواه ابن جريج عن عمرو بن دينار ، غير أنه لم يقل هذا اللفظ الذى قاله ابن جريج « هى له تطوع ولهم فريضة » فيجوز أن يكون من قول ابن جريج ، ويجوز أن يكون من قول عمرو بن يحيى ، ويجوز أن يكون من قول جابر إلى أن قال : ولو ثبت ذلك عن معاذ لم يكن فيه دليل على أنه كان بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أخبره لأقره أو غيره . وأجاب عنه الحافظ بأن هذه الزيادة أعنى قوله « هى له تطوع ولهم فريضة » حديث صحيح ورجاله رجال الصحيح ، وقد صرح ابن جريج فى رواية عبد الرزاق بسماعه منه فانتفت تهمة تدليسه ، فقول ابن الجوزى « إنه لا يصح » مردود ، وتعليل الطحاوى له بأن ابن عيينة ساقه عن عمرو أتم من سياق ابن جريج ولم يذكر هذه الزيادة ليس بقادح فى صحته لأن ابن

الثانى [1] : أنه لا يظن بمعاذ أنه يترك فضيلة فرضه خلف النبي ﷺ ، ويأتى بها مع قومه

الثالث [2] : أن النبي ﷺ قال « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة » فكيف يظن بمعاذ ـ بعد سماع هذا ـ أن يصلى النافلة مع قيام المكتوبة ؟

واعترض بعض المالكية على الوجه الأول [3] بوجهين . أحدهما : لا يساوى

جريج أسن وأجل من ابن عيينة وأقدم أخذاً عن عمرو منه ، ولو لم يكن كذلك فهى زيادة من ثقة حافظ ، ليست روايته منافية لرواية من هو أحفظ منه ولا أكثر عدداً ، فلا معنى للتوقف فى الحكم بصحتها . وأشار الطحاوى باحتمال أن تكون مدرجة ، وجوابه أن الأصل عدم الإدراج حتى يثبت التفصيل مهما كان الحديث مضموماً إلى الحــديث فالأصل أنه منه . انتهى . قلت وغاية ما أفاده الحافظ ابن حجر أنها أى الزيادة من كلام جابر وهذا لا يفيد الرد على الطحاوى فانه قال لو ثبت عن معاذ لم يكن فيها دليل ، الدليل فى علمه بذلك وتقريره له وأين ذلك

(١) قوله « الثانى » أقول : أى من الوجوه التى أجيب بها عن الاعتذار الثانى ، وحاصله أن معاذاً لا يظن منه أنه يؤثر [على] صلاة الفريضة خلف النبي ﷺ ، وفى أفضل مساجد المدينة ، بل الدنيا ما خلا المسجد الحرام . وأجاب عن هذا الحافظ ابن حجر فقال : لكن للمخالف أن يقول إذا كان كذلك بأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يمتنع أن يحصل له الفضل بالاتباع . قلت : ولا يخفى أنه فُرض علمه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهل النزاع إلا فى علمه بذلك

(٢) قوله « الثالث » أى من وجوه الأجوبة عن الاعتذار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة » قلت : أخرجه مسلم وأصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان من رواية عمرو بن دينار عن عطاء بن يسار عن أبى هريرة ، واختلف على عمرو بن دينار فى رفعه ووقفه ، قيل إن هذا سبب عدم إخراج البخارى له ، لكنه ترجم له فى صحيحه لما كان الحكم صحيحاً

(٣) قوله « واعترض بعضهم على الوجه الأول » أى من الوجوه الثلاثة التى

أن يذكر ، لشدة ضعفه . والثانى : أن هذا الكلام - أعنى قوله « فهى لهم فريضة وله تطوع » - ليس من كلام النبي ﷺ (١) . فيحتمل أن يكون من كلام الراوى ، بناء على ظن أو اجتهاد ، ولا يجزم به . وذكر معنى هذا أيضاً بعض الحنفية ممن له شرب فى الحديث ، وقال ما حاصله : إن ابن عيينة روى هذا الحديث أيضاً ، ولم يذكر هذه اللفظة . والذى ذكرها . هو ابن جريج . فيحتمل أن تكون من قوله ، أو قول من روى عنه ، أو قول جابر

وأما الجواب الثانى (٢) ففيه نوع ترجيح ، ولعل خصومهم يقولون فيه : إن هذا إنما يكون عند اعتقاده الجواز لذلك . فلم قلتم بأنه كان يعتقده ؟

وأما الجواب الثالث فيمكن أن يقال فيه (٣) : إن المفهوم أنه لا يصلى نافلة غير

هى جواب عن الاعتذار الثانى

(١) قوله « ليس من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : لا يخفى أن جميع ألفاظ الحديث كلها من كلام جابر ، وأنه ليس فيه شىء من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم . بل النزاع هل علم بذلك ، أعنى صلاة معاذ بهم نافلة ؟ وقدمنا كلام الطحاوى والرد عليه

(٢) قوله « وأما الجواب الثانى » أقول : وهو قوله أن لا يظن بمعاذ أنه يترك فضيلة فرضه خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه مبنى على جواز صلاة المتنفل بالمفترضين ، لكن الأرجح الإتيان بالأفضل وهو أداء الفريضة خلفه صلى الله عليه وآله وسلم ، والترجيح مبناه على صحة المرجوح واعتقاد فاعل الراجح مرجوحيته ، وهذه دعوى على معاذ ، فأين دليل جواز اعتقاده على جواز المرجوح ؟ وهل النزاع إلا فى ذلك

(٣) قوله « وأما الجواب الثالث فيمكن أن يقال فيه » أقول : أى فى جوابه أنه يفهم من قوله فلا صلاة أى نافلة منفردة عن الإمام غير الصلاة التى تقام ، لأن المحذور الذى وقع عليه النهى سببه دفع الخلاف على الأئمة بتفرق المصلين عند إقامة

الصلاة التى تقام ، لأن المحذور : وقوع الخلاف على الأئمة ، وهذا المحذور منتف مع الاتفاق فى الصلاة المقامة . ويؤيد هذا الاتفاق من الجمهور على جواز صلاة المتنفل خلف المفترض ، ولو تناوله النهى المستفاد من النفى لما جاز جوازاً مطلقاً

الوجه الثالث من الاعتذار (١) : ادعاء النسخ . وذلك من وجهين :

أحدهما : أنه يحتمل أن يكون ذلك حين كانت الفرائض تقام فى اليوم مرتين ، حتى نهى عنه . وهذا الوجه منقول المعنى عن الطحاوى . وعليه اعتراض من وجهين . أحدهما : طلب الدليل على كون ذلك كان واقعاً (٢) ـ أعنى صلاة الفريضة فى اليوم

المكتوبة ، فمن انضم إليهم متنفلا انتفى المحذور ، ولو أريد فلا صلاة إلا المكتوبة يلزم أن لا تصح صلاة المتنفل خلف المفترض وهو خلاف ما قام الدليل عليه

(١) قوله « الوجه الثالث فى الاعتذار » أقول : أى عن العمل بحديث جابر ادعاء أنه منسوخ ، وذلك أى دعوى النسخ من وجهين : الأول أن حديث جابر عن صلاة معاذ يحتمل أنه كان يصلى بقومه الفريضة ويصلى معه صلى الله عليه وآله وسلم الفريضة حين كانت الصلاة تصلى فى اليوم مرتين حتى نهى عنه وقد نسبه الشارح إلى الطحاوى . قلت ولفظه فى معانى الآثار : فانه قال ولو كان فى ذلك أى فى صلاة معاذ بالمفترضين أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى وقت ما كانت الفريضة تصلى مرتين وأن ذلك قد كان يفعل أول الإسلام ، وقد ذكرنا ذلك بأسانيده فى باب صلاة الخوف ، ففعل معاذ يحتمل أن يكون قبل النهى عن ذلك ، ثم كان النهى فنسخه . ويحتمل أن يكون كان بعد ذلك فليس لأحد أن يجعله فى أحد الوقتين إلا كان لمخالفه أن يجعله فى الوقت الآخر . انتهى

(٢) قوله « أحدهما طلب الدليل » الخ . أقول : قد سمعت أن الطحاوى قال قد ساق ذلك أى كون الصلاة كانت تصلى مرتين فى باب صلاة الخوف بأسانيده ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقله لكلام الشارح المحقق : وكأنه لم يقف على كتابه أى كتاب الطحاوى المعروف بمعانى الآثار ، فانه قد ساق فيه دليل ذلك وهو حديث ابن عمر

مرتين ـ فلا بد من نقل فيه . والثانى [١] : أنه إثبات للنسخ بالاحتمال

الوجه الثانى [٢] : مما يدل على النسخ ما أشار إليه بعضهم ، دون تقرير حسن له [٣] . ووجه تقريره أن إسلام معاذ متقدم ، وقد صلى النبي ﷺ بعده سنتين من الهجرة صلاة الخوف غير مرة ، على وجه وقع فيه مخالفة ظاهرة بالأفعال المنافية للصلاة فى غير حالة الخوف

فيقال : لو جاز صلاة المفترض خلف المتنفل لأمكن إيقاع الصلاة مرتين على

« لا تصلوا الصلاة فى اليوم مرتين » . قال : ومن وجه مرسل أن أهل العالية كانوا يصلون فى بيوتهم ثم يصلون مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبلغه ذلك فنهاهم ، قال ابن حجر : وفى الاستدلال بذلك على تقدير صحته نظر ، لاحتمال أن يكون النهى عن أن يصلوها مرتين على أنها فريضة ، وبذلك جزم البيهقى جمعاً بين الحديثين ، بل لو قال قائل هذا النهى منسوخ بحديث معاذ لم يكن بعيداً ، ولا يقال القصة قديمة وصاحبها استشهد بأحد ، لأنا نقول كانت أحد فى أواخر الثالثة فلا مانع من أن تكون فى الأولى والإذن فى الثانية مثلا . انتهى كلام الحافظ ، وفيه تأمل

(١) قوله « والثانى » أى من وجهى الاعتراض على الطحاوى « أنه إثبات للنسخ بالاحتمال » . أقول : والنسخ دفع للحكم ولا يثبت بالاحتمال ، ولا يخفى أن الطحاوى رد الأمر بين إثبات النسخ بالاحتمال أو إثبات صلاة المفترض خلف المتنفل بالاحتمال أيضاً ، فلم يجزم بالنسخ كما تنادى به عبارته

(٢) قوله « الوجه الثانى » أقول : هذا هو الذى أشار اليه ادعاء النسخ من وجهين أحدهما أى أو ثانيهما

(٣) قوله « دون تقرير وجه حسن » أقول : أراد ببعضهم الطحاوى ، فانه الذى استدل بهذا ، وأشار اليه بما ذكرناه ، ولكنه لم يقرره بعبارة صحيحة ولذا قال المحقق « دون وجه حسن » وقرره المحقق بقوله « ووجه تقديره الخ » ، وهو تقرير صحيح

وجه لا يقع فيه المنافاة والمفسدات فى غير هذه الحالة . وحيث صليت على هـــذا الوجه ، مع إمكان دفع المفسدات ـ على تقدير جواز صلاة المفترض خلف المتنفل ـ دل على أنه لا يجوز ذلك . وبعد ثبوت هذه الملازمة [1] يبقى النظر فى التاريخ . وقد أشير بتقدم إسلام معاذ إلى ذلك ، وفيه ما تقدمت الإشارة إليه

الوجه الرابع من الاعتذار [2] عن الحديث ما أشار اليه بعضهم من أن الضرورة دعت إلى ذلك ، لقلة القراء فى ذلك الوقت ، ولم يكن لهم غنىً عن معاذ ، ولم يكن لمعاذ غنى عن صلاته مع رسول الله ﷺ ، وهذا يحتمل أن يريد به قائله معنى النسخ ، فيكون كما تقدم . ويحتمل أن يريد أنه مما أبيح بحالة مخصوصة ، فيرتفع الحكم بزوالها ، ولا يكون نسخاً . وعلى كل حال : فهو ضعيف لعدم قيام الدليل على تعين ما ذكره هذا القائل علة لهذا الفعل ، ولأن القدر المجزىء من القراءة فى الصلاة ليس حفَظته بقليل ، وما زاد على الحاجة من زيادة القراءة فلا يصلح أن يكون سبباً

---

(١) قوله « وبعد ثبوت هذه الملازمة » وهى أنه لو كان يصح صلاة المفترضين خلف المتنفل لصلى صلى الله عليه وآله وسلم بأصحابه فى صلاة الخوف بطائفة مفترضاً وبطائفة متنفلا وسلمت صلاة الخوف من تلك الصفة المفسدة للصلاة فى غير خوف . وقوله « وفيه ما تقدمت الإشارة إليه » أى من أنه نسخ بالاحتمال ، أو لأن الملازمة غير ثابتة ولا صحيحة ، لأن هذه أحكام شرعية فشرع تعالى صلاة الخوف على ذلك الأسلوب ، وشرع صحة صلاة المفترضين خلف المتنفل فى غير الخوف . وقد أجاب الحافظ على إلزام الطحاوى بالتزامه فقال : قد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم صلاة الخوف مرتين كما أخرجه أبو داود عن أبى بكرة صريحاً ، ولمسلم عن جابر نحوه ، قال : وأما صلاته على نوع من المخالفة فلبيان الجواز . انتهى

(٢) قوله « الرابع من الاعتذار » أقول : أى عن العمل بحديث جابر أنه كان ما ذكره للضرورة جائزاً وهى قلة القراء إلى آخر تقريره ، وهو كما قال الشارح المحقق ضعيف ، إذ لا دليل على تعين العلة التى ذكرها ، ولأن القدر المجزى من القراءة فى الصلاة ـ وهى أم الكتاب وآيات معها ـ لم يكن حافظوه بالقليل فلا تحقق الضرورة

لارتكاب ممنوع شرعاً ، كما يقوله هذا المانع (١)

فهذا مجامع ما حضر من كلام الفريقين (٢) ، مع تقرير لبعضه فيما يتعلق بهذا الحديث ، وما زاد على ذلك من الكلام على أحاديث أخر ، والنظر فى الأقيسة (٣) : فليس من شرط هذا الكتاب

* * *

١١٢ — الحديث السادس : عن أنس بن مالك قال «كُنّا نُصَلِّى مَعَ رسول الله ﷺ (٤) فى شِدَّةِ الحَرِّ فإذا لم يَستَطِع أَحَدُنا أنْ يُمَكِّنَ جَبْهَتَهُ مِنَ

---

(١) قوله «كما يقوله هذا القائل» أى الذى يمنع صلاة المفترضين خلف المتنفل فانه يقول إنه ممنوع شرعاً ، إلا أنه لا يخفى أن تقييد الضرورة التى زعمها ليس بممنوع شرعاً ولا جائز لأجلها

(٢) قوله «هذا مجامع ما حضر من كلام الفريقين» أقول : القائلين بالجواز ، والقائلين بعدمه

(٣) قوله «وما زاد على ذلك من الكلام على أحاديث أخر والنظر فى الأقيسة الخ» قلت : كما صنعه الطحاوى ، فانه وسع الكلام وأقاس على نظائر للمسألة ، وحيث لم يتعرض لها الشارح المحقق تركنا ذكرها . والحاصل أن حديث جابر فى صلاة معاذ لا يتم به الاستدلال حتى يقوم الدليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم (١) بذلك وأقره ، ولم نجد ذلك حتى ان معاذاً لو قال كنت متنفلا بهم لما كان فيه دليل حتى يعلم علم الرسول به وتقريره ، وقد بسطنا الكلام فى رسالة مستقلة

(٤) (الحديث السادس) قوله «كنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» أقول : هذا مرفوع مطلقاً لوقوع الفعل معه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا

---

(١) قلت : ليس من شك فى أن الرسول ﷺ علم أن معاذاً يصلى معه ثم يذهب فيصلى تلك الصلاة بأهل ذلك المسجد الذى هو إمامه . ورواية جابر صريحة فى ذلك . وذكر الزركشى أنها خاصة بمعاذ غير أنه لا دليل على الخصوصية

الْأَرْضِ بَسَطَ ثَوْبَهُ (١) فَسَجَدَ عَلَيْهِ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : أنه يقتضى تقديم الظهر فى أول الوقت مع الحر ، ويعارضه ما قدمناه فى أمر الإبراد على ما قيل . فمن قال إن الإبراد رخصة فلا إشكال عليه . لأن التقديم حينئذ يكون سنة ، والإبراد جائز . ومن قال إن الإبراد سنة ، فقد ردد بعضهم القول فى أن يكون منسوخاً ـ أعنى التقديم فى شدة الحر ـ أو يكون على الرخصة . ويحتمل عندى أن لا يكون ثمة تعارض (٢) . لأنا إن جعلنا الإبراد إلى حيث يبقى ظل يُمشى فيه إلى المسجد ، أو إلى ما زاد على الذراع . فلا يبعد أن يبقى مع ذلك حَر يحتاج معه إلى بسط الثوب ، فلا تعارض

الثانى : فيه دليل على جواز استعمال الثياب وغيرها فى الحيلولة بين المصلى وبين الأرض لاتقائه بذلك حر الأرض وبردها (٣)

فيه قدر زائد على مجرد صيغة « كنا نفعل » من وجه آخر وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من خلفه فى الصلاة كما يرى من أمامه فيكون تقريراً منه

(١) قوله « ثوبه » الثوب لغة غير المخيط كالإزار والرداء ، وقد يطلق على المخيط كالقميص والقباء . فقوله هنا ثوبه يحتمل المخيط وغيره

(٢) قوله « ويحتمل عندى أن لا يكون تعارض » أى بين أحاديث الإبراد وحديث الكتاب ، وقد سبق الشارح إلى هذ القرطبي فقال : ليس فى الحديث دليل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يبرد إذ تفقد شدة الحر بعد الإبراد إلا أنها أخف مما قبله

(٣) قوله « واتقاؤه بذلك حر الأرض وبردها » أقول : ليس فى الحديث بردها ، بل الذى فيه « شدة الحر » إلا أنه لا خلاف أنه لا فرق بين الحر والبرد فى جواز اتقائه ، لا دليل على أنه لا يباح له ذلك إلا للاتقاء للأمرين ، فقد ثبت أنه كان له صلى الله عليه وآله وسلم خمرة يسجد عليها لا اتقاء أحد الأمرين بل اتخاذ هذه الخمرة سنة

الثالث : فيه دليل على أن مباشرة ما باشر الأرض بالجبهة واليدين [١] هو الأصل . فانه عَلّق بسط الثوب بعـــدم الاستطاعة . وذلك يفهم منه أن الأصل والمعتاد عدم بسطه

الرابع : استدل به بعض من أجاز السجود على الثوب المتصل بالمصلى [٢] . وهو يحتاج إلى أمرين . أحدهما : أن تكون لفظة « ثوبه » دالة على المتصل به ، إما من حيث اللفظ أو من أمر خارج عنه ، ونعنى بالأمر الخارج قلة الثياب عندهم . ومما يدل عليه من جهة اللفظ قوله « بسط ثوبه . فسجد عليه » يدل على أن البسط معقب بالسجود ، لدلالة الفاء على ذلك ظاهراً

والثانى : أن يدل الدليل على تناوله لمحل النزاع [٣] . إذ من منع السجود على الثوب

---

(١) قوله « واليدين » أقول : الحديث فيه ذكر الجبهة فقط ، وكأنه أشار بذكر اليدين إلى حديث خباب بن الأرتّ « شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حر الشمس فى جباهنا وأكفنا » الحديث . وفى صحيح البخارى فى ترجمة باب هذا الحديث وقال الحسن ـ يريد البصرى ـ كان القوم ـ يريد الصحابة ـ يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه فى كمه . انتهى

(٢) قوله « على الثوب المتصل بالمصلى » أقول : قال النووى وبه قال أبو حنيفة والجمهور ، وحمله الشافعى على الثوب المنفصل ، والشارح المحقق أبان أن الاحتجاج به على صحة السجود على الثوب المتصل يتوقف على إثبات أمرين أولهما أن يكون لفظ ثوبه عند إطلاقه للمتصل من حيث لفظه أم من حيث أمر خارج عنه وبين الخارج بأنه قلة الثياب عند الصحابة فليس لهم إلا مايتصل بأبدانهم ، وأما من جهة اللفظ فان لفظ قوله « بسط ثوبه فسجد عليه » دال على أن السجود يعقب البسط كما يدل له ظاهر الفاء فانه يدل على أن المراد بثوبه المتصل به إذ لو كان [١]

(٣) قوله « والثانى أن يدل الدليل الخ » أقول : يأتى الأمرين واللذين يحتاج

---

(١) كذا الأصل . والكلام لم يتم ، ولعل المحشى أتمه بكلمات فى الهامش ، وأدخلها الناسخ فى الفقرة الآتية ، لأن الكلام فيها مضطرب المطبعة

المتصل به يشترط فى المنع أن يكون متحركا بحركة المصلى . وهذا الأمر الثانى سهل الإثبات . لأن طول ثيابهم إلى حيث لا تتحرك بالحركة بعيد

* * *

١١٣ — الحديث السابع : عن أبى هُريرةَ رضى الله عنـــه قال : قال رسول الله ﷺ « لا يُصَلِّى أَحَدُكُمْ فى الثَّوْبِ الْوَاحِدِ ، لَيسَ عَلَى عاتِقه مِنهُ شَىءٌ [١] »

هذا النهى [٢] معلل بأمرين [٣] . أحدهما : أن فى ذلك تعرى أعالى البدن ، ومخالفة

إليهما من استدل بالحديث على جواز السجود على الثوب المتصل بالمصلى أن يقوم دليل على شموله لمحل النزاع فانه مقيد بكونه متحركا بحركة المصلى ، لم يكن ثيابهم فى الطول إلى حيث لا يتحرك بحركة من هى عليه ، فيدخل محل النزاع فى الدليل ويتم القول بصحة صلاة من صلى ساجداً على ثوبه المتصل به وهو المراد

(١) (الحديث السابع) قوله « منه شىء » أقول : قال الزركشى لفظ « منه » من أفراد مسلم ، والمراد لا يتزر فى وسطه ويشد طرفى الثوب على حقويه ، ولكن يتزر به ويرفع طرفيه فيخالف بينهما على عاتقيه فيكون بمنزلة الإزار والرداء ، قاله الخطابى

(٢) قوله « هذا النهى » أقول : أى من حيث المعنى ، وإلا فان لفظه خبر ، فان الياء فى يصلى فى الرواية ثابتة ، نعم وقع عند الدارقطنى فى غرائب مالك من طريق الشافعى عن مالك بلفظ « لا يصل » بغير ياء ، ومن طريق أخرى عن مالك أيضاً « لا يصلين » بزيادة نون ، وكذا عند الشافعى والنسائى ، ووقع عند الاسماعيلى بلفظ « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم »

(٣) قوله «معلل بأمرين» أقول : أى بأحدهما أو بهما معاً . وهذه العلة مستنبطة من غير الحديث . وقوله الزينة المسنونة فى الصلاة فانه تعالى يقول ﴿ خذوا زينتكم

الزينة المسنونة فى الصلاة . والثانى : أن الذى يفعل ذلك إما أن يشغل بإمساك الثوب أو لا . فإن لم يشغل خيف سقوط الثوب [1] وانكشاف العورة . وإن شغل كان فيه مفسدتان . إحداهما : أنه يمنعه من الإقبال على صلاته ، والاشتغال بها . الثانية : أنه إذا شغل يده فى الركوع والسجود لا يؤمن من سقوط الثوب ، وانكشاف العورة

ونقل عن بعض العلماء[2] القول بظاهر هذا الحديث . ومنع الصلاة فى السراويل والإزار وحده . لأنها صلاة فى ثوب واحد [3] ، ليس على عاتقه [4] منه شىء . وهذا مخصوص بغير حالة الضرورة ، والأشهر عند الفقهاء خلاف هذا المذهب . وجواز الصلاة بما يستر العورة . وعارضوا هذا بقوله ﷺ لجابر فى الثوب « وإن كان ضيقاً فاتّزِر به » ، ويحتمل هذا النهى على الكراهة . والله أعلم

عند كل مسجد﴾ وهو لفظ عام ، وإن ورد على سبب خاص هو تعريهم عند الطواف ، فانهم كانوا يطوفون كاشفى عوراتهم

(١) قوله « وإن لم يشغل خيف سقوط الثوب » أقول : النهى شامل لمن شد ثوبه على وسطه بحزام ونحوه بحيث يؤمن سقوط ثوبه قطعاً ، فالعلة الأولى أولى . أو القول بأنه أمر تعبدى

(٢) قوله « ونقل عن بعض العلماء » أقول : هو الإمام أحمد بن حنبل ، والظاهر معه ، لكنه لما عارضه حديث جابر دل على أن النهى هنا للكراهة جمعاً بين الأحاديث الصحيحة ، فان حديث جابر صحيح

(٣) قوله « فى الثوب الواحد » المراد به هنا الإزار فقط ، وما فى معناه من السراويل بحيث تكون أعالى البدن مكشوفة

(٤) قوله « عاتقه » أقول : وهو ما بين المنكب والعنق ، وهو مذكر وقد يؤنث ، ووقع عند مسلم عاتقيه بالتثنية ، وعند أبى داود منكبه بدل عاتقه

١١٤ — الحديث الثامن : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنَّهُ قال « مَنْ أكَلَ ثُوماً (١) أوْ بَصَلاً ، فَلْيَعْتَزِلنا (٢) ، وَلْيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنا (٣) ، وَلْيَقْعُدْ فى بَيْتِهِ (٤) . وَأُتِىَ بِقِدْرٍ (٥) فِيهِ خُضَراتٌ (٦) مِنْ بُقُولٍ ،

---

(١) (الحديث الثامن) قوله « من أكل ثوماً » أقول : قال ابن بطال : هذا يدل على إباحة أكل الثوم ، لأن قوله « من أكل » لفظ إباحة . وتعقب بأن هذه الصيغة انما تعطى الوجود لا الحكم ، أى من وجد منه الأكل ، وهو أعم من أن يكون مباحاً أو غير مباح ، وقوله ثوماً بضم المثلثة ، ويقال فيه فوم بالفاء ، وبهما قرئت الآية . وقيل إنه فى الآية الحنطة أو غيرها ، والمراد النهى عنه وعن البصل كما جاء مصرحاً به قريباً

(٢) قوله « فليعتزلنا » وقع عند البخارى « فلا يغشانا » بلفظ النفى ، والمراد يعتزل الصلاة معنا

(٣) قوله « مسجدنا » وقع فى بعض روايات البخارى « مساجدنا » ، بصيغة الجمع ، وهى التى أشار اليها الشارح ، فيكون المراد بمسجدنا الجنس ، والإضافة لضمير المسلمين ، وقوله « وليعتزل » وقع هنا بواو العطف ، والذى فى الصحيحين أو ليعتزل بأو ، شك من الزهرى راوى الحديث عن عطاء عن جابر

(٤) قوله « وليقعد فى بيته » وقع فى بعض طرق البخارى « أو ليقعد » بالشك ، والقعود فى البيت أخص من الاعتزال ، والمراد من القعود فى البيت والاعتزال الإمساك من حضور الجماعة لا حقيقته

(٥) قوله « بقدر » بكسر القاف هو ما يطبخ فيه ، ويجوز تذكيره وتأنيثه ، والضمير فى قربوها للقدر وضمير فيه للطعام أو للقدر ، وقيل يجوز أن يكون ضمير قربوها للقدر أو للبقول ، وأجاز الكرمانى فيه أن يكون لأحد الثلاثة إما القدر أو الخضروات أو البقول

(٦) قوله « خضرات » بمعجمتين ، فان ضمت الأولى فتحت الثانية وان فتحت

فَوَجَدَ لها رِيحاً ، فَسَأَلَ ، فَأُخْبِرَ بما فِيها مِنَ الْبُقُولِ . فقال : قَرِّبُوها إلى بَعْضِ أَصْحابِي [١] . فَلَمَّا رَآهُ كَرِهَ أَكْلَها . قال : كُلْ . فإِنِّي أُناجِي مَنْ لاَ تناجِي ،

الـكلام عليه من وجوه :

أحدها : هذا الحديث صريح فى التخلف عن الجماعة [٢] فى المساجد بسبب أكل

الأولى كسرت الثانية ، وفى الـكلام حذف للموصوف أى بقول خضراوات

(١) قوله « إلى بعض أصحابى » أقول : قال الـكرمانى هو نقل بالمعنى إذ لم يقل النبى صلى الله عليه وآله وسلم هذه العبارة بل قال قربوها إلى فلان وفلان مثلا ، وجزم الحافظ فى الفتح بأن ذلك البعض هو أبو أيوب ، واستدل له بما لا ينهض دليلا على الجزم

(٢) قوله « صريح فى التخلف » أقول : أى فى النهى عن حضور الجماعة فى المسجد عند أكل هذه البقول أى مع بقاء رائحتها ، فهى المراد بالعندية كما يدل له رواية فى فتح البارى بلفظ حتى يذهب ريحها ، وورد فى رواية فى البخارى « فلا يقربنا » غير مقيدة بالمسجد ، قال الحافظ ابن حجر : إنه يستدل بعمومه على الحاق حكم المجامع بالمساجد كمصلى العيد والجنازة ومكان الوليمة ، ولـكنه قد علل المنع فى الحديث بترك أذى الملائكة وأذى المسلمين ، فان كان كل منهما جزء علة اختص النهى بالمساجد وما فى معناها ، وهذا هو الأظهر ، وإلا يعم النهى كل مجمع كالأسواق . ويؤيد هذا البحث قوله فى حديث أبى سعيد عند مسلم « من أكل من هذه الشجرة شيئاً فلا يقربنا فى المسجد » قال القاضى ابن العربى : ذكر القصة فى الحـكم يدل على التعليل بها ، ومن ثمة رد على المازرى حيث قال : لو أن جماعة مسجد أكلوا كلهم ما له رائحة كريهة لم يمنعوا منه بخلاف ما إذا أكل بعضهم ، لأن المنع لم يختص بهم بل بهم وبالملائكة ، وعلى هذا يتناول المنع من تناول شيئاً من ذلك ودخل المسجد مطلقاً ولو كان وحده ، قاله فى فتح البارى

هذه الأمور . واللازم عن ذلك أحد أمرين (١) : إما أن يكون أكل هذه الأمور مباحاً ، وصلاة الجماعة غير واجبة على الأعيان ، أو تكون الجماعة واجبة على الأعيان ، ويمتنع أكل هذه الأشياء إذا آذت ، إن حملنا النهى عن القربان على التحريم ، وجمهور الأمة على إباحة أكلها ، لقوله عليه السلام « ليس لى تحريم ما أحل الله (٢) » ، ولكنى أكرهه » ، ولأنه علل بشىء يختص به ، وهو قوله عليه السلام « فإنى أناجى من لا تناجى » ، ويلزم من هذا أن لا تكون الجماعة فى المسجد واجبة على الأعيان

وتقريره أن يقال : أكل هذه الأمور جائز بما ذكرناه . ومن لوازمه ترك صلاة الجماعة فى حق آكلها للحديث . ولازم الجائز جائز . فترك الجماعة فى حق آكلها جائز . وذلك ينافى الوجوب عليه

ونقل عن أهل الظاهر ـ أو بعضهم ـ تحريم أكل الثوم (٣) ، بناء على وجوب صلاة الجماعة على الأعيان . وتقرير هذا أن يقال : صلاة الجماعة واجبة على الأعيان ، ولا تتم إلا بترك أكل الثوم ، لهذا الحديث . وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . فترك أكل الثوم واجب

---

(١) قوله « واللازم عن ذلك أحد أمرين الخ » وقد أفاد فى تقريره حل أكل ذوات الرائحة الكريهة ، ويلزم من هذا أن لا يكون حضور الجماعة فى المسجد واجباً على الأعيان ، وقرره أتم تقرير

(٢) قوله « ليس فى تحريم ما أحل الله » أقول : هو حديث صحيح قاله صلى الله عليه وآله وسلم عند امتناعه من أكل الضب ، فقيل له : أحرام هو ؟ قال : لا . . الحديث . قال فى الفتح : إن حكم رحبة المسجد وما قرب منه حكمه ، قال : ولذا كان إذا وجد ريحها فى المسجد أمر باخراج من وجدت فيه إلى البقيع كما ثبت فى مسلم عن عمر رضى الله عنه

(٣) قوله « ونقل عن أهل الظاهر أو بعضهم تحريم أكل الثوم » أقول : جزم ابن حزم من الظاهرية بجواز أكلها مع قوله بأن الجماعة فرض عين ، وانفصل عن اللازم المذكور بأن المنع عن أكلها يختص بمن علم بخروج الوقت قبل زوال الرائحة

الثانى : قوله « مسجدنا » تعلق به بعضهم فى أن هـــذا النهى مخصوص بمسجد الرسول . وربما يتأكد ذلك بأنه كان مهبط الملك بالوحى . والصحيح المشهور خلاف ذلك ، وأنه عام ، لما جاء فى بعض الروايات « مساجدنا » ويكون « مسجدنا » للجنس ، أو لضرب المثال . فان هذا النهى معلل : إما بتأذى الآدميين ، أو بتأذى الملائكة الحاضرين . وذلك يوجد فى المساجد كلها

الثالث : قوله « وأتى بقدر فيه خضرات » قيل : إن لفظة « القدر » تصحيف . وأن الصواب « ببَدْر (١) » بالباء . والبدر الطبق . وقد ورد ذلك مفسراً فى موضع آخر ، ومما استبعد به لفظة « القدر (٢) » أنها تشعر بالطبخ ، وقد ورد الإذن بأكلها مطبوخة . وأما « البدر » الذى هو الطبق فلا يشعر كونها فيه بالطبخ ، فجاز أن تكون نيئة . فلا يعارض ذلك الإذن فى أكلها مطبوخة (٣) . بل ربما يُدَّعى أن ظاهر كونها فى الطبق أن تكون نيئة

---

(١) قوله « وان الصواب ببدر » أقول : ذهب جماعة إلى أن لفظ « قدر » تصحيف ، ولكنه رجح الحافظ ابن حجر رواية القدر بالقاف لوروده كذلك فى رواية أبى أيوب وأم أيوب جميعاً ، وفيه التصريح بالطعام

(٢) قوله « ومما استبعد به لفظ القدر » أقول : علل من ادعى التصحيف بأن القـــدر يشعر بالطبخ ، وقد ورد الإذن بأكل البقول المطبوخة بخلاف الطبق فان ظاهره أن البقول كانت فيه نيئة

(٣) قوله « فلا يعارض ذلك فى أكلها مطبوخة » أقول : ان الرواية إذا كانت بلفظ « البدر » الذى هو الطبق فظاهر أن الذى فيه غير مطبوخ فلا يعارض الإذن فى المطبوخ لاختلافهما ، وقال الحافظ : على تقدير أنه بلفظ بدر وأنه مطبوخ أنه لا تعارض بأن امتناعه صلى الله عليه وآله وسلم من أكل الثوم وغيره مطبوخاً وبين إذنه لهم فى أكل ذلك مطبوخاً ، فقد علل ذلك بقوله « إنى لست كأحدكم » قال : وترجم ابن خزيمة على حديث أبى أيوب ذكر ما خص الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من ترك أكل الثوم ونحوه مطبوخاً ، وقد جمع القرطبي فى المفهم بين الروايتين

الرابع : قوله « قربوها إلى بعض أصحابه » يقتضى ما ذكرناه من إباحة أكلها وترجيح مذهب الجمهور [1]

الخامس : قد يستدل به على أن أكل هذه الأمور من الأعذار المرخصة فى ترك حضور الجماعة ، وقد يقال : إن هذا الكلام خرج مخرج الزجر عنها ، فلا يقتضى ذلك أن يكون عذراً فى ترك الجماعة - إلا أن تدعو إلى أكلها ضرورة - ويبعد هذا[2] من وجه تقريبه إلى بعض أصحابه ، فان ذلك ينافى الزجر

وأما حديث جابر الأخير وهو :

١١٥ — الحديث التاسع : عن جابر أنَّ النبىَّ ﷺ قال « مَنْ أَكَلَ الثُّومَ وَالبَصَلَ وَالكُرَّاثَ فَلا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنا [3] فإنَّ المَلائِكَةَ [4]

بأن الذى كان فى القدر لم ينضج حتى تضمحل رائحته فبقى فى حكم النيء . انتهى

(١) قوله « وترجيح مذهب الجمهور » أى غير الظاهرية

(٢) قوله « ويبعد هذا » أى كونه للزجر « تقريبه الخ » أقول : فرق الحافظ ابن حجر بين الأمرين بأن الزجر وقع فى حق من أراد إتيان المسجد ، والإذن بالتقريب وقع فى حالة لم يكن فيها ذلك ، بل لم يكن المسجد النبوى بنى إذ ذاك ، فان الزجر كان فى غزاة خيبر ، فهى بعد حالة التقريب بست سنين . انتهى . قلت : وإذا كان النهى فى غزاة خيبر - وهو معلوم أن لا مسجد بها إذ ذاك ، فانها أرض اليهود - فيؤخذ منه أنه أريد بالمسجد محل السجود واجتماع المسلمين فى أى بقعة كان . وقال الخطابى : توهم بعضهم أن أكل الثوم عذر عن الجماعة ، وإنما هو عقوبة لآكله على فعله إذ حرم فضل الجماعة . قلت : هذا بناء على تحريم أكل ذلك كما نسب إلى الظاهرية

(٣) قوله (الحديث التاسع) قوله « فلا يقربن » أقول : بفتح الراء ، قيل معناه لا يتلبس بالفعل ، وإن كان بضم الراء فمعناه لا يدن

(٤) قوله « فان الملائكة » أقول : المراد بهم الذين يحضرون الصلاة والذكر ، إذ لو أريد بهم الحفظة لامتنع أكلها مطلقاً . وفيه دليل على أن الحفظة لا يتأذون من

تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى (١) مِنْهُ الإِنسانُ »

وفى رواية « بنو آدم »

ففيه زيادة « الكراث (٢) » وهو فى معنى الأول ، إذ العلة تشمله

وقد توسع القائسون فى هذا ، حتى ذهب بعضهم إلى أن من به بَخَر ، أو جُرح له ريح ، يجرى هذا المجرى ، كما أنهم توسعوا ، وأجروا حكم المجَامع التى ليست بمساجد ـ كمصلى العيد ، ومجمع الولائم ـ مجرى المساجد لمشاركتها فى تأذى الناس بها (٣) . وقوله عليه السلام « فان الملائكة تتأذى » إشارة إلى التعليل بهذا . وقوله فى حديث آخر « يؤذينا بريح الثوم » يقتضى ظاهره التعليل بتأذى بنى آدم . ولا تنافى

أكلها ، وذلك بأن سلبوا إدراك ريحها (١) أو لا يحصل منها أذى أصلا

(١) قوله « يتأذى » أقول : بتشديد الذال المعجمة فيهما ، قال النووى : وقع فى أكثر الأصول « تأذى مما تأذى » بتخفيف الذال ، وهى لغة يقال أذى يأذى مثل عمى يعمى

(٢) قوله « فيه زيادة الكراث » أقول : أى على حديث جابر الأول ، وزيادة البصل أيضاً

(٣) قوله « لمشاركتها لها فى تأذى الناس بها » أقول : وهذه علة منصوصة ، فالإلحاق بها صحيح . وفى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فان الملائكة » اثبات تأذيهم بالرائحة المكروهة كما يتأذى بها بنو آدم ، وجعل العلة تأذى الملائكة لا تأذى بنى آدم ، لأن أذية بنى آدم قد علم تحريمها من قوله تعالى ﴿ والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾ وبحديث « يؤذينا بريح الثوم » كما يأتى للشارح قريباً . وقوله آنفاً « كما أنهم أيضاً توسعوا وأجروا حكم المجامع الخ » قدمنا تحقيق الكلام فى ذلك فى شرح الحديث الأول

---

(١) قلت : يرد هذا القول قوله ﷺ « إن الملائكة تتأذى مما تتأذى منه بنو آدم » وهو صريح فى أنهم يشمون الروائح فيحبون الطيب ويكرهون الخبيث

بينهما . والظاهر أن كل واحد منهما علة مستقلة (١)

---

(١) قوله « أن كل واحد منهما علة » أقول : من تأذى بنى آدم وتأذى الملائكة ، إلا أنا قدمنا عن الحافظ ابن حجر بأن الأظهر أن كلا منهما جزء علة . قال : وإلا لعم الأسواق ونحوها من الجامع ، إلى آخر ما قدمناه . وقد قررنا أن حكم الجامع حكم المساجد للعلة المنصوصة ، والمراد البقاء لأنه الذى يتحقق فيه التأذى لا مجرد المرور بهم كما فى الأسواق وشبهها فانه لا يشمله النهى ، لأنه تأذ يغتفر ، بخلاف المسجد فان الداخل إليه يبقى فيه ولو مدة قضاء فرضه ، فيحصل التأذى الكبير . والله أعلم

وجد بآخر الأصل المنقول عنه :

* * *

« نجز بحمد الله هذا الجزء من حاشية العمدة وشرحها المسماة بالعدة . نسأل الله أن يجعلها عدة لنيل أفضاله وغفرانه ورضوانه ، وأن ينفع بها العباد ، ويجعلها ذخيرة ليوم المعاد ، انه ولى كل عطية ، وصارف كل بلية . والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على رسوله الأمين وآله المطهرين ، ورضى الله عن الصحابة أجمعين ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين آمين . ويتلوه فى الجزء التالى (باب التشهد)

* * *

انتهى تحرير الكتاب فى أول المحرم سنة ١٣٧٨ ، والحمد لله على كل حال ، وصلى الله وسلم على خير من اصطفى وارتضى وعلى آله خير آل . وبالله التوفيق

تمَّ طبع الجزء الثانى

ويليه إن شاء اللهُ الجزء الثالث

وأوله بابُ التشهُّد

العُدَّة

حاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأمير الصنعاني

على

إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام

للعلامة ابن دقيق العيد

الجزء الثالث

الطبعة الأولى : ١٣٧٩هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩هـ

الناشر

المكتبة السلفية

٢١ شارع الفتح بالروضة ـــ القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

باب التشهد (1)

١١٦ — الحديث الأول : عن عبد الله بن مسعودٍ رضى الله عنه قال : « عَلَّمَنى رسولُ الله ﷺ التَّشَهُّدَ (٢) - كَفِّى بَيْنَ كَفَّيْهِ - كما يُعَلِّمُنى السُّورَةَ مِنَ

---

(١) (باب التشهد) أقول : هو تفعل (١) ، سمى بذلك لاشتماله على التلفظ بالشهادتين ، تغليباً على بقية أذكاره لشرفهما . وقد أهمل المصنف ولم يعين أى التشهدين يريد . وقد بوّب البخارى فى صحيحه للأول باباً وللأخير باباً ، ويأتى تحقيق الأمرين

(٢) قوله « علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : للحديث سبب ، قال ابن مسعود : كنا إذا جلسنا فى الصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نقول : السلام على الله قبل عباده ، السلام على جبريل وميكائيل ، السلام على فلان وفلان . فالتفت إلينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « إن الله هو السلام ، فاذا صلى أحدكم فليقل » . . الحديث . وفى رواية ابن ماجه « يعنون بقولهم فلان وفلان الملائكة » ظاهره أنه يخاطبهم صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة ، إلا أنه قد بين فى رواية بلفظ « فلما انصرف النبى صلى الله عليه وآله سلم من الصلاة أقبل علينا بوجهه » . . الحديث ، ذكره فى الفتح . قال : وفى لفظ « إذا قعد » أقول : لما لم يكن فى الأولى بيان محل القول أتى المصنف بهذه الرواية لبيان محل القول . وهذه الرواية ذكرها البخارى فى أواخر الصلاة . وله أيضاً « فاذا جلس أحدكم فى الصلاة » وللنسائى من حديث عبد الله « كنا لا ندرى ما نقول فى كل ركعتين ، وان محمداً صلى الله عليه وآله وسلم علم فواتح الخير وخواتمه فقال : إذا قعدتم فى كل ركعتين فقولوا »

---

(١) تفعل بتشديد العين وضمها مضاعف تفعلل

القُرْآنِ : التَّحِيَّاتُ لِلّهِ ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ ، السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّها النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ . السَّلامُ عَلَيْنا وَعَلَى عِبادِ اللهِ الصَّالِحِينَ . أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلاّ اللهُ ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ »

وفى لفظ « إذا قَعَدَ أَحَدُكُمْ فى الصَّلاةِ فَلْيَقُلْ : التَّحِيَّاتُ لِلّهِ ـ وذَكَرَهُ ـ وفِيهِ : فإنَّكُمْ إذا فَعَلْتُمْ ذٰلِكَ فَقَدْ سَلَّمْتُمْ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ صالِحٍ فى السَّماءِ وَالأَرْضِ ـ وَفِيهِ ـ فَلْيَتَخَيَّرْ مِنَ المَسْأَلَةِ ما شاء »

اختلف العلماء فى حكم التشهد . فقيل : إن الأخير واجب (١) . وهو مذهب الشافعى . وظاهر مذهب مالك : أنه سنة . واستُدِل للوجوب بقوله « فليقل »

وفى رواية له عنه « فقولوا فى كل جلسة » ولابن خزيمة عنه أيضاً « علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التشهد فى أوسط الصلاة وفى آخرها »

(١) قوله « فقيل إن الأخير واجب » أقول : لم يذكر خلافهم فى الأوسط . وقد قال بوجوبه الليث وأحمد وإسحق ، وهو قول الشافعى ورواية عند الحنفية . ودليلهم ورود الأمر به كوروده بالآخر ، وبأن الصلاة وجبت أولا ركعتين ، وكان التشهد فيها واجباً ، فلما زيدت لم تكن الزيادة مزيلة لذلك الواجب . واستدل من قال بعدم وجوبه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قام منه ولم يعد إليه ، وقد سبحوا له . ولو كان واجباً لعاد له . وسجود السهو لا ينوب عن واجب . وقال ابن بطال : الدليل أنه لا ينوب عن الواجب أنه لو نسى تكبيرة الإحرام لم يجبرها به ، ولأنه ذكر لا يجهر به بحال فلا يجب كدعاء الافتتاح . انتهى . ولا يخفى أن الأمر به لا يقاومه ما ذكر ، وأنه لا دليل على أن سجود السهو لا ينوب عن واجب ، فان هذا واجب للأمر به ناب عنه سجوده صلى الله عليه وآله وسلم للسهو ، فلا بد من دليل على أنه لا ينوب عن الواجب غير هذا ، إذ هذا استدلال بمحل النزاع . وأما تكبيرة الإحرام فان من تركها لم يكن داخلا فى صلاة إذ هى مفتاحها فلا يتم

والأمر للوجوب ، إلا أن مذهب الشافعي : أن مجموع ما توجه إليه ظاهر الأمر ليس بواجب ، بل الواجب بعضه وهو « التحيات لله . سلام عليك أيها النبي [١] ورحمة الله وبركاته » من غير إيجاب ما بين ذلك من « المباركات والصلوات والطيبات » وكذلك أيضاً لا يوجب كل ما بعد السلام على النبي ﷺ على اللفظ الذي توجه اليه الأمر ، بل الواجب بعضه ، واختلفوا فيه . وعلل هذا الاقتصار على بعض ما فى الحـــديث بأنه المتكرر فى جميع الروايات . وعليه إشكال لأن الزائد فى بعض الروايات زيادة من عدل ، فيجب قبولها إذا توجه الأمر اليها

واختلف الفقهاء فى المختار من ألفاظ التشهد ، فان الروايات اختلفت فيه : فقال أبو حنيفة وأحمد باختيـار تشهد ابن مسعود هذا . وقيل : إنه أصح ما روى فى التشهد [٢] . وقال الشافعي باختيـار تشهد ابن عباس . وهو فى كتاب مسلم ،

---

(١) قوله « وهو : التحيات لله ، ســـلام عليك أيها النبي » أقول : فى المنهاج وشرحه : أقله التحيات لله ، سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله . لأن جميع الروايات اتفقت عليه . وقيل : بحذف بركاته والصالحين . قلت الأصح وأن محمداً رسول الله . انتهى

(٢) قوله « وقيل إنه أصح ما روى فى التشهد » أقول : قال الترمذي : حديث ابن مسعود روى عنه من غير وجه ، وهو أصح حديث روى فى التشهد ، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة ومن بعدهم . وقال البزار ـ لما سئل عن أصح حديث فى التشهد ـ قال : أصح حديث عندى فى التشهد هو حديث ابن مسعود روى من نيف وعشرين طريقاً . قال : ولا يعلم روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى التشهد أثبت منه ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجالا ولا أشد تضافراً بكثرة الأسانيد والطرق [١] . انتهى . قال الحافظ ابن حجر : ولا خلاف بين أهل الحديث

---

(١) ولهذا اختاره الإمام أحمد ، وجعله الأصحاب هو المذهب ، وسياقه « التحيات لله والصلوات والطيبات . السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته . السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين . أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله »

ولم يذكره المصنف (١)

ورجح من اختار تشهد ابن مسعود ـ بعد كونه متفقاً عليه فى الصحيحين ـ بأن واو العطف تقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه . فتكون كل جملة ثناء مستقلا (٢) . وإذا أسقطت واو العطف : كان ما عدا اللفظ الأول صفة له . فيكون جملة واحدة فى الثناء . والأول أبلغ ، فكان أولى

وزاد بعض الحنفية فى تقرير هذا بأن قال : لو قال « والله ، والرحمن ، والرحيم » لكانت أيماناً متعددة تتعدد بها الكفارة . ولو قال « والله الرحمن الرحيم » لكانت يميناً واحدة . فيها كفارة واحدة . هذا أو معناه

ورأيت بعض من رجح مذهب الشافعى ـ فى اختيار تشهد ابن عباس ـ أجاب عن هذا بأن قال : واو العطف قد تسقط . وأنشد فى ذلك :

فى ذلك . وممن جزم بذلك البغوى فى شرح السنة . ومن مرجحاته أنه متفق عليه دون غيره فان الرواة عنه من الثقات لم يختلفوا فى ألفاظه بخلاف غيره . ولأنه تلقنه منه صلى الله عليه وآله وسلم تلقيناً كما روى الطحاوى عنه : أخذت التشهد من فى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولقننيه كلمة كلمة . وحديث الباب يدل لذلك ، ومن مرجحاته أنه روى بصيغة الأمر ، بخلاف غيره فانه مجرد حكاية . وأخرج أحمد من حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم علمه التشهد وأمره أن يعلمه الناس ، ولم ينقل ذلك لغيره ، فيتم دليل على مزيته

(١) قوله « ولم يذكره المصنف » أقول : ولفظه « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن ، كان يقول : التحيات المباركات الصلوات الطيبات ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » أخرجه مسلم وأبو داود (١)

(٢) قوله « كل جملة ثناء مستقلا » أقول : هذا لا يوافق ما تقدم له من أن ثبوت

---

(١) هذا لفظ حديث ابن عباس المروى فى مسلم وأبي داود

كيف أصبحت كيف أمسيت مما (*)

والمراد بذلك : كيف أصبحت وكيف أمسيت . وهذا أولا إسقاط للواو العاطفة فى عطف الجمل . ومسألتنا فى إسقاطها فى عطف المفردات وهو أضعف من إسقاطها فى عطف الجمل . ولو كان غير ضعيف لم يمتنع الترجيح بوقوع التصريح بما يقتضى تعدد الثناء ، بخلاف ما لم يصرح به فيه [1]

وترجيح آخر لتشهد ابن مسعود ، وهو أن « السلام » معروف فى تشهد ابن مسعود ، منكر فى تشهد ابن عباس . والتعريف أعم [2]

واختار مالك تشهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى علمه الناس على المنبر [3]

الواو عطف جملة على جملة ، فيكون تقديرها كذلك

(١) قوله « بخلاف ما لم يصرح به » أقول : فانه ليس المقدر كالمذكور ، ولأن حذف واو العطف نادر جداً

(٢) قوله « والتعريف أعم » أقول : لأن اللام للاستغراق ، فكأنه قال : كل سلام عليك . وقال الطيبي : للعهد التقريرى . وقد عورض هذا بأن التنكير أبلغ ، لأنه تنكير التعظيم المفيد لسلام لا يعرف قدره ولا يكتنه كنهه . وأيضاً فى رواية عن ابن عباس بتعريف اللام ، قال الحافظ ابن حجر : لم يقع فى شىء من طرق حديث ابن مسعود بحـــذف اللام ، وانما اختلف فى ذلك فى حديث ابن عباس ، وهو من أفراد مسلم

(٣) قوله « الذى علمه الناس على المنبر » أقول : ولفظه [1] « التحيات لله الزاكيات لله الطيبات لله الصلوات ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » أخرجه مالك فى الموطأ

(*) تمامه : ينبت الود فى قلوب الرجال

(١) هذا لفظ حديث عمر بن الخطاب المروى فى السنن وأبى داود الطيالسى

ورجحه أصحابه بشهرة هذا التعليم ، ووقوعه على رءوس الصحابة من غير نكير [1] فيكون كالإجماع

ويترجح عليه تشهد ابن مسعود وابن عباس بأن رفعه إلى النبي ﷺ مصرح به . ورفع تشهد عمر بطريق استدلالى [2]

وقد رجح اختيار الشافعى لتشهد ابن عباس بأن اللفظ الذى وقع فيه مما يدل على العناية بتعلمه وتعليمه . وهو قوله «كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن [3]» ، وهذا ترجيح مشترك . لأن هذا أيضاً ورد فى تشهد ابن مسعود ، كما ذكره المصنف

ورجح اختيار الشافعى بأن فيه زيادة «المباركات» ، وبأنه أقرب إلى لفظ القرآن . قال الله تعالى ﴿ النور : ٦١ تحية من عند الله مباركة طيبة ﴾

«والتحيات» جمع التحية . وهى الملك [4] . وقيل : السلام . وقيل : العظمة .

---

(١) قوله «من غير نكير» أقول : هذا ليس مما ينكر ، فانه لا ينكر إلا المنكر لا غيره ، وليس هذا منه

(٢) قوله «بطريق استدلالى» . أقول : قال ابن عبد البر فى الاستذكار : ما أورده مالك عن عمر وابنه وعائشة حكمه الرفع ، لأن من المعلوم أنه لا يقال بالرأى ، ولو كان رأياً لم يكن ذلك القول من الذكر أولى من غيره من سائر الأذكار ، فلم يبق إلا أن يكون توقيفاً ، وقد رفعه غير مالك عن عمر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى

(٣) قوله «السورة من القرآن» أقول : هو فى بعض طرقه ، وفى بعضها القرآن بدون لفظ السورة ، وأشار البيهقى فى ترجمته فى السنن الكبرى إلى ترجيحه بأنه علمه ابن عباس بعد تعليمه لابن مسعود فهو آخر الأمرين

(٤) قوله «وهى الملك» أقول : ذكر لها ثلاثة معان ، وظاهره أنها مشتركة بينها ، وقال أبو سعيد الضرير : ليست التحية الملك نفسه لكنها الكلام الذى يحيى به الملك ، لم يكن يحيى إلا الملك خاصة ، وكان لكل ملك تحية تخصه فلهذا جمعت ، فكان

وقيل : البقاء . فاذا حمل على « السلام » فيكون التقدير التحيات التى تعظم بها الملوك ـ مثلا ـ مستحقة لله تعالى . وإذا حمل على « البقاء » فلا شك فى اختصاص الله تعالى به . وإذا حمل على « الملك والعظمة » فيكون معناه الملك الحقيقى التام لله . والعظمة الكاملة لله . لأن ما سوى ملكه وعظمته تعالى فهو ناقص

« والصلوات » يحتمل أن يراد بها الصلوات المعهودة . ويكون التقدير إنها واجبة لله تعالى (١) ، لا يجوز أن يقصد بها غيره ، أو يكون ذلك إخباراً عن إخلاصنا الصلوات له ، أى إن صلواتنا مخلصة له لا لغيره . ويحتمل أن يراد بالصلوات الرحمة (٢) . ويكون معنى قوله « لله » أى المتفضل بها والمعطى هو الله . لأن الرحمة التامة لله تعالى ، لا لغيره . وقرر بعض المتكلمين فى هذا فصلا ، بأن قال ما معناه : إن كل من رحم أحداً فرحمته له بسبب ما حصل له عليه من الرقة . فهو برحمته دافع

المعنى التحيات التى كانوا يسلمون بها على الملوك كقولهم أنعم صباحاً وأبيت اللعن وعش كذا سنة ، كلها مستحقة لله . قال الخطابى والبغوى : لم يكن فى تحياتهم شىء يصلح للثناء على الله فلهذا أبهمت ألفاظها واستعمل منها معنى التعظيم فقال : قولوا التحيات لله أى أنواع الثناء والتعظيم . قال المحب الطبرى : التحية مشتركة بين المعانى المتقدمة ، وكونها بمعنى السلام أنسب

(١) قوله « ويكون التقدير أنها واجبة لله » أقول : لما كان الظرف لا بد له من متعلق مقدر ، والأصل تقدير المتعلقات العامة ما لم تقم قرينة على الخاص ، وهنا قدر الخاص لقرينة المقام وهى اما واجبة أو مخلصة ، أى أن المخلصة هى التى تكون له تعالى ، أما ما أريد بها غيره فليست له ولا يثنى بها

(٢) قوله « الرحمة » أقول : فان معناها لغة ولكنه لا يناسب جمعها لأنها مصدر ، إلا أن يقال إنها أنواع باعتبار المرحومين ، ولكن تعريفها باللام خفى ، وقد أشار بقوله : لأن الرحمة التامة لله ، أى هى ملك وحق لله تعالى ومختصة به لا تكون لغيره إلا الرحمة الناقصة

لألم الرقة عن نفسه ، بخلاف رحمة الله تعالى . فانها لمجرد إيصال النفع إلى العبد [١]

وأما « الطيبات » فقد فسرت بالأقوال الطيبات . ولعل تفسيرها بما هو أعم أولى . أعنى : الطيبات من الأفعال ، والأقوال ، والأوصاف . وطيب الأوصاف . كونها بصفة الكمال ، وخلوصها عن شوائب النقص

وقوله « السلام عليك أيها النبي » قيل : معنـــاه التعوذ باسم الله [٢] ، الذى هو « السلام » ، كما تقول : الله معك أى الله متوليك ، وكفيل بك . وقيل . معناه السلامة والنجاة لك [٣] ، كما فى قوله تعالى ﴿ الواقعة ٩١ : فسلام لك من أصحاب اليمين [٤] ﴾

---

(١) قوله « لمجرد إيصال النفع إلى العبد [١] » أقول : هى الرحمة الحقيقية ، وأما رحمة غيره للغير فانها فى الحقيقة لجلب النفع لنفسه بدفع الألم عنها . وزاد الحافظ فى الفتح أنه يراد بها الصـــلوات أعم من الفرائض والنوافل فى كل شريعة ، وقيل العبادات كلها ، وقيل الدعوات ، وقيل التحيات العبادات القولية والصلوات العبادات الفعلية والطيبات العبادات المالية

(٢) قوله « التعوذ باسم الله » أقول : بناء على أن المراد بالسلام هنا اسم الله تعالى من قوله « السلام المؤمن المهيمن » وقد أوضحه الشارح بقوله الله معك ، وسمى تعالى باسم المصدر مبالغة ، ومعناه السالم من كل عيب ونقص أو آفة وفساد ، وقيل معناه اسم السلام عليك ، كأنه برك عليه باسم الله ، وقوله التعوذ يريد إعاذة المتكلم للنبى صلى الله عليه وآله وسلم بالله تعالى كما يقال اسم الله عليك

(٣) قوله « وقيل معناه السلامة والنجاة لك » أقول : بناء على أنه أريد به اسم السلام بمعنى السلامة كالمقام والمقامة

(٤) قوله « فسلام لك من أصحاب اليمين » أقول : فى الكشاف ﴿فسلام لك﴾ يا صاحب من اخوانك أصحاب اليمين أى يسلمون عليك ، كقوله ﴿ إلا قيلا سلاماً

---

(١) الرحمة : صفة لله تعالى من صفاته اللازمة ، ومن ثمراتها إيصال النفع إلى الخلق ، لا أن الرحمة هى النفع كما يقوله الأشاعرة وبعض المعتزلة . فتنبه

وقيل الانقياد لك ، كما فى قوله تعالى ﴿ النساء ٦٥ : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيتَ ، ويسلموا تسليما ﴾ وليس يخلو بعض هذا من ضعف . لأنه لا يتعدى « السـلام »

سلاماً ﴾ . قال الحافظ ابن حجر : فان قلت فما الحكمة فى العدول عن الغيبة إلى الخطاب فى قوله « عليك أيها النبى » مع أن لفظ الغيبة هو الذى يقتضيه السياق كأن يقال السلام على النبى فينتقل من تحية الله إلى تحية النبيين ثم إلى الصالحين ، أجاب الطيبى بما محصله : نحن نتبع لفظ الرسول بعينه الذى علمه الصحابة ، ويحتمل أن يقال على طريق أهل العرفان إن المصلين لما استفتحوا باب الملكوت بالتحيات أذن لهم بالدخول إلى حريم الحى الذى لا يموت فقرت أعينهم بالمناجاة فنبهوا على ذلك بواسطة نبى الرحمة وبركة متابعته فالتفتوا فاذا بالحبيب حاضر فأقبلوا عليه قائلين « السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته » انتهى . ثم قال : إلا أنه يخدش فى وجه الاحتمال المذكور أنه ورد ما يقضى بالمغايرة بين زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فيقال بلفظ الخطاب ، وما بعده فيقال بلفظ الغيبة . ففى الاستئذان من صحيح البخارى من طريق أبى معمر عن أبى سعيد ، وبعد أن ساق حديث التشهد قال : وهو بين ظهرانينا ، فلما قبض قلنا السلام يعنى على النبى . وأخرجه أبو عوانه فى صحيحه والسراج والجوزقى وأبو نعيم الأصبهانى والبيهقى من طرق متعددة إلى أبى نعيم شيخ البخارى فيه : فلما قبض قلنا السلام على النبى محمد ، بحذف لفظ يعنى . قال : فان قيل لم عدل عن الوصف بالرسالة إلى الوصف بالنبوة لأن الوصف بالرسالة أعم فى حق البشر ؟ أجاب بعضهم بأن الحكمة فى ذلك أن الجمع له صلى الله عليه وآله وسلم بين الوصفين لكون وصفه بالرسالة فى آخر التشهد وإن كان الرسول البشرى يستلزم النبوة لكن التصريح بهما أبلغ . قيل والحكمة فى تقديم الوصف بالنبوة أنها كذلك وجدت فى الخارج لنزول قوله تعالى ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق ﴾ قبل نزول ﴿ يا أيها المدثر قم فأنذر ﴾ انتهى

بعض هذه المعانى بكلمة « على (١) »

وقوله « السلام علينا (٢) وعلى عباد الله الصالحين (٣) » لفظ عموم . وقد دل عليه قوله عليه السلام « فانه إذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح فى السماء والأرض » وقد كانوا يقولون « السلام على الله . السلام على فلان » حتى علموا هذه اللفظة (٤) من قبله عليه السلام

وفى قوله عليه السلام « فانه إذا قال ذلك أصابت كل عبـــــــــد صالح »

---

(١) قوله « بعض هذه المعانى بكلمة على » . أقول : كالسلامة والانقياد

(٢) قال « السلام علينا » أقول : استدل به على استحباب البداءة بالنفس فى الدعاء ، وفى الترمذى مصححاً من حديث أبىّ بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا ذكر أحداً فدعا له بدأ بنفسه . ومنه قوله فى دعاء نوح ﴿ رب اغفر لى ولوالدى ولمن دخل بيتى ﴾ الآية ، وتعليم الله عباده أن يقولوا ربنا اغفر لنا ولإخواننا

(٣) قال « الصالحين » . أقول : الأشهر فى تفسير الصالح أنه القائم بما يجب عليه من حقوق الله تعالى وحقوق عباده وتتفاوت درجاته . قال الحكيم الترمذى : من أراد أن يحظى بهذا السلام الذى يسلمه الخلق فى صلاتهم فليكن عبدا صالحاً وإلا حرم هذا الفضل الأعظم . واستنبط السبكى من هذا أن فى الصلاة حقاً للعباد مع حق الله ، وأن من تركها أخل بحق جميع المؤمنين من مضى ومن يجىء إلى يوم القيامة لوجوب قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، فيكون مقصراً بخدمة الله وفى حق رسوله وفى حق نفسه وفى حق كافة الخلق ، ولذلك عظمت المصيبة بتركها

(٤) قوله « حتى علموا هذا اللفظ » . أقول : قد كانوا يخصون جماعة من الملائكة ، فعلمهم صلى الله عليه وآله وسلم لفظاً يشمل الجميع مع غير الملائكة من النبيين والمرسلين والصديقين وغيرهم بغير مشقة ، وهذا من جوامع الكلم التى أوتيها صلى الله عليه وآله وسلم

دليل على أن للعموم صيغة (١) . وأن هذه الصيغة للعموم ، كما هو مذهب الفقهاء . خلافاً لمن توقف فى ذلك من الأصوليين (٢) . وهو مقطوع به من لسان العرب ، وتصرفات ألفاظ الكتاب والسنة عندنا . ومن تتبع ذلك وجده . واستدلالنا بهذا الحديث ذكر لفرد من أفراد لا يحصى الجمع لأمثالها ، لا للاقتصار عليه . وإنما خص « العباد الصالحين » لأنه كلام ثناء وتعظيم

وقوله عليه السلام « ثم ليتخير من المسألة ما شاء » دليل على جواز كل سؤال يتعلق بالدنيا والآخرة ، إلا أن بعض الفقهاء من أصحاب الشافعى استثنى بعض صور من الدعاء تقبح ، كما لو قال : اللهم أعطنى امرأة صفتها كذا وكذا (٣) . وأخذ يذكر أوصاف أعضائها . ويستدل بهذا الحديث على عدم كون الصلاة على النبى ﷺ ركناً فى التشهد ، من حيث إن النبى ﷺ قد علّم التشهد ، وأمر عقيبه أن يتخير من المسألة ما شاء . ولم يعلم ذلك (٤) وموضع التعليم لا يؤخر وقت بيان الواجب عنه . والله أعلم

---

(١) قوله « دليل على أن للعموم صيغة » أقول : وهو هنا الجمع المضاف والجمع المحلى باللام ، فان قوله « أصابت كل عبد » دل على أن عباد الله وهو الأول عام ، وقوله « صالح » دل على أن الصالحين وهو الثانى عام

(٢) قوله « خلافاً لمن توقف فى ذلك من الأصوليين » أقول : القول بالتسوية للألفاظ المعروفة فيه هو قول الجماهير ، وذهب آخرون إلى أنها مطلقات لدلالة لها بالذات على غير المشترك ، وبسط أدلة الفريقين فى الأصول ، وممن اختار أنها مطلقات من المتأخرين المحقق السيد حسن الجلال رحمه الله فى كتبه فى الأصول

(٣) قوله « كما لو قال اللهم اعطنى امرأة » أقول : قد بوّب علماء الحديث للاعتداء فى الدعاء ، وأخرج ابن حبان عن عبد الله بن المغفل أنه سمع ابناً له يقول فى دعائه : اللهم أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة . فقال له : أى بنى سل الله الجنة وتعوذ به من النار ، فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « سيكون فى هذه الأمة قوم يعتدون فى الدعاء والطهور » انتهى ، فكأنه دليل بعض الشافعية

(٤) قوله « ولم يعلم ذلك » أقول : لا يلزم من عدم تعليمه فى تلك الحال عدم

١١٧ — الحديث الثانى : عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال : لَقِيَنِى كَعْبُ ابْنُ عُجْرَةَ [١] فقال : « أَلاَ أُهْدِى [٢] لَكَ هَدِيَّةً ؟ انَّ النبى ﷺ خَرَجَ عَلَيْنا ، فَقُلْنا : يا رسولَ اللهِ ، قَدْ عَلِمْنا [٣] اللهُ كَيْفَ نُسَلِّمُ عَلَيْكَ : فَكَيْفَ نُصَلِّى عَلَيْكَ [٤] ؟ فقال : قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَما صَلَّيْتَ عَلَى إِبْراهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ، وَبارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَما بارَكْتَ عَلَى إِبْراهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ »

تعليمه مطلقاً ، لجواز أنه تعالى أوحى اليه بالأمر بالصلاة عليه فى التشهد بعد ذلك ، إنما الشأن فى الدليل على الأمر بها فى الصلاة ، ويأتى البحث قريباً

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب التشهد ، قال « كعب بن عجرة » أقول : عجرة بضم العين وسكون الجيم ثم راء مفتوحة مهملة ، وفى بعض الروايات أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك وهو يطوف بالبيت

(٢) قال « أهدى » بضم الهمزة وفتحها ، ووقع فى لفظ « سمعتها من النبى صلى الله عليه وآله وسلم » ويجوز فى « أن » الكسر على الاستئناف وتنزيل الإهداء منزلة مباشرة الفعل ، والفتح بتقدير هى أن المعنى أو أهدى لك أو بدل من هدية ، وقد حذف المؤلف جواب العرض وتقديره فقال عبد الرحمن بلى ورفع ذلك صريحاً فى البخارى فقلت بلى أهدها لى

(٣) قال « قد علمنا » بفتح المهملة والتخفيف ، وأجاز بعضهم ضمها والتشديد ، قال البيهقى : فيه إشارة إلى السلام الذى فى التشهد ، وهو « السلام عليك أيها النبى » فيكون المراد بقوله نصلى عليك أى بعد الإتيان بالتشهد

(٤) قوله « فكيف نصلى عليك » أقول : قيل المراد السؤال عن معنى الصلاة المأمور بها ، ورجحه عياض . وقيل عن صفتها ، ورجحه الباجى وجزم به القرطبى ،

الـكلام عليه من وجوه :

الأول « كعب بن عجرة » من بنى سالم بن عوف (١) . وقيل : من بنى الحارث من قضاعة . شهد بيعة الرضوان (٢) ، ومات سنة اثنتين وخمسين بالمدينة فيما قيل (٣) . روى له الجماعة كلهم

الثانى : صيغة الأمر فى قوله « قولوا » ظاهرة فى الوجوب . وقد اتفقوا على وجوب الصلاة على النبي ﷺ . فقيل : تجب فى العمر مرة(٤) ، وهو الأكثر . وقيل : تجب فى كل صلاة فى التشهد الأخير ، وهو مذهب الشافعى (٥) وقيل : إنه لم يقله أحد

وهو الظاهر ، لأنه يدل عليه السؤال والجواب ، لأن السؤال بكيف التى يسأل بها عن الصفة والجواب وقع بالصفة لا بالمعنى . انتهى . قلنا وهذا الأخير هو الحق

(١) قوله « من بنى سالم بن عوف » أقول : فى الجامع الكبير : انه بلوى وأنه حليف لبنى سالم بن عوف الأنصارى ، وقيل حليف بنى عمرو بن عوف ، وقال الواقدى : ليس حليفاً للأنصار ولـكنه من أنفسهم

(٢) قوله « شهد بيعة الرضوان » أقول : قال ابن الأثير : إنه تأخر إسلام كعب ، وكان له صنم فى بيته يكرمه ، وكان عبادة بن الصامت صديقاً له ، فرصده يوماً فلما خرج من بيته دخل عبادة فكسره بالقدوم ، فلما جاء كعب ورآه خرج مغضباً يريد أن يشاتم عبادة ، ثم فكر فى نفسه فقال : لو كان عند هذا الصنم طائل لامتنع ، فأسلم

(٣) قوله « فيما قيل » أقول : وقيل إحدى وخمسين ، وقيل ثلاث

(٤) قوله « فقيل تجب فى العمر مرة » أقول : هو محكى عن أبى حنيفة ومالك والثورى والأوزاعى ، قال عياض وابن عبد البر : هو قول جمهور الأمة ، ودليلهم أن الأمر بها مطلق لا يقتضى تكراراً والماهية تحصل بمرة

(٥) قوله « وهو قول الشافعى » أقول : وقاله أحمد فى إحدى الروايتين عنه (١)

---

(١) قلت : وهى المذهب عند المتأخرين ، وعليها فلا تصح صلاة من لم يصل على النبي ﷺ فى التشهد الأخير

قبله . وتابعه إسحاق . وقيل : تجب كلمـــــــــــــــــــــا ذكر(١)

وغيرهما ولم يذكر الشارح المحقق من لم يقل بوجوبها بل أفاد كلامه الاتفـاق على وجوب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيه خلاف فقيل : لا يجب وهو قول ابن جرير وطائفة ، وادعى ابن جرير الإجماع عليه قالوا : والأمر للاستحباب لا للإيجاب ، وهذه الدعوى للإجماع بناء على أصله فانه إذا رأى الأكثر على قول جعله إجماعاً يجب اتباعه نقله ابن القيم ، ثم قال : والمقدمتان هنـا باطلتان ، أى كون الأمر للاستحباب وكونه إجماعاً

(١) قوله « وقيل تجب كلما ذكر » أقول : واستدل القائلون لهذا الوجوب بأدلة : الأول حديث أبي هريرة أنه قال « رغم أنف رجل ذكرت عنده فلم يصل عليّ » صححه الحاكم وحسنه الترمذى ، ورغم أنفه : دعاء عليه وذم له ، وتارك المستحب لا يذم ولا يدعى عليه . الثانى حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم صعد المنبر يوماً فقال « آمين آمين آمين » ثم ذكر الحديث وفيه أنه قال له جبريل « من ذكرتَ عنده فلم يصل عليك فمات فدخل النار فأبعده الله ، قل آمين ، فقلت آمين » رواه ابن حبان فى صحيحه . ورواه غيره وله عدة ألفاظ . الثالث : ما رواه النسائى من حديث أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من ذكرت عنده فليصلّ عليّ ، فانه من صلى عليّ مرة صلى الله عليه عشراً » وإسناده صحيح كما قاله أئمة من المحدثين ، والأمر ظاهر فى الوجوب . الرابع : حديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم « البخيل من ذكرت عنده فلم يصل علي » أخرجه الحاكم والنسائى والترمذى من حديث الحسين بن علي رضى الله عنه . قالوا وإذا ثبت أنه بخيل فالبخل صفة ذم وتارك المستحب لا يستحق الذم ، ولأن البخيل هو مانع ما وجب عليه فمن أدى الواجب عليه كله لم يسمّ بخيلا . الخامس : أنه تعالى أمر بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، والأمر المطلق للتكرار ، ولا يقال التكرار فى كل وقت ، وهذا يلزم منه استغراق الأوقات من تضييع ثمرات الطاعات ، لأنا نقول : الأوامر المكررة إنما تكرر فى أوقات خاصة وعند شروط وأسباب تقتضى تكرارها ، =

= وليس وقت أولى من وقت فتكرر المأمور بتكرر ذكره صلى الله عليه وآله وسلم لما تقدم من النصوص ، فها هنا ثلاث مقدمات ، الأولى : أنه مأمور بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم أمراً مطلقاً ، وهذه المقدمة معلومة . الثانية : أن الأمر المطلق يقتضى التكرار ، وهذه مقدمة تنازع فيها الناس ، فطائفة قالت لا تقتضيه وطائفة قالت تقتضيه وثالثة فصلت فقالت تقتضيه فى المعلق دون المطلق ، ورجحت الطائفة القائلة بالتكرار مدعاها بأن عامة أوامر الشرع على التكرار ﴿ آمنوا بالله ورسوله ـ وادخلوا فى السلم كافة ـ وأطيعوا الله ورسوله ـ واتقوا الله ـ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ واصبروا وصابروا ورابطوا ﴾ وما لا يحصى كثرة . وإذا كانت أوامر الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم على التكرار حيث وردت إلا فى النادر عرف أن هذا عرف خطاب الله ورسوله للأمة ، ولا ريب أن الأمر فى عرف خطاب الشارع للتكرار فلا يحمل خطابه إلا على عرفه والمألوف من خطابه وان لم يكن ذلك فى أصل وضع اللغة ، وهذا كما قال الأئمة إن الأمر يقتضى الوجوب ، والنهى الفساد ، فانه عرف من عرف الشارع ، وإلا فان عرف اللغة لا تعرض فيه لفساد ولا صحة ، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمة يقتضى عرفه الخاص أن يتناوله اللفظ وأمثاله وإن كان فى أصل اللغة لا يقتضى ذلك فان هذا عرف الشارع وموارد كلامه ومصادره ، فيعلم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحة القياس واعتباره . المقدمة الثالثة : أنه لا يتكرر إلا بسبب أو وقت ، وأولى الأسباب المقتضية لتكراره ذكر اسمه صلى الله عليه وآله وسلم لإخباره برغم أنف من ذكر عنده ولم يصل عليه ، قالوا : ولأن الله أكد السلام بالمصدر الذى هو التسليم ، قالوا وهذا يقتضى المبالغة والزيادة فى كميته ، وذلك بالتكرار ، قالوا : ولأن لفظ الفعل المأمور به يدل على التكثير وهو « صل وسلم » ، فان فعّل المشدد يدل على تكرار الفعل ، قالوا : ولأن الأمر بالصلاة فى مقابلة إحسانه إلى الأمة وتعليمهم وإرشادهم وهدايتهم وما لهم ببركته من سعادة الدارين ، ومعلوم أن مقابلة هذا الفعل العظيم لا يحصل بالصلاة عليه فى العمر مرة واحدة فجعل ضابط شكر هذه النعمة بالصلاة عليه عند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم ، قالوا : ولهذا سمى صلى الله عليه وآله وسلم من لم يصل عليه عند ذكره =

= بخيلا ، لأن من أحسن إلى الإنسان هذا الإحسان العظيم وأعطاه هذا الخير العميم ثم ذكر عنده فلا يثني عليـــه ولا يبالغ فى مدحه وحمده والثناء عليه ويبدئ ذلك ويعيده ويعتذر من التقصير فى القيام بشكره وحقه عند الناس عد بخيلا لئيما كفوراً . فكيف من أدنى إحسانه إلى الأنام أجمعين يزيد على أعظم إحسان كل محسن من المخلوقين بعضهم لبعض ، قالوا : وقد أخبر صلى الله عليه وآله وسلم أن من ذكر عنده ولم يصل عليه حطى طريق الجنة رواه البيهقى من مراسيل محمد بن الحنفية . فاذا ثبت بهذه الوجوه ونحوها وجوب الصلاة على من ذكر عنده فوجوبها على الذاكر نفسه أولى . قال نفاة هذا الوجوب : الدال على أنها لا تجب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم كلما ذكر وجوه ، الأول : أنه من المعلوم الذى لا ريب فيه أن سلف الأمة الذين هم القدوة لم يكن أحدهم كلما ذكره صلى الله عليه وآله وسلم قرن ذكره بالصلاة عليه فى خطابهم له فانهم كانوا يقولون يا رسول الله مقتصرين على ذلك ، وقد يقول أحدهم صلى الله عليك ، وهذا شئ واسع معلوم ، ولو كانت الصلاة عليه واجبة كلما ذكر لأنكرنا عليهم تركها . الثانى : لو كانت واجبة عليه كلما ذكر لكان ذلك من أظهر الواجبات ، ولبينه صلى الله عليه وآله وسلم بياناً شافياً لأمته يقطع العذر وتقوم به الحجة . الثالث : أنه لا يعرف عن واحد من الصحابة ولا التابعين القول بوجوبها كلما ذكر ، بل قد حكى الإجماع بخلافه كما سلف . الرابع : أن التشهد الأول ينتهى عند قوله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اتفاقاً ، ولم يقل أحد بوجوبها فى هذا المحل . الخامس : أن من دخل فى الإسلام يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولا يحتاج إلى أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم . السادس : أنها لو وجبت الصلاة عليه كلما ذكر لوجب على القارئ كلما مر بذكره صلى الله عليه وآله وسلم أن يقطع قراءته ويصلى عليه ، ولو كان فى صلاة ليؤدى هذا الواجب . فان الصلاة عليه لا تبطل الصلاة فانها واجب قد تعين فيجب أداؤه . السابع : أنه لو قعد إنسان لا يصلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعنده عالم يسمعونه فان قلتم يجب على أولئك السامعين أن يصلوا بصلاته وإن طال المجلس كان حرجاً ومشقة وتركا للقراءة والمدارسة وقضاء الحاجة . وإن قلتم لا تجب أبطلتم مذهبكم . الثامن : لو وجبت =

= الصلاة عليه كلما ذكر لوجب الثناء على الله كلما ذكر اسمه ، فيجب على من ذكره أن يقول سبحانه وتعالى أو عز وجل أو نحو ذلك بل كان أولى ، فان تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تابع لتعظيم مرسله سبحانه وإجلاله ومحبته وطاعته ، ولهذا كانت طاعته صلى الله عليـه وآله وسلم تابعة لطاعة الله ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ (١) . العاشر : أن الشهادة له بالرسالة فرض واجب أوجب من الصلاة بلا ريب ، ومعلوم أنه لا يدخل إلى الإسلام إلا بها ولا تجب كلما ذكر اسمه ، فهذه أدلة الفريقين ، ولهم أدلة وأجوبة مبسوطة فى غير هذا المحل ، والناظر لا يخفاه الراجح ، ولهم فى وجوبها فى آخر الصلاة أدلة تختص بذلك ، لأنه قد نسب الشافعى إلى الشذوذ فى قوله بوجوبها فيها ، وقد شنع الناس على الشافعى فى ذلك ، وقد نازعهم جماعة فى ذلك وقالوا لم يشذ الشافعى بهذا الإيجاب ولا تفرد به بل هو قول جماعة من الصحابة ومن بعدهم ، منهم ابن مسعود فانه نقل عنه ابن عبد البر أنه كان يقول : لا صلاة لمن لم يصل على النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذكره فى التمهيد وذكره غيره أيضاً ، ومنهم أبو مسعود البدرى أخرج عنه ابن أبى شيبة أنه كان يقول : لا أرى أن صلاة لى تمت حتى أصلى فيها على محمد وعلى آل محمد . ومنهم ابن عمر فانه روى عنه الحسن ابن سبيب (٢) بسنده أنه كان يقول : لا تكون صلاة إلا بقراءة وتشهد وصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فان نسيت شيئاً من ذلك فاسجد سجدتين بعد السلام . ومن التابعين جماعة ، ومن أئمة المذاهب إسحاق بن راهويه فانه قال : إن تركها عمداً لم تصح صلاته ، وله قول آخر كقول الجمهور ، وكذلك أحمد بن حنبل له قولان ولكن يظهر من كلامه أن آخرهما القول بوجوبها فانه نقل عنه فى مسائل أبى زرعة الدمشقى أنه قال : كنت أتهيب ذلك ـ أى القول بوجوب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة ـ ثم تبينت أن الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم واجبة (٣) =

---

(١) لم يذكر التاسع ، وقد أشار الناسخ إلى أنه لم يجده فى الأصل الذى كتب عنه ، وسيذكرها المحشى قريبا بغير هذا اللفظ ، وذكر أن التاسع أنها تجب جملة بغير تخصيص وقت

(٢) كذا ولعله : ابن شبيب

(٣) هذى إحدى الروايات عن الإمام أحمد رحمه الله ، وعنه أنها ركن فى الصلاة ، وعنه أنها سنة

= وأما ما أشار اليه الشارح من أنه لم يقله أحد قبل الشافعي فقد عرفت أنه قاله من الصحابة ابن مسعود وابن عمر وأبو مسعود ، وقاله من التابعين الشعبي ومقاتل ابن حيان وجعفر بن محمد ، فلا وجه للتشنيع على الشافعي فانه لم يخرق إجماعاً ولا خالف نصاً ، بل الأدلة معه وهو بها أسعد . وأما استدلال النفاة لوجوبها فى آخر الصلاة بما أشار اليه الشارح المحقق آخر شرح الحديث الأول بقوله : وقد استدل بهذا الحديث على عدم كون الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ركناً فى التشهد من حيث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم التشهد وأمر عقيبه أن يتخير من المسألة ما شاء من لم يعلم ذلك ، وموضع التعليم لا يؤخر فيه بيان الواجب ، فالجواب من وجوه : الأول أنكم أوجبتم السلام بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « وتحليلها التسليم » مع أنه لم يذكر فى حديث التشهد ، ونحن أوجبنا الصلاة بالأدلة المقتضية لإيجابها فى الصلاة فلو كان خلو حديث التشهد مانعاً عن إيجاب الصلاة لكان أيضاً مانعاً عن إيجاب التسليم ، وإن لم يمنعه لم يمنع وجوب الصلاة . الثانى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كما علمهم التشهد علمهم الصلاة عليه ، فكيف يكون تعليمه دالا على وجوبه ولا يكون تعليمه لهم الصلاة دالا على وجوبها ؟ فان قيل : التشهد الذى علمهم تشهد الصلاة ، وأما الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم التى علمهم فمطلقة ، قلنا : بل والصلاة التى علمهم هى فى الصلاة أيضاً ، إذ فى رواية محمد بن إبراهيم التيمى « كيف نصلى عليك إذا نحن جلسنا فى صلاتنا » . ثم لو قدر أن أحاديث التشهد تنفى وجوب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فكانت أدلة وجوبها مقدمة على تلك ، لأن نفيها باق على البراءة الأصلية ، ووجوبها ناقل عنها ، والناقل يقدم على النافى ، فكيف ولا تعارض ، فان غاية أدلة التشهد أنها ساكتة عن إيجاب غيره ، وما سكت عن إيجاب شيء لا يعارض ما قام الدليل على وجوبه فضلا عن أن يقدّم عليه . ثم حديث تعليم التشهد مقدّم على تعليم الصلاة فانه صلى الله عليه وآله وسلم علمهم حين فرضت الصلاة وتعليمهم الصلاة فى الصلاة كان بعد نزول سورة الأحزاب عند نزول تخييره نساءه ، فلو فرض أن تعليمهم التشهد ينفى الصلاة لكان منسوخاً بتعليمهم إياها آخراً ، والمسألة مبسوطة فى محلها . وهذه تعليقة لا يليق بها التطويل ، مع أنه قد وقع ، وذلك لعزة من تحقيق البحث فاحتجنا إلى بعض الإطالة

واختاره الطحاوى من الحنفية (١)، والحليمى من الشافعية(٢). وليس فى هذا الحديث تنصيص على أن هذا الأمر مخصوص بالصلاة (٣). وقد كثر الاستدلال على وجوبها فى الصلاة بين المتفقهة بأن الصلاة على النبى ﷺ واجبة بالإجماع. ولا تجب فى غير الصلاة بالإجماع. فتعين أن تجب فى الصلاة (٤). وهو ضعيف جداً. لأن قوله «لا تجب فى غير الصلاة بالإجماع» إن أراد به لا تجب فى غير الصلاة عيناً، فهو صحيح. لكنه لا يلزم منه أن تجب فى الصلاة عيناً، لجواز أن يكون الواجب مطلق الصلاة (٥). فلا يجب واحد من المعنيين ـ أعنى خارج الصلاة وداخل الصلاة ـ

---

(١) قوله «الطحاوى» أقول: هو أبو جعفر الطحاوى، نسبة إلى طحا قرية من قرى مصر، وهو إمام كبير كثير المؤلفات النافعة، هو فى الحنفية كالبيهقى فى الشافعية فى علم الآثار

(٢) قوله «والحليمى» أقول: بفتح الحاء نسبة إلى جده

(٣) قوله «الأمر فى الصلاة» أقول: قد قدمنا قريباً أنه ورد التنصيص على ذلك فى غير هذا الحديث، وذلك فيما أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم من حديث ابن مسعود (١) وفيه فكيف نصلى عليك إذا نحن صلينا عليك فى صلاتنا؟ وقال الدارقطنى: اسناده حسن متصل. وقال البيهقى: اسناده حسن صحيح. وهو وإن كان فيه ابن إسحاق فقد صرح بالتحديث. وقد احتج بهذه الرواية جماعة من الشافعية كابن خزيمة والبيهقى فى إيجاب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة بعد التشهد، وتعقب بأنه لا دلالة فيها على ذلك

(٤) قوله «فتعين أن تجب فى الصلاة» أقول: ومثله قولهم أوجب الله طهارة الثياب بقوله ﴿وثيابك فطهر﴾ ولا يجب فى غير الصلاة بالإجماع، فتعين أنه فى الصلاة.

(٥) قوله «لجواز أن يكون الواجب مطلق الصلاة» أقول: أى غير مقيد

---

(١) كذا والصواب أبى مسعود البدرى، فانه هو الراوى لأحاديث الصلاة على النبى ﷺ، كما أن ابن مسعود الهذلى هو الراوى لأحاديث التشهد

وإن أراد ما هو أعم من ذلك (١) ـ وهو الوجوب المطلق ـ فممنوع

الثالث : فى وجوب الصلاة على الآل وجهان عند أصحاب الشافعى . وقد يتمسك من قال بالوجوب بلفظ الأمر (٢)

الرابع : اختلفوا فى « الآل » فاختار الشافعى أنهم بنو هاشم وبنو المطلب (٣) .

بوقت معين ، فلا يجب داخل الصلاة عيناً ولا خارجها عيناً ، بل فى أى الحالين فعله أسقط الوجوب عن نفسه

(١) قوله « وان أراد من ذلك » أى من وجوبها فى الصلاة لوجوب المطلق فهو مسلم والدليل على المدعى وجوبها فى الصلاة مطلقاً . واعلم أنه ذكر الشارح المحقق ثلاثة أقوال فى شرعية الصلاة ، وذكر الحافظ ابن حجر عشرة رابعها يجب الإكثار منها من غير عدد ولا تعيين محل قاله بعض المالكية ، خامسها فى كل مجلس مرة ولو تكرر ذكره مراراً حكاه الزمخشرى . سادسها فى كل دعاء حكاه أيضاً . سابعها تجب فى الصلاة من غير تعيين محل نقل عن أبى جعفر الباقر . ثامنها تجب فى العمر مرة وفى كل حين وجوب السنن المؤكدة . تاسعها تجب على الجملة بغير حصر لكن أقل ما يقع به الأجر مرة . عاشرها تجب فى التشهد من غير تعيين محل وهو قول الشعبى وإسحاق

(٢) قوله « وقد يتمسك من يقول بالوجوب بلفظ الأمر » أقول : وهو تمسك قوى واضح ، فانهم سألوه صلى الله عليه وآله وسلم عن كيفية الصلاة التى أمرهم الله بها فأجابهم بأن كيفيتها الصلاة عليه وعلى آله ، فمن فرق بين اللفظين يجعل أحدهما واجباً دون الآخر وهما معاً داخلان تحت الأمر يتبين بهما كيفية المأمور به فى القرآن فقد فرق ذوى الأرحام بلا دليل ، والقائل بإيجابهما عليهم من الكبار الشافعى الربعى وأبو إسحاق المروزى ، وإلى خلافهما أشار النووى فى المنهاج فانه قال : تسن الصلاة على الآل فى الأخير أى التشهد ، وقيل تجب انتهى . قلت : ولم أجد لهم دليلا للفريق القائلين بإيجابها عليه صلى الله عليه وآله وسلم دون آله على التفريق

(٣) قوله « فاختار الشافعى أنهم بنو هاشم وبنو المطلب » أقول : اختلف فى

وقال غيره : أهل دينه عليه السلام . قال الله ﴿ غافر : ٤٦ أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾

آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أربعة أقوال : الأول أنهم من حرمت عليهم الصدقة ، وهذا هو منصوص الشافعي وأحمد والأكثر من العلماء وفيهم ثلاثة أقوال : الأول بنو هاشم وبنو المطلب وهو للشافعي ورواية عن أحمد ، والثاني بنو هاشم خاصة وهو قول الحنفية ورواية عن أحمد ، والثالث بنو هاشم ومن فوقهم إلى غالب فيدخل بنو المطلب وبنو أمية وبنو نوفل ومن فوقهم إلى غالب حكاه ابن القيم عن جماعة منهم أصبغ . الثاني أن آله صلى الله عليه وآله وسلم ذريته وأزواجه خاصة ذكره ابن عبد البر لوروده فى حديث أبي حميد بلفظ « اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته » قالوا فهذا يفسر حديث « اللهم صل على محمد وآله » ويبين أزواجه وذريته ، قالوا : وآل الرجل وأهله سواء وهم الذرية والأزواج . الثالث أن آله أتباعه إلى يوم القيامة [1] حكاه ابن عبد البر عن بعض أهل العلم ، وأقدم من روى هذا عنه جابر بن عبد الله ذكره البيهقى ، ورواه عن سفيان الثورى ورجحه النووى فى شرح مسلم واختاره الأزهرى . الرابع أن آله الأتقياء من أمته حكاه جماعة من الشافعية ، ويرجح القول الأول ما أخرجه مسلم من حديث زيد بن أرقم أنه صلى الله عليه وآله وسلم قام خطيباً بماء يدعى خما فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال : أيها الناس إنما أنا بشر ان يأتيني رسول ربى فأجيب . وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله عز وجل فيه الهدى والنور ، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به . فحث على كتاب الله ورغب فيه وقال : وأهل بيتى أذكركم الله فى أهل بيتى . فقال حصين بن بسرة : ومن أهل بيته يا زيد ؟ أليس نساؤه من أهل بيته ؟ قال : إن نساءه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده . قال من هم ؟ قال : آل على وآل عقيل وآل جعفر

---

(١) قلت : هذا هو الذى اختاره جمع من العلماء وأشار اليه بعض الفقهاء بقوله :

آل النبي هم أتباع ملته   من الأعاجم والسودان والعرب
لو لم يكن آله إلا قرابته   صلى المصلي على الطاغى أبى لهب

الخامس : اشتهر بين المتأخرين سؤال . وهو : أن المشبَّه دون المشبه به . فكيف يطلب صلاة على النبي ﷺ تشبّه بالصلاة على إبراهيم ؟ والذى يقال فيه وجوه . أحدها : أنه تشبيه لأصل الصلاة بأصل الصلاة ، لا القدر بالقدر . وهذا كما اختاروا فى قوله تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ أن المراد أصل

وآل عباس . فقال : أكل هؤلاء حرم عليهم الصـــدقة ؟ قال نعم . وأما القول الثانى فتقدم دليله . وأما القول الثالث فاستدل له بأن آل المعظم المتبوع هم أتباعه على دينه وأمره قريبهم وبعيدهم . قال تعالى ﴿ إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين ﴾ والمراد بهم أتباعه المؤمنون به من أقاربه وغيرهم ، ومنه ﴿ أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ المراد بهم أتباعه . ودليل القول الرابع ما أخرجه الطبرانى من حديث أنس أنه سئل صلى الله عليه وآله وسلم من آل محمد ؟ قال : كل تقى . وتلا صلى الله عليه وآله وسلم ﴿ إن أولياؤه إلا المتقون ﴾ إلا أنه قال الطبرانى لم يروه عن يحيي إلا نوح تفرد به ، ونوح هذا لا يحتج به رُمى بالكذب . قلت : وهذا القول والذى قبله وهو الثالث فى غاية البعد ، ويردهما حديث مسلم المقدم ، فانه وصى صلى الله عليه وآله وسلم الأمة بآله ، فلو كان الأمة هم آله أو كل تقى من أمته آله لاتحد الموصى والموصى به وهو غير المراد قطعاً ، وقد وصى المؤمنين أن يكونوا فى الله إخواناً وعلى الحق أعواناً ، وهذه وصية عامة . وأما وصيته بآله وقوله كيف تخلفونى فمعلوم ها هنا أن آله غير أمته . واعلم أنه نقل هذه الأقوال ابن القيم فى بعض مؤلفاته [1] استدل لكل قول وذكر ما له وعليه وترك قولا خامساً وهو ما يقول الزيدية إن الآل هم على وفاطمة وأبناؤهما ومن تناسل منهما ، وأدلة هذا القول كثيرة سردها فى الهداية شرح الغاية الحسين ابن الإمام وأطال الكلام وجمع الأدلة من الكتاب والسنة وقررها أحسن تقرير ، منها ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء على فأدخله ثم قال ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل

---

(١) قلت : هو جلاء الأفهام فى الصلاة والسلام على خير الأنام

الصيام ، لا عينه ووقته . وليس هذا بالقوى [1]

الثانى : أن التشبيه وقع فى الصلاة على الآل ، لا على النبى ﷺ ، فكان قوله « اللهم صل على محمد » مقطوعاً عن التشبيه . وقوله « وعلى آل محمد » متصل بقوله

البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ وأخرجه الترمذى من حديث أم سلمة وزاد عنه أنه جللهم بكساء وقال : اللهم إن هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . فقلت : يا رسول الله ألست من أهل البيت ؟ قال إنك على خير إنك من أزواج رسول الله ، وفى الشرح المذكور عدة أدلة على هذا المراد . ولا يخفى أن هنا نكتة فان المهدى ذكر أن الآل هم من ذكرنا قريباً فى منصب الإمامة وفى الإجماع فى أنهم المراد من آل محمد فى الصلاة ، ومثله ذكر غيره من الأئمة وذكر فى تحريم الزكاة أن الآل بنو هاشم ، والوارد فى تحريم الزكاة بلفظ الآل وكذلك فى غيره وتفسير لفظ واحد فى محل بمعنى وفى محل آخر بغيره لا يصح إلا إذا قام دليل على ذلك ، ولم يأت له دليل ببيان التفريق ، وقد ذكرنا هذا فى حواشى ضوء النهار بأبسط من هذا

(١) قوله « وليس هذا بالقوى » أقول : تقرير هذا الوجه أن السؤال إلى قدر أصل الهبة لا إلى قدر الموهوب وهو كما تقول لرجل أحسن إلى أبيك كما أحسنت إلى فلان وأنت لا تريد قدر الإحسان بل أصل الإحسان ، ومنه ﴿ وأحسن كما أحسن الله إليك ﴾ ولا ريب أنه لا يقدر أحد أن يحسن بقدر ما أحسن الله إليه وإنما أريد به أصله ، وله نظائر فى القرآن ، والشارح أشار إلى أنه غير قوى وذلك لوجهين : الأول : إن ما ذكره هذا المجيب يجوز أن يستعمل فى الأعلى والأدنى والمساوى ، فانه يجوز أن تقول أحسن إلى أبيك كما أحسنت إلى مركوبك وخادمك وأنه يحسن أن يقال على هذا : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل أبى أوفى ، فان التشبيه إنما هو واقع فى أصل الصلاة لا فى قدرها ولا فى صفتها ، وأى فائدة فى ذكر إبراهيم وآله . الثانى : أن « كما صليت » صفة لمصدر محذوف أى صلاة مثل صلاتك على إبراهيم ، وهو يفيد أن المطلوب صلاة مماثلة لما شبهت به حقيقة فلا يعدل عن الحقيقة ، وهذا الوجه الأول الذى لم يره الشارح قوياً رجحه القرطبى

« كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم » وفى هذا من السؤال أن غير الأنبياء لا يمكن أن يساويهم ، فكيف يطلب ما لا يمكن وقوعه (١) ؟ وههنا يمكن أن يرد إلى أصل الصلاة . ولا يرد عليه ما يرد على تقدير أن يكون المشبّه الصلاة على النبي ﷺ

الثالث : أن المشبه الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وآله بالصلاة على إبراهيم وآله أى المجموع بالمجموع . ومعظم الأنبياء عليهم السلام هم آل إبراهيم فاذا تقابلت الجملة بالجملة ، وتعذر أن يكون لآل الرسول عليه السلام مثل ما لآل إبراهيم ـ الذين هم الأنبياء ـ كان ما توفر من ذلك حاصلا للرسول ﷺ (٢) . فيكون زائداً على الحاصل

---

(١) قوله « وفى هذا من السؤال أن غير الأنبياء لا يمكن أن يساويهم فيه » أى مع أنه قد وقع التشبيه بصلاة إبراهيم للصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله فقد طلب لآله مثل صلاة الأنبياء فكيف يطلب ما لا يمكن وقوعه ؟ أقول : وهذا الوجه الذى استضعفه الشارح نقله العمرانى عن الشافعى ، يريد أنه لزم من هذا طلبنا لآل محمد صلاة مثل صلاة إبراهيم وآله فساوينا غير الأنبياء بالأنبياء ، قيل ولا يصح عنه ، وفيه أنه قد ورد فى عدة من الأحاديث « اللهم صل على محمد كما صليت على آل إبراهيم » ولا يجرى فيه ما ذكر ، وفيه أن الأصل فى القواعد العربية رجوع القيود إلى المعطوف والمعطوف عليه

(٢) قوله « كان ما توفر من ذلك حاصلا للرسول » أقول : تقرير ذلك أن يجعل الصلاة الحاصلة لإبراهيم وآله ـ ومنهم الأنبياء ـ جملة مقسومة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله وآله ، ولا ريب أن لا يحصل لآل محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثل ما حصل لآل إبراهيم وفيهم الأنبياء ، بل يحصل لهم ما يليق بهم فيبقى قسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم والزيادة المتوفرة التى لم يستحقها آله مختصة به صلى الله عليه وآله وسلم ، فيصير الحاصل من مجموع ذلك أعظم وأفضل من الحاصل لإبراهيم . قلت : هذا قاله ابن القيم ، وفيه أنه لا يكون إلا للصلاة على محمد فقط فيعود إلى المعطوف دون المعطوف عليه ، وقد تقدم بما فيه ، وذلك لأن قوة وجه الشبه فى الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فقط دون آله ، يوضحه أن المطلوب له صلى الله

لإبراهيم ﷺ . والذى يحصل من ذلك هو آثار الرحمة والرضوان . فمن كانت فى حقه أكثر كان أفضل

عليه وآله وسلم صلاة تشابه صلاة الله على الأنبياء من آل إبراهيم وعليه لكونه منهم ، وهى أنفع من الصلاة عليه وعلى آله لانضياف الأنبياء إليه صلى الله عليه وآله وسلم فى المشبه به والمطلوب لآله صلى الله عليه آله وسلم صلاة تشابه صلاته تعالى على آل إبراهيم الذين ليس فيهم نبى ، لما قاله الشارح من أن غير الأنبياء لا يساويهم فكيف يطلب لهم ما لا يمكن وقوعه فتأمل . قال ابن القيم : وهذا أحسن من كل ما تقدمه ، وأحسن منه أن يقال محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو من آل إبراهيم عليه السلام بل هو خير آل إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم فهو داخل فى آل إبراهيم ، فقولنا كما صليت على آل إبراهيم متناول للصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم . ثم قد أمرنا الله أن نصلى عليه وعلى آله خصوصاً بقدر ما صلينا عليه مع سائر آل إبراهيم عموماً وهو فيهم ، ويحصل لآله من ذلك ما يليق بهم ويبقى الباقى له صلى الله عليه وآله وسلم . وتقرير هذا أنه يكون قد صلى عليه خصوصا ، وطلب له من الصلاة ما لآل إبراهيم وهو داخل فيهم ، ولا ريب أن الصلاة الحاصلة له دونهم فيطلب له من الصلاة هذا الأمر العظيم الذى هو أفضل مما لإبراهيم صلى الله عليه قطعا وتظهر حينئذ فائدة التشبيه وخرج به على أصله وأن المطلوب من الصلاة بهذا اللفظ أعم من المطلوب له بغيره ، فاذا كان المطلوب بالدعاء إنما هو مثل المشبه به وله أوفر نصيب منه صار له من المشبه المطلوب أكثر مما لإبراهيم ﷺ وغيره ، وانضاف إلى ذلك ما له من المشبه به من الحصة التى لم تحصل لغيره ، فظهر من هذا من فضله وشرفه على إبراهيم وعلى كل من آله وتبعه النبيون ما هو اللائق به ، وصارت هذه الصلاة دالة على هذا التفضيل وتابعه وهى من موجباته ومتصفاته ، فصلى الله عليه وعلى آله تسليما كثيراً وجزاه عنا خير ما جزى نبيا عن أمته ـ انتهى . قلت : حاصل هذا الوجه أنه صلى المصلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم صلاة مشبهة بصلاته تعالى على إبراهيم وآله ومحمد منهم فهو كما لو قال : اللهم صل على محمد كما صليت على النبيين والمرسلين ، فالمصلى هنا طلب له صلى الله عليه

الرابع : أن هذه الصلاة الأمر بها للتكرار بالنسبة إلى كل صلاة فى حق كل مصل . فاذا اقتضت فى كل مصل حصول صلاة مساوية للصلاة على إبراهيم عليه السلام كان الحاصل للنبي ﷺ بالنسبة إلى مجموع الصلاة أضعافا مضاعفة ، لا ينتهى إليها العدد والاحصاء (١)

فان قلت : التشبيه حاصل بالنسبة إلى أصل هذه الصلاة ، والفرد منها فالإشكال وارد (٢)

وآله وسلم صلاة تشبه صلاة الله على الأنبياء الذين محمد منهم ، فهو فى قوة صل على محمد مثل صلاتك على الأنبياء ومحمد ، فقد طلب إفراد محمد بصلاة تشابه الصلاة عليه وعلى النبيين ، وهذا مبنى على أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم داخل فى آل إبراهيم قبل وجوده ، وأنها تشبه الصلاة على إبراهيم وآله منذ شرع الله الصلاة على إبراهيم وآله ، لأن الطلب هذا طلب صلاة تشبه بصلاة قد تحققت ووجدت ولا ضير فى القول بذلك وفيه تأمل ، لأنه قد ورد بلفظ كما صليت على إبراهيم من دون ذكر آله ، إلا أن موجبه طالباً فى الفائدة . وعلى تقرير الكلام هذا فقد صح أن الصلاة على إبراهيم وآله أفضل من الصلاة على محمد وآله فيتم التشبيه بإلحاق الناقص بالكامل ، ثم على هذا كان يكفى أن يقال صل على محمد وآله كما صليت على آل إبراهيم كما هو رواية الأكثر فلا يبقى لذكر إبراهيم فائدة ، وقدمنا لك أنه يلزم أن يكون التشبيه بالصلاة على إبراهيم خاصا بالصلاة على محمد دون آله ، ثم بعد هذا كله فيكون من التشبيه المقلوب

(١) قوله « لا ينتهى إليها العد والإحصاء » اقول : قالوا ونظير هذ أن يهب ملك لرجل ألف درهم فيسأله كل واحد من رعيته أن يهب لرجل آخر أفضل منه فكل واحد قد سأله أن يعطيه ألفا فحصل له من الألوف بعدد كل سائل ، وهذا هو الجواب الخامس الذى يأتى للشارح المحقق ومقرره

(٢) قوله « فان قلت التشبيه حاصل الخ » وجوابه أقول : هنا أورد أصحاب هذا القول على أنفسهم سؤالا حاصله وجوابه أن التشبيه حاصل بالنسبة إلى أصل هذه الصلاة المطلوبة وكل فرد من أفرادها ، فالإشكال وارد كما هو ، وتقريره أن العطية

قلت : متى يرد الإشكال ، إذا كان الأمر للتكرار ، أو إذا لم يكن ؟ الأول : ممنوع . والثانى : مسلم ، ولكن هذا الأمر للتكرار بالاتفاق . وإذا كان للتكرار فالمطلوب من المجموع حصول مقدار ما لا يحصى من الصلاة بالنسبة إلى المقدار الحاصل لإبراهيم عليه السلام

الخامس : لا يلزم من مجرد السؤال لصلاة مساوية للصلاة على إبراهيم عليه السلام المساواة ، أو عدم الرجحان عند السؤال . وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الثابت للرسول ﷺ صلاة مساوية لصلاة إبراهيم ، أو زائدة عليها . أما إذا كان كذلك فالمسئول من الصلاة إذا انضم إلى الثابت المتقرر للرسول ﷺ [1] ، كان المجموع زائداً فى المقدار

التى يعطاها الفاضل لا بد أن تكون أفضل من العطية التى يعطاها المفضول ، فاذا سأله عطية دون ما يستحقه لم يكن ذلك لائقاً بمنصبه ، وأجابوا عليه بأن هذا الإشكال إنما يرد إذا لم يكن الأمر للتكرار ، فأما إذا كان له فالمطلوب من الأمة أن يسألوا الله تعالى له صلاة بعد صلاة كل صلاة فيها نظير ما حصل لإبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم ، فيحصل له من الصلاة ما لا يحصى مقداره بالنسبة إلى الصلاة الحاصلة لإبراهيم ، وهذا أيضاً ضعيف فان التشبيه هنا إنما هو واقع فى صلاة الله تعالى عليه لا فى صلاة المصلى ، ومعنى هذا الدعاء اللهم أعطه نظير ما أعطيت إبراهيم صلى الله عليه ، فالمسئول له صلاة مساوية للصلاة على إبراهيم ، وكلما تكرر هذا السؤال كان معناه ذلك ، فيكون كل مصل قد سأل الله أن يصلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم صلاة دون ما يستحقها . وهذا السؤال والأمر به متكرر فهل هو إلا تقوية لجانب الإشكال ؟ ثم إن التشبيه واقع فى أصل الصلاة وأفرادها ، ولا يغنى جوابكم عنه بقضية التكرار شيئاً ، فان التكرار لا يجعل جانب المشبه به أقوى من جانب المشبه كما هو مقتضى التشبيه ، فلو كان التكرار يجعله كذلك لكان الاعتذار به نافعاً ، بل التكرار يقتضى زيادة تفضيل المشبه به وقوته فكيف يشبه حينئذ بما هو دونه ؟ فاتضح ضعف هذا الجواب ، وبه تعرف ركة جواب الشارح المحقق عن السؤال الذى بقوله فان قلت الخ

(١) قوله « إذا انضم إلى الثابت المقرر للرسول » أقول : هذا يناسب أن يكون

على القدر المسئول . وصار هذا فى المثال كما إذا ملك إنسان أربعة آلاف درهم ، وملك آخر ألفين ، فسألنا أن يعطى صاحب الأربعة الآلاف مثل ما لذلك الآخر ،

مراده بالثابت هو الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى ضمن الصلاة على آل إبراهيم الداخل صلى الله عليه وآله وسلم فيها دونهم ، وقوله فاذا ملك إنسان أربعة آلاف درهم ـ وهو هنا مثال ما ثبت له صلى الله عليه وآله وسلم ـ وملك آخر ألفين وهوما ملك إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم من الصلاة فطلبنا لصاحب الأربعة الآلاف مثل الذى للآخر فتحصل له ستة آلاف ، قلت إلا أنه لا يخفى أن هذا يتم بعد تقرير أنه قد ثبت لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم صلاة قبل هذه الصلاة مثل ضعفى الصلاة التى قد حصلت لأبيه إبراهيم وأن أباه إبراهيم له مثل نصف ما قد تقرر لمحمدصلى الله عليه وآله وسلم وطلبنا ذلك النصف إلى ضعفيه ليكون لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ستة ومن أين قد تقرر ذلك ؟ إذ الفرض أن هذه هى الصلاة التى أمرنا بها والسؤال فيها ، وهب أنه قد حصل له صلى الله عليه وآله وسلم بدخوله فى آل إبراهيم جزء من الصلاة على آل إبراهيم فمن أين أنها ضعفا الصلاة على إبراهيم فليتأمل . فهذه خمسة أجوبة ذكرها الشارح المحقق ، وقد ذكرنا ما استحسنه ابن القيم ، فان الأجوبة ما عداه مدخولة ، وفى جوابه أيضاً ما عرفته . وأقرب الأجوبة أن الكاف للتعليل لا للتشبيه ، خطر لى هذا ثم رأيته فى فتح البارى مثل بقوله ﴿كما أرسلنا فيكم رسولا﴾ وعد عن أصل السؤال أجوبة منها الخمسة التى ذكرت فى الشرح ، والوجه الذى اختاره ابن القيم

فائدة : اعلم أن أكثر الأحاديث الصحاح والحسان بل كلها مصرحة بذكر محمد وبذكر آله ، وأما فى حق المشبه به وهو إبراهيم وآله فانها جاءت بذكر آل إبراهيم أو بذكره فقط دون ذكر آله ، ولم يأت حديث صحيح فيه ذكر إبراهيم وآل إبراهيم كما أتى لفظ محمد وآل محمد ، ولم يأت الجمع بين إبراهيم وآله إلا فى حديث رواه البيهقى فى سننه[1] من حديث ابن مسعود بإسناد ضعيف ، ورواه الدارقطنى وقال إن إسناده

---

(١) قلت : قد ذكرها البخارى فى صحيحه فى كتاب بدء الخلق وكتاب المناقب عن=

وهو الألفان . فإذا حصل ذلك انضمت الألفـــان إلى أربعة آلاف ، فالمجموع ستة آلاف وهى زائدة على المسئول الذى هو ألفان

حسن معضل ، وأخرجه ابن ماجه موقوفاً على ابن مسعود . وعامة الأحاديث الصحاح والحسان يقتصر فيها على ذكر الآل وإبراهيم فى الموضعين الصلاة والبركة أو الآل فى أحدهما أو إبراهيم فى الأخرى . والنكتة فى ذلك أن الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذكرت فى مقام الطلب والدعاء ، وأما الصلاة على إبراهيم فانما جاءت فى مقام الخبر وذكر الواقع ، والجملة الطلبية الدعائية بسطها وتطويلها أنسب بمقام الدعاء والضراعة من اختصارها ، ولذا شرع تكرارها وإبداؤها وإعادتها ، والله يحب الملحين فى الدعاء ، فكلما كثر العدّ والدعاء والتذلل والضراعة وإظهار الافتقار والاحتياج كان أحب إلى الله وأنبه فى إظهار العبودية ، ولذا تجد أدعية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مطولة مكررة يغنى بعض ألفاظها عن بعض ، نحو اللهم اغفر لى ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم به منى ونحوه ، ولو قيل ما أنت أعلم به منى لأغنى عن ذلك كله ، فهذا كله فى الطلب . وأما مقام الاخبار فهو خبر عن واقع قد مضى لا يحتمل الزيادة والنقصـان فلم يكن فى زيادة اللفظ كثير فائدة ، بل الإيجاز والاختصار أولى وأنسب ، فلهذا جاء تارة بلفظ إبراهيم وأخرى بلفظ آله لأن كل واحد من اللفظين يدل على ما يدل عليه الآخر فحيث ذكر إبراهيم وحده فلأنه الأصل فى الصلاة المخبر بهـا وآله تبع له ، وذكر المتبوع دال على ذكر التابع ومندرج فيه ومغن عن ذكره ، وحيث جاء لفظ آله فقط فلأنه داخل فى آله لما تقرر فى نحو ﴿ أدخلوا آل فرعون ﴾ ونحو ﴿ إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين ﴾

فائدة أخرى : لم يتكلم المحقق على قوله « وبارك على محمد الخ » فلا غنى عن الإشارة إلى شيء من ذلك فنقول : البركة النماء والزيادة ، والتبريك الدعاء بها ، يقال باركه الله وبارك فيه وبارك عليه كلها فى القرآن ﴿ بورك من فى النار ـ وبارك فيها ـ =

= كعب بن عجرة . وسياقه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد »

السادس من الكلام على الحديث قوله « إنك حميد » بمعنى محمود [١] ، ورد بصيغة المبالغة [٢] ، أى مستحق لأنواع المحامد . و « مجيد » مبالغة من ماجـــد [٣] .

وباركنا عليه وعلى إسحق ﴾ وهذا الدعاء هنا فى قوله « وبارك على محمد وعلى آل محمد الخ » يتضمن سؤال الله أن يعطى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وآله ما أعطاه إبراهيم وآله من الخير وإدامته وسعته ، وقد قال تعالى فى إبراهيم ﴿ وبشرناه بإسحق نبياً من الصالحين ـ وباركنا عليه وعلى إسحق ﴾ وقال فيه وفى أهل بيته ﴿ رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد ﴾ وقد ظهرت بركته تعالى على إبراهيم وآله فانه تعالى جعل إبراهيم إماماً للعالمين كما قال ﴿ انى جاعلك للناس إماماً ﴾ ، ومنها أنه جعل على يديه عمارة بيته الذى جعله قبلة للناس وحجاً وقياماً للناس ، والبركة على إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم لا تنحصر ، ومنها أن جعل له لسان صدق إلى يوم الدين كما قال تعالى ﴿ وتركنا عليه فى الآخرين سلام على إبراهيم ﴾ . وأما البركة فى بيته فظاهرة فانه لم يأت نبى إلى العالم إلا من بنيه . ثم منهم هذا الرسول الكريم خاتم الرسل وبركته على الأولين والآخرين فائضة وبركة آله واضحة ، منهم الأئمة الأعلام وعلماء الإسلام وبورك فيهم حتى ملأوا الدنيا وصاروا فى كل أفق هم أهل المراتب العلية ، وهم آل إبراهيم وآل محمد تفرعوا من دوحة عظيمة وأنساب كريمة فظهرت بركة الله فيهم ببركات هذه الدعوات فى جميع الصلوات تخرج من فم كل إنسان شمله الإسلام والإيمان

(١) قوله « حميد بمعنى محمود » أقول : هو فعيل من الحمد ، وأكثر ما يأتى فعيل فى أسمائه تعالى بمعنى فاعل كسميع وبصير وعليم وقدير . والمحمود هو من تعلق به حمد الحامدين ، والحميد هو الذى له من الصفات وأسباب الحمد ما يقتضى أن يكون محموداً ، وإن لم يحمده غيره فهو حميد فى نفسه

(٢) قوله « بصيغة المبالغة » أقول : أى باعتبار عرف علماء العربية ، وإلا فان صفاته تعالى لا يقال فيها ذلك ، إذ المبالغة الادعاء للشىء غير ما يستحقه ، والله تعالى مستحق لكل ثناء بكل صيغة ، ولا يحصى أحد ثناء عليه

(٣) قوله « مبالغة من ماجد » أقول : المجد يستلزم العظمة والسعة والإجلال

والمجد الشرف . فيكون ذلك كالتعليل لاستحقاق الحمد [1] بجميع المحامد . ويحتمل أن يكون « حميد » مبالغة من حامد [2] ، ويكون ذلك كالتعليل للصلاة المطلوبة ، فإن

كما يدل عليه موضوعه فى اللغة ، فهو دال على صفات العظمة والجلال . والحمد يدل على صفة الإكرام ، والله تعالى ذو الجلال والإكرام ، فالحمد والمجد إليهما يرجع الكمال كله ، فان الحمد مستلزم الثناء والمحبة للمحمود ، فمن أحببته ولم تثن عليه لم تكن حامداً له ، ومن أثنيت عليه لغرض ولم تكن محباً له لم تكن مثنياً عليه . والله تعالى أحق من يحب وأحق من يثنى عليه ، فهذان الوصفان الكريمان إليهما مرجع أسمائه الحسنى ، ولذا يقرن بينهما فى كتابه كما يجمع بين صفتى الجلال والإكرام

(١) قوله « كالتعليل لاستحقاق الحمد » أقول : أى لاستحقاق الله الحمد من خلقه ، وإنما قال كالتعليل لأنه لم يخرج مخرج صيغ التعليل ، ولكنه لما أثبت له التحيات والصلوات والطيبات والشهادة بالوحدانية ولرسوله بالنبوة وختم بهذين الوصفين كان فى قوة استحق ربنا ما قدمناه من الثناء لأنه حميد مجيد

(٢) قوله « مبالغة من حامد » أقول : فلا يكون بمعنى محمود ويكون مأخوذاً من حمد مبنياً للفاعل لا من حمد مبنياً للمفعول ، والمعنى أنك حامد لمن أطاعك ، ومحمد أعظم من أطاعك فاحمده بالصلاة عليه وعلى آله . وقوله « مجيد قريب من معنى شكور » يريد أنه قد ثبت أن ربنا لغفور شكور ، والشكور الشاكر لغيره كالحميد الحامد له . وقوله « لزيادة الافضال والاعطاء » يريد أن الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم توفى له من الحمد له والمجد ، فكأن المصلى طلب من الله تعالى أن يزيد فى حمده ومجده فذكر هذين الاسمين المناسبين له . وهذا من كمال المناسبة فانه شرع للداعى أن يختم دعاءه باسم من أسمائه تعالى يناسب مطلوبه كما قال سليمان ﴿ هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى إنك أنت الوهاب ﴾ ونحوه ﴿ وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ﴾ فلما كان المطلوب له صلى الله عليه وآله وسلم فى هذا الدعاء حمدا ومجداً بصلاة الله عليه ناسب أن يختم باسمى الحميد المجيد كما ختمه الله بذلك فى قوله ﴿ رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد ﴾

الحمد والشكر متقاربان فحميد قريب من معنى شكور . وذلك مناسب لزيادة الافضال والاعطا. لما يراد من الأمور العظام . وكذلك المجد والشرف مناسبته لهذا المعنى ظاهرة . و « البركة » الزيادة والنماء من الخير . والله أعلم

* * *

١١٨ — الحديث الثالث : عن أبى هريرة [١] رضى الله عنه قال « كانَ رسول الله ﷺ يَدْعُو : اللَّهُمَّ إنِّى أعُوذُ بِكَ مِنْ عَذابِ الْقَبْرِ ، وَعَذاب النَّارِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ المَحْيا وَالمَماتِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ المَسِيحِ [٢] الدَّجَّال »

فائدة : اختلفت الروايات فى ألفاظ التشهد كما عرفت مما أشار اليه الشارح المحقق ومما نقلنا لفظ ما أشار اليه ، وكذلك اختلفت ألفاظ تعليمهم كيفية الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم كما قد أشرنا إلى شىء من ذلك ، وقد نبه العلماء إلى أن العمل فى مثل ذلك من أنواع الاستفتاحات فى الصلاة وأنواع التشهدات وأنواع الأدعية التى اختلفت ألفاظها وأنواع الأذكار بعد الاعتدالين من الركوع والسجود ، فذهب البعض إلى أنه يجمع بين ما ورد ، ورد هذا القول بأنه بدعة وأنه لم يأت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه جمعها ولا يدّعى ذلك أحد ، بل الذى قاله المحققون : إن العبد مخير بأيها أتى فقد أصاب السنة . قالوا فان رجّح للداعى بعضها عمل به وقدمه على المرجوح كما ذهب أئمة إلى تشهد ابن مسعود لذلك ، وآخرون إلى تشهد ابن عباس لذلك

(١) (الحديث الثالث) قوله « عن أبى هريرة الخ » أقول : قال عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين : إن هذا الحديث من أفراد مسلم ، وأما النووى فعزاه فى شرح المهذب والاذكار إلى البخارى وكأنه أراد أصل الحديث

(٢) قوله « المسيح » أقول : بفتح الميم وتخفيف السين المهملة ثم حاء مهملة ، يطلق هذا اللفظ على السيد عيسى بن مريم عليه السلام وعلى عدو الله الدجال ، لكن

وفى لفظ مسلم «إذا تَشَهَّدَ أحَدُكُمْ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْ أرْبَعٍ ، يَقُولُ اللَّهُمَّ إنِّى أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذابِ جَهَنَّمَ - ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَهُ»

فى الحديث إثبات عذاب القبر . وهو متكرر مستفيض [١] فى الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . والإيمان به واجب [٢] . و «فتنة المحيا» ما يتعرض له الإنسان مدة حياته من الافتتان بالدنيا والشهوات والجهالات ، وأشدها وأعظمها - والعياذ بالله تعالى - أمر الخاتمة عند الموت [٣] ، و «فتنة الممات» يجوز أن

إذا أريد به الدجال قيد به وضبط بكسر الميم وتشديد السين ، أنكره الهروى وقال : هو تصحيف . وقال أبو داود هو بالتثقيل الدجال وبالتخفيف عيسى ، وضبطه بعضهم بالخاء المعجمة ، قال ابن ماكولا رده على شيخى الصورى بخاء معجمة ومعناه أن الله مسخه أى خلقه خلقاً ملعوناً . وقال ابن دحية فى مجموع البحرين إنه خطأ ، واختلف فى تلقيبه بالمسيح فقيل لكونه ممسوح العين وقيل يمسح الأرض إذا خرج ما عدا مكة والمدينة . وأما عيسى فلقب به لكونه خرج من بطن أمه ممسوحاً بالدهن ، وقيل لأن زكريا مسحه ، وقيل لأنه كان لا يمسح ذا عاهة إلا برئ

(١) قوله «فيه إثبات عذاب القبر ، وهو متكرر مستفيض» أقول : أحاديثه متواترة وقد سقناها فى شرح أبيات التثبيت [١] وهو إجماع ، إنما خالف فيه ضرار ابن عمرو كما بيناه هنالك

(٢) قوله «والإيمان به واجب» أقول : أى التصديق بإخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم به واجب لأنه إخبار الصادق والأئمة قائلون به ، إنما يمكن إنكاره عن بعض المعتزلة وغيرهم منهم شبويه ، ولكنه يوجد فى كتب خصومهم نسبة إنكاره اليهم جميعاً وليس كذلك

(٣) قوله «عند الموت» أقول : فيه إشارة إلى أن الممات مصدر ميمى ولا بد

---

(١) أى فى كتابه (جمع الشتيت ، شرح أبيات التثبيت للسيوطى) المذكور فى ثبت مؤلفات صاحب هذه الحاشية بأول الجزء الأول منها

يراد بها الفتنة عند الموت . أضيفت إلى الموت لقربها منه . وتكون فتنة المحيا ـ على هذا ـ ما يقع قبل ذلك فى مدة حياة الإنسان وتصرفه فى الدنيا فإن ما قارب شيئاً يعطى حكمه . فحالة الموت تشبه بالموت ، ولا تعد من الدنيا . ويجوز أن يكون المراد بفتنة الممات فتنة القبر ، كما صح عن النبي ﷺ فى فتنة القبر [1] « كمثل ـ أو أعظم ـ من فتنة الدجال » ولا يكون هذا متكرراً مع قوله « من عذاب القبر » لأن العذاب مرتب على الفتنة ، والسبب غير المسبب ، ولا يقال : إن المقصود زوال عذاب القبر . لأن الفتنة نفسها أمر عظيم . وهو شديد يستعاذ بالله من شره

والحديث الذى ذكره عن مسلم فيه زيادة كون الدعوات مأموراً بها بعد التشهد [2] ، وقد ظهرت العناية بالدعاء بهذه الأمور ، حيث أمرنا بها فى كل صلاة . وهى حقيقة بذلك ، لعظم الأمر فيها ، وشدة البلاء فى وقوعها ، ولأن أكثرها ـ أو

من تقدير يصح به الكلام فقدر عند الموت ، والمحيا مثل الممات مصدر بمعنى الحياة ولذا قدر مدة .

(١) قوله « كما صح عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أخرجه البخارى من حديث أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنهما . هذا وقد قيل أراد بفتنة المحيا الآلام مع زوال الصبر ، وبفتنة الممات السؤال فى القبر مع الحيرة ، وهو من العام بعد الخاص ، لأن عذاب القبر داخل تحت فتنة الممات ، وفتنة الدجال داخلة تحت فتنة المحيا . وأخرج الحكيم الترمذى فى نوادر الأصول عن سفيان الثورى أن الميت إذا سئل من ربك تراءى له الشيطان فيشير إلى نفسه : أنا ربك . فلهذا ورد سؤال التثبيت حين نسأل . ثم أخرج بسند جيد الى عمرو بن مرة : كانوا يستحبون إذا وضع الميت فى القبر أن يقولوا : اللهم أعذه من الشيطان . وقد طولنا فى هذا المعنى فى شرحنا لأبيات السيوطى المسماه بالتثبيت

(٢) قوله « مأموراً بها بعد التشهد » أقول : لقوله « إذا تشهد أحدكم فليستعذ » فإنه رتب الأمر على التشهد

كلها ـ أمور إيمانية غيبية [١] . فتكررها على الأنفس يجعلها ملكة لها [٢]

وفى لفظ مسلم أيضاً فائدة أخرى ، وهى تعليم الاستعاذة وصيغتها [٣] ، فانه قد كان يمكن التعبير عنها بغير هذا اللفظ ، ولو عبر بغيره لحصل المقصود وامتثل الأمر [٤] . ولكن الاولى قول ما أمر به الرسول ﷺ . وقد ذهب الظاهرية إلى وجوب هذا الدعاء فى هذا المحل [٥]

---

(١) قوله « إيمانية غيبية » أقول : لأنه لا يستعيذ منها إلا من صدق بها ، وهى غيب كلها ، وكأنه ردد الأمر بين كونها كلها غيبية أو بعضها لتردده فى فتنة المحيا فانها قد تكون مشاهدة لوقوع المستعيذ فيها أو مشاهدته حال من يقع فيها

(٢) قوله « فتكررها على الأنفس يجعلها ملكة لها » أقول : أى تكرر طلبها فى صلاة مع التصديق بها يصيرها ملكة للنفس . أى صفة مستقرة عندها ، وإنما قال « على الأنفس » دون أن يقول الألسن إشارة إلى أن العبارة لا عبرة بها ما لم تصدر عن النفس وتصديقها بها

(٣) قوله « تعليم الاستعاذة وصيغتها » أقول : هو عطف تفسيرى ، واستفيد تعليم الصيغة من قوله « فليقل » إذ لو قال فليستعذ لم يكن فيه تعليم للفظ الاستعاذة

(٤) قوله « ولو عبر بغيره لحصل المقصود الخ » أقول : فيه تأمل ، إذ بعد أمر الرسول بقول مخصوص لا يكون تمثيلا محصلا للمقصود إلا بإتيانه بلفظه ، ألا ترى أنه لما علم بعض الصحابة الدعاء عند المنام وألقاه بلفظ وآمنت بنبيك ثم أملاه عليه من لقنه فقال : وآمنت برسولك رد عليه صلى الله عليه وآله وسلم وقال : قل وآمنت بنبيك اللفظ الذى لقنه ، اللهم إلا أن يكون الشارح المحقق أخذ هذا من اختلاف لفظه صلى الله عليه وآله وسلم الذى كان يقوله حيث قال « من عذاب النار » ولفظه الذى أمر به حيث قال « من عذاب جهنم » وأنه لو كان هذا اللفظ متعيناً لأتى به صلى الله عليه وآله وسلم وكأنه استجوده حتى قال « ولكن الأولى »

(٥) قوله « إلى وجوب هذا الدعاء فى هذا المحل » أقول : ظاهر الأمر معهم ،

وليعلم أن قوله عليه السلام «إذا تشهد أحدكم فليستعذ» عام فى التشهد الأول والأخير معاً، وقد اشتهر بين الفقهاء استحباب التخفيف فى التشهد الأول [١] وعدم استحباب الدعاء بعده، حتى تسامح بعضهم فى الصلاة على الآل فيه [٢]. ومن يكون إذا ورد تخصيصه بالأخير متمسكا لهم، من باب حمل المطلق على المقيد، أو من باب حمل العام على الخاص. وفيه بحث أشرنا إليه فيما تقدم. والعموم الذى ذكرنا [٣] يقتضى الطلب بهذا الدعاء [٤]. فمن خصه فلا بد له من دليل راجح [٥]، وإن كان نصاً فلا بد من صحته [٦]. والله أعلم

وسكوت الشارح عن الرد دليل أنه يختاره

(١) قوله «وقد اشتهر عن الفقهاء استحباب التخفيف» أقول: وكأنه لم يرتض ما يروونه من أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان فى التشهد الأوسط كأنما يقعد على الرضف وهى الحجارة المحماة، وهو حديث أخرجه أحمد والترمذى عن ابن مسعود وقال حسن صحيح، وتعقبه النووى بأنه منقطع وضعفه ابن دقيق العيد. انتهى من شرح المشكاة

(٢) قوله «حتى تسامح بعضهم فى الصلاة على الآل فيه» أقول: بل شاحح غيره فى عدم الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فيه، وقال مالك: يصلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى التشهد الأوسط وعلى آله، والمشاحح هو الشافعى فانه قال: تندب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى التشهد الأول دون آله

(٣) قوله «والعموم الذى ذكرناه» أقول: العموم مستفاد من كلمة الشرط

(٤) قوله «يقتضى الطلب» أقول: أى الطلب من الشارع لهذه الاستعاذة فى كل تشهد فى الصلاة

(٥) قوله «فمن خصه فلا بد له من دليل راجح» أقول: فانه لا يخص العام إلا بذلك

(٦) قوله «وان كان نصاً فلا بد له من صحته» أقول: أى وان كان المخصص لهذا العموم نصاً فلا بد من أن يكون صحيحاً، وكأنه يريد ما شمل الحسن فانه يخصص به

١١٩ — الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبى بكر الصديق رضى الله عنهم : أنَّهُ قال لِرَسول الله ﷺ « عَلِّمْنى دُعاءً أَدْعُو بِهِ فى صَلاتِى . قال : قُل : اللَّهُمَّ إنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى ظُلْماً كَثِيراً [(١)] . وَلا يَغفِرُ الذُّنُوبَ إلاَّ أنتَ . فَاغْفِرْ لِى مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ [(٢)] . وَارْحَمْنِى ، إنَّكَ أنتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ »

هذا الحديث يقتضى الأمر بهذا الدعاء فى الصلاة من غير تعيين لمحله . ولو فعل فيها ـ حيث لا يكره الدعاء فى أى الأماكن كان ـ لجاز . ولعل الأولى أن يكون فى أحد موطنين : إما السجود ، وإما بعد التشهد . [(٣)]

---

(١) (الحديث الرابع) قال « كثيراً » أقول : يروى بالمثلثة وهو أشهر « وبالموحدة ، واختار النووى الجمع بينهما فيقول كثيراً كبيراً احتياطاً للتعبد ومحافظة على ألفاظ الشارع ، وتبعه جماعة . وتعقب بأن الجمع بينهما لم يقله الشارع ، فالأولى أن يقال هذا تارة وهذا تارة . هذا ولا يخفى حسن هذا الترتيب فى هذا الدعاء فانه قدم نداء الرب واستعانته ثم الاعتراف بالذنب بقوله « ظلمت نفسى » لأن الذنب ربما يكون مانعاً من الإحسان لا سيما مع الغفلة واللهو ، والاعتراف به أقرب إلى المحو ، ثم الإقرار بالتوحيد لله وحصر قضاء هذه الحاجة وهى غفران الذنب عليه بلا شريك ، فان الثناء على المسئول وإلقاء أزمة المطلوب اليه وقصر الطلب عليه أقرب إلى الإجابة . وقد ورد فى الهدية « نعم الشىء الهدية أمام الحاجة » ثم السؤال لغفران الذنوب والرحمة التى لا يخرج منها شىء من أمور الدنيا والآخرة ، ثم الختم لهذا الدعاء بهذين الاسمين لزيادة الثناء والتضرع للمسئول مع ما فيهما من المناسبة

(٢) قوله « مغفرة من عندك » أقول : قال الطيبى : نكر المغفرة على أن المطلوب غفران عظيم لا يدرك كنهه ، ووصفه بكونه من عنده زيادة لذلك التعظيم ، لأن الذى يكون من عند الله لا يحيط به وصف

(٣) قوله « فى أحد الموطنين » أقول : وقيل الأولى الجمع بينهما فيدعى فى

فإنهما الموضعان اللذان أمرنا فيهما بالدعاء (١) . قال عليه الصلاة والسلام « وأما السجود فاجتهدوا فيه فى الدعاء » وقال فى التشهد « وليتخير بعد ذلك من المسألة ما شاء » ولعله يترجح كونه فيما بعد التشهد (٢) ، لظهور العناية بتعليم دعاء مخصوص فى هذا المحل

وقوله « إنى ظلمت نفسى ظلماً كثيراً » دليل على أن الإنسان لا يَعْرَى من ذنب وتقصير ، كما قال عليه الصلاة والسلام « استقيموا ، ولن تحصوا (٣) » وفى

المحلين المذكورين ، قاله الفاكهانى رحمه الله

(١) قوله « فإنهما الموضعان اللذان أمرنا فيهما بالدعاء » أقول : أما محلات الدعاء فى الصلوات التى ورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعو فيها فهى سبعة مواضع كما ذكره ابن القيم فى زاد المعاد ، ويجمعها قولنا :

مواضع كانت فى الصلاة لأحمد إذا ما دعا قد خصصوها بسبعة
عقيب افتتاح ثم بعد قراءة وحال ركوع واعتدال وسجدة
وبينهما بعد التشهد هـذه مواضع تروى عن ثقات بصحة

ولكن الشارح المحقق ذكر ما أمر فيه بالدعاء وهما الموضعان المذكوران

(٢) قوله « ولعله يترجح » أقول : هذا الترجيح معارض بالأمر بالدعاء فى السجود ، ومؤكد فيه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فاجتهدوا » وبقوله « فقمن فيه إجابة الدعاء » أخرجه مسلم ، وقوله « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء » أخرجه مسلم ، والأحاديث بالأدعية الواردة عنه صلى الله عليه وآله وسلم فى السجود كثيرة واسعة ، وحينئذ فلا حرج من الدعاء فى الموطنين قاله الفاكهانى . وذكر ابن القيم فى الهدى أن المواضع التى كان يدعو صلى الله عليه وآله وسلم فيها فى الصلاة سبعة مواطن : الأول بعد تكبيرة الإحرام ، الثانى قبل الركوع بعد الفراغ من القراءة ، الثالث بعد الاعتدال من الركوع ، الرابع فى حال الركوع ، الخامس فى السجود ، السادس بين السجدتين ، السابع بعد التشهد وقبل السلام . انتهى

(٣) قوله « استقيموا ولن تحصوا » أقول : إشارة إلى ما أخرجه أحمد وابن

الحديث «كل ابن آدم خطاء. وخير الخطائين التوابون[1]» ، وربما أخذوا ذلك[2] من حيث الأمر بهذا القول مطلقاً من غير تقييد وتخصيص بحالة ، فلو كان ثمة حال لا يكون «فيها ظلم ولا تقصير ، لما كان هذا الإخبار مطابقاً للواقع . فلا يؤمر به

وقوله ﷺ «ولا يغفر الذنوب إلا أنت» إقرار بوحدانية البارى تعالى ، واستجلاب لمغفرته بهذا الإقرار ، كما قال تعالى «علم أن له رباً يغفر الذنب ، ويأخذ بالذنب[3]» ، وقد وقع فى هذا الحديث امتثال لما أثنى الله تعالى عليه[4]

ماجه والحاكم والبيهقى من حديث ثوبان رضى الله عنه عنه صلى الله عليه وآله وسلم «استقيموا ولن تحصوا ، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة ، ولن يحافظ على الوضوء إلا مؤمن» ، وأخرجه ابن ماجه والطبرانى عن ابن عمرو ، وأخرجه الطبرانى أيضاً عن سلمة بن الأكوع

(١) قوله «وفى الحديث كل ابن آدم خطاء» أقول : هو حديث أخرجه أحمد والترمذى وابن ماجه والحاكم من حديث أنس بلفظه المذكور فى الشرح

(٢) قوله «وربما أخذوا ذلك» أقول : أى كون الإنسان لا يخلو عن ذنب وتقصير ، لأنه صلى الله وآله وسلم أمر بهذا القول فى أى حال قيل به ، ولو فرضت حال لا يكون فيها ظلم ولا تقصير لما أطلق الأمر به صلى الله عليه وآله وسلم. قلت : وفيه أن المطلق من حيث هو مطلق لا يلزمه الاستغراق فى الجهة التى ورد فيها ، بل هو طريقة العام ، وكأنه أخذه من قرينة المقام ، واستقراء أحوال ما جُبل عليه الأنام ، من ملابسة الخطايا والآثام ، التى لم يسلم منها حتى الأنبياء عليهم السلام

(٣) قوله «كما قال تعالى : علم أن له رباً يغفر الذنب» أقول : أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث أبى هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول «إن عبداً أصاب ذنباً فقال : يا رب إنى أذنبت ذنباً فاغفر لى ، فقال له ربه : علم عبدى أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له» ، وفيه تكرر ذلك منه مراراً وأنه قال تعالى «قد غفرت لعبدى» الحديث

(٤) قوله «لما أثنى الله تعالى عليه» أقول : أى على قائل هذا القول حيث جعله

فى قوله ﴿ آل عمران ١٣٥ : والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله [١] ﴾

وقوله ﷺ « ولا يغفر الذنوب إلا أنت » كقوله تعالى ﴿ ومن يغفر الذنوب إلا الله ﴾ وقوله « فاغفر لى مغفرة من عندك » فيه وجهان . أحدهما : أن يكون إشارة إلى التوحيد المذكور ، كأنه قال : لا يفعل هذا إلا أنت ، فافعله أنت . والثانى ـ وهو الأحسن ـ أن يكون إشارة إلى طلب مغفرة متفضَّلٍ بها من عند الله تعالى ، لا يقتضيها سبب من العبد ، من عملٍ حسن ولا غيره . فهى رحمة من عنده بهذا التفسير ، ليس للعبد فيها سبب . وهذا تبرؤ من الأسباب [٢]

من صفات المتقين ، فانه عقب به قوله للمتقين ﴿ الذين ينفقون ـ إلى قوله ـ والذين إذا فعلوا فاحشة ﴾ الآية . وفى هذا الحديث قد ذكر ظلمه لنفسه واستغفر لذنبه

(١) قوله ﴿ ومن يغفر الذنوب إلا الله ﴾ أقول : وإن كانت الآية فى صورة الاستفهام لكنه استفهام إنكار ، معناه ولا يغفر ، ولذا جاء بكلمة الاستثناء

(٢) قوله « وهذا تبرؤ من الأسباب » أقول : أى على الوجه الأخير ، وليس المراد أن الأسباب لا أثر لها ، بل ما أمر بها تعالى إلا لربط مسبباتها بها كربط دخول الجنة على الإيمان والأعمال الصالحات ، وربط صيانة الدم والمال بكلمة التوحيد ، وما من شىء إلا ربط مسببه بسبب كربط المغفرة بالتوبة ، لكن مراد الشارح المحقق أنه ليس الطلب للمغفرة للادلال بالأعمال لأن الأعمال غير معلوم قبولها ولا سلامتها عما يعقبها مما يخل بها ويهضم جانب الاعتداد بها ، فالمغفرة من عنده فضلا ، فالكل من فضل الله تعالى ، جعل السبب وربط المسبب به وهداية العبد اليه كما قال ﴿ وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ﴾ ولذا قيل :

علقوا الفضل بأسباب التقى ... ما ترى الأسباب ما الأسباب فيها
ليس إلا الفضل فيها سبباً ... قف هنا إن شئت أو تزداد تيها

والإدلال بالأعمال والاعتقاد فى كونها موجبة للثواب وجوباً عقلياً [١] . و « المغفرة » الستر فى لسان العرب . و « الرحمة » من الله تعالى عند المنزهين من الأصوليين عن التشبيه [٢] ، إما نفس الأفعال التى يوصلها الله تعالى من الإنعام والإفضال إلى العبد ، وإما إرادة إيصال تلك الأفعال إلى العبد . فعلى الأول هى من صفات الفعل ، وعلى الثانى هى من صفات الذات

وقوله « إنك أنت الغفور الرحيم » صفتان ذكرتا ختما للكلام على جهة المقابلة لما قبله . فالغفور مقابل لقوله « اغفر لى » والرحيم مقابل لقوله « ارحمنى » وقد وقعت المقابلة ههنا للأول بالأول ، والثانى بالثانى . وقد يقع على خلاف ذلك [٣] ، بأن يراعى القرب ، فيجعل الأول للأخير . وذلك على حسب اختلاف المقاصد ، وطلب التفنن فى الكلام . ومما يحتاج إليه فى علم التفسير : مناسبة مقاطع الآى لما قبلها [٤] والله أعلم

---

(١) قوله « وجوباً عقلياً » أقول : يشير إلى إبطال ما عليه المعتزلة من وجوب الثواب عقلا ، وليس هذا محلا للاستدلال على ذلك ، ولا لتعيين الحق بمجرد دعوى ليس عليها دليل بذلك ، والأليق بهذا المقام ما حررناه فى التبرؤ من الأسباب والإدلال بالأعمال من عدم وثوق النفس بقبول صور الأعمال مع كثرة ما يعرض لها من مفسداتها الموجبة عدم قبولها ، فالوقف على هذا المقدار فى هذا المحل أولى وأبعد من نصب الدعوى بغير برهان . والله المستعان

(٢) قوله « والرحمة من الله عند المنزهين من الأصوليين » أقول : الحق فى مثل هذا إبقاء الصفات على حقائقها وظواهرها ، وتفويض أمر التعلق فى نسبتها اليه وكيفيتها إلى من أحاط بكل شىء علماً . ولا حاجة إلى اقتراف سفسف من القول يتخلص به مما يظن فيه إشكال من حيث قياس الذات المقدسة جل وعلا على حوادث الكائنات التى تنزهت عن مماثلتها قائلين ﴿ ليس كمثله شىء ﴾

(٣) قوله « وقد يقع على خلاف ذلك » أقول : والأول يسمى لفاً ونشراً مرتباً ، والثانى لفاً ونشراً مشوشاً

(٤) قوله « ومما يحتاج اليه فى علم التفسير الخ » أقول : يشير إلى أن هذه المناسبة

١٢٠ — الحديث الخامس : عن عائشة رضى الله عنها قالت « ما صلّى رسولُ الله ﷺ صلاةً ـ بعدَ أنْ نزلَتْ عليهِ ﴿ إذا جاء نَصرُ اللهِ والفتحُ ﴾ ـ إلاَّ يقولُ فيها : سُبحانَكَ ربَّنا وبحمدِكَ (١) ، اللَّهمَّ اغفِرْ لِي »

وفى لفظ « كان رسول الله ﷺ يُكثِرُ أنْ يقولَ فى رُكوعِهِ وسُجودِهِ : سُبحانَكَ اللَّهمَّ ربَّنا وبحمدِكَ ، اللهم اغفِرْ لِي »

المذكورة فى خاتمة هـذا الحديث لسابقته مما يحتاج إلى تتبع نظائره فى مقاطع الآى وخواتمها ، وهى علم شريف ، وقد اعتنى به المفسرون وذكروا سؤالات على ما خالف الظاهر وجاءت الخاتمة غير مطابقة ظاهراً لسابقه ، كما ذكروا فى قوله تعالى حكاية عن المسيح عليه السلام ﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ . فانه كان مقتضى الظاهر : فانك أنت الغفور الرحيم ، وكما أورده أيضاً فى قوله تعالى فى قصة الخليل وسؤاله أن يريه الله كيف إحياء الموتى فقال تعالى ﴿ خذ أربعة من الطير ـ إلى قوله ـ ثم ادعهن يأتينك سعياً ، واعلم ان الله عزيز حكيم ﴾ فانه كان مقتضى الظاهر : على كل شىء قدير . وذكروا فى جواب الكل كلاماً نفيسا معروفا فى محله

(١) (الحديث الخامس) قال « وبحمدك » أقول : الواو إما للحال أو لعطف الجملة على الجملة سواء قلنا إضافة الحمد إلى الفاعل ـ والمراد من الحمد لازمه مجازاً وهو ما يوجب الحمد من التوفيق والهداية ـ ويكون من باب التعبير عن المسبب بالسبب ، فالسبب هو التوفيق والهداية . أو إلى المفعول ويكون معناه سبحت متلبساً بحمدى لك ، قال هذا الكرمانى . وقيل الواو زائدة والباء متعلقة بسبحانك ، فيكون الكلام جملة واحدة . وقيل المراد سبح بلفظ حمدى لك ، لأن الحمد يتضمن التنزيه ، قال ابن الأثير : تسبيح الحمد أكمل من التسبيح ، لأن فيه معنى التنزيه وزيادة ، والشارح قد أشار إلى بعض هذه المعانى

حديث عائشة فيه مبادرة الرسول ﷺ إلى امتثال ما أمره الله تعالى به، وملازمته لذلك

وقوله «فسبح بحمد ربك (١)» فيه وجهان . أحدهما : أن يكون المراد أن يسبح بنفس الحمد لما يتضمنه الحمد من معنى التسبيح ، الذى هو التنزيه ، لاقتضاء الحمد نسبة الأفعال المحمود عليها إلى الله تعالى وحده . وفى ذلك نفى الشركة (٢)

الوجه الثانى : أن يكون المراد : فسبح متلبساً بالحمد . فتكون الباء دالة على الحال (٣) . وهذا يترجح لأن النبى ﷺ قد سبح وحمد بقوله «سبحانك وبحمدك» . وعلى مقتضى الوجه الأول يكتفى بالحمد فقط ، وكان تسبيح الرسول على هذا الوجه دليلا على ترجيح المعنى الثانى

وقوله «وبحمدك» قيل معناه : وبحمدك سبحت (٤) . وهذا يحتمل أن يكون فيه

---

(١) قوله «وقوله فسبح بحمد ربك» أقول : أى فى الآية التى وقع فيها الأمر بالتسبيح والحمد وإن لم تذكر هنا

(٢) قوله «وفى ذلك نفى الشركة» أقول : استفادة نفى الشركة من حيث إنه أمر بالتسبيح بحمد ربه ، وحمد الله تعالى ورد بصيغة قصر الحمد فيها عليه فى قوله تعالى ﴿ الحمد لله ﴾ فاقتضى نفى الشركة فى الأفعال المحمود عليها فأفاد الحمد التنزيه المستفاد من التسبيح ، وعلى هذا فالمأمور به قول الحمد لا غير ، والذى قاله صلى الله عليه وآله وسلم هو الحمد والتسبيح ، وسيجعله الشارح مرجحاً للوجه الثانى

(٣) قوله «فتكون الباء دالة على الحال» أقول : أى مفيدة للتلبس الذى استفيد أنه الحال حيث قال متلبساً ، وقد رجح هذا الوجه جمعه صلى الله عليه وآله وسلم فى مقام امتثال هذا الأمر بين الحمد والتسبيح إذ لو أريد الوجه الأول لكفى فى الامتثال اتيانه بالحمد فقط

(٤) قوله «قيل معناه وبحمدك سبحت الخ» أقول : تقدم أن بحمدك صلة سبح بحمد ربك أى أنه يتعلق متلبساً فليس متعلقه على التقديرين سبحت ، وكأنه أراد

حذف ، أى بسبب حمد الله سبحت . ويكون المراد بالسبب ههنا التوفيق والإعانة على التسبيح ، واعتقاد معناه . وهذا كما روى عن عائشة فى الصحيح « بحمد الله لا بحمدك » أى وقع هذا بسبب حمد الله ، أى بفضله وإحسانه وعطائه . فان الفضل والإحسان سبب للحمد ، فيعبر عنهما بالحمد [1]

وقوله « اللهم اغفر لى » امتثال لقوله تعالى ﴿ واستغفره ﴾ بعد امتثال قوله ﴿ فسبح بحمد ربك ﴾ . وأما اللفظ الآخر : فانه يقتضى الدعاء فى الركوع وإباحته . ولا يعارضه قوله عليه السلام « أما الركوع : فعظموا فيه الرب [2] ، وأما السجود

أن هذين التأويلين ذكرهما فى الآية وهذا التأويل فى الحديث ، والقول بأنه يتعلق الجار بسبحت يحتمل ـ كما قاله الشارح ـ أمرين : أحدهما أن الباء سببية أى سبح بسبب حمد الله أى بتوفيقه وإعانته على التسبيح سبحت ، من باب :

والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

ومنه قول عائشة فى حديث الإفك « بحمد الله لا بحمدك » أى نزلت براءتى من السماء بسبب حمد الله أى بفضله وإحسانه ، لا بحمدك أى لا بفضلك وإحسانك

(١) قوله « فعبر عنهما بالحمد » أقول : من باب إطلاق المسبب على السبب مجازاً ، فقوله « فيه حذف » تسامح إذ مع الحمل على المجازية لا حذف ، أو كأنه يشير إلى أن فيه تأويلين أى من باب الحذف أو أنه مجاز

(٢) قوله « ولا يعارضه قوله عليه السلام : أما الركوع الخ » أقول : حديث عائشة هذا يعارض ظاهر هذا الحديث ، لأنه دعاء فى الركوع والمأمور فيه تعظيم الرب ، فأجاب بجوابين : الأول أن حديث عائشة أفاد جواز الدعاء فى الركوع وحديث « فعظموا فيه الرب » أفاد الأولوية فى الركوع قليلا لا كثيراً ، واعترضه الفاكهانى قائلا هذا تعسف وإبطال لقول الفقهاء بالكراهة فى الركوع ، ولا جائز أن يريد الجواز مع الكراهة لأنه منزه عن فعل المكروه ، وادعاؤه أن يكون فى الركوع قليلا ممنوع سيما مع قول عائشة رضى الله عنها : كان يكثر أن يقول الدال على المداومة ، وتعقب بأن الشارح ذكر ما دل عليه الحديث ، وليس فيه منافاة صريحة لما ذكره

فاجتهدوا فيه بالدعاء ، فإنه يؤخذ من هذا الحديث الجواز . ومن ذلك الأولوية بتخصيص الركوع بالتعظيم . ويحتمل أن يكون السجود قد أمر فيه بتكثير الدعاء لإشارة قوله « فاجتهدوا » واحتمالها للكثرة . والذى وقع فى الركوع من قوله « اغفر لى » ليس كثيراً . فليس فيه معارضة ما أمر به فى السجود

وفى حديث عائشة الأول سؤال ، وهو أن لفظة « إذا » تقتضى الاستقبال وعدم حصول الشرط حينئذ [1] . وقول عائشة « ما صلى صلاة بعد أن نزلت عليه : إذا جاء نصر الله » يقتضى تعجيل هذا القول ، لقرب الصلاة الأولى التى هى عقيب نزول الآية من النزول . و « الفتح » أى فتح مكة . و « دخول الناس فى دين الله أفواجاً » يحتاج إلى مدة أوسع من الوقت الذى بين نزول الآية والصلاة الأولى بعده

الفقهاء ، وأراد بمنع الكثرة عدم الزيادة على قوله « اللهم اغفر لى » فى الركوع الواحد ، وهو قليل بالنسبة إلى السجود المأمور فيه بالاجتهاد فى الدعاء المشعر بتكثيره ، ولم يرد أنه كان يقول ذلك فى بعض الصلوات دون بعض حتى يعترض بقول عائشة : كان يكثر ، وأقول : لك أن تمنع قول الفقهاء إن الدعاء مكروه فى الركوع مسنداً له بدعائه فيه صلى الله عليه وآله وسلم ، فان أراد إجماع الفقهاء عليه فهو مطالب بتصحيحه ، والدعاوى فيه كثيرة خالية عن البرهان منقوضة فى عدة موارد بوجود خلافات لجلة العلماء بحيث يترجح بها الجزم على عدم الوثوق بنقل الاجماع ، وقول الفاكهانى لا جائز أن يراد الجواز مع الكراهية مباين لما قاله الشارح من إفادة الحديث الأولوية ، فالظاهر عدم المنع من الدعاء فى الركوع كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « وهو أن لفظ إذا يقتضى الاستقبال الخ » أقول : يريد أن الأمر بالتسبيح مرتب على حصول الشرط ، وهو مجىء نصر الله والفتح ، وعائشة رضى الله عنها قالت : إنه ما ترك هذا التسبيح الذى أمر به بعد نزول الآية ، ومعلوم أن عقب نزولها لم يكن قد حصل الشرط وإن فُرض أنه كان حاصلا قبل نزولها فلا يقال فيه إذا جاء فانه قد جاء ووقع ، وقد قالت يتأول القرآن أى يجعل قوله ذلك تأويلا

وقول عائشة فى بعض الروايات « يتأول القرآن » قد يشعر بأنه يفعل ما أمر به فيه . فإن كان الفتح ودخول الناس فى دين الله أفواجاً حاصلا عند نزول الآية ، فكيف يقال فيها « إذا جاء » ، وإن لم يكن حاصلا فكيف يكون القول امتثالا للأمر الوارد بذلك ، ولم يوجد شرط الأمر به ؟

وجوابه أن نختار أنه لم يكن حاصلا على مقتضى اللفظ (١) . ويكون النبي ﷺ قد بادر إلى فعل المأمور به قبل وقوع الزمن الذى تعلق به الأمر فيه . إذ ذلك عبادة

للأمر المتوقف على حصول الشرط ، وحاصله أن مقتضى الأمر المرتب على الشرط أن لا يفعل المأمور به إلا بعد حصول شرطه وإلا لم يكن ممتثلا ، وقد حكت عائشة أنه فعله عقب نزول الآية وهو قبل وقوع الشرط ، ثم قالت : انه يتأول القرآن ، ولا يتم أنه تأويل له إلا إذا حصل بما علق عليه

(١) قوله « وجوابه أن يختار أنه لم يكن حاصلا الخ » أى يختار فى الجواب أحد طرفى الترديد وهو أن الفتح عند نزول الآية لم يكن حاصلا كما يقتضيه لفظ إذا الدال على الاستقبال ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم لما أمر به مسارعة إلى ذلك لكونه طاعة وعبادة لا تختص بوقت ، فكان هذا القول منه عبادة تبرع صلى الله عليه وآله وسلم بها ، وليس امتثالا لما أمر به ، فلما وقع الشرط كان فعله امتثالا ، إلا أنه يرد عليه قول عائشة رضى الله عنها يتأول القرآن ، فإنها أخبرت بأن ذلك القول منه صلى الله عليه وآله وسلم كان تأويلا لما أمر به ، فأجاب بأن مرادها أنه يفعل ما دل عليه لفظ القرآن من الطاعة المبتدأة تبرعاً ، ثم استمر فكان امتثالا . قلت : ولا يخفى تكلفه ، وكان الأحسن أن يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم نزّل ما سيقع مما أخبر الله تعالى أنه سيقع منزلة الواقع للقطع بوقوع ما علق به الأمر من باب ﴿ ونفخ فى الصور ﴾ وأمثاله ، وهذا على تقدير أن الآية نزلت قبل الفتح ، وقال البرماوى : إن الذى عليه أئمة التفسير أن المراد بالفتح فتح مكة ، ونصر الله الانتصار على قريش ، وبدخول الناس فى دين الله أفواجاً أى زمراً الإشارة إلى طوائف العرب وهم الذين دخلوا فى دين الإسلام ، وأن الآية نزلت أيام التشريق فى حجة الوداع انتهى .

وطاعة لا تختص بوقت معين . فاذا وقع الشرط كان الواقع من هذا القول ـ بعد وقوعه ـ واقعاً على حسب الامتثال ، وقبل وقوع الشرط واقعاً على حسب التبرع . وليس فى قول عائشة « يتأول القرآن » ما يقتضى ـ ولا بد ـ أن يكون جميع قوله ﷺ واقعاً على جهة الامتثال للمأمور ، حتى يكون دالا على وقوع الشرط ، بل مقتضاه أنه يفعل تأويل القرآن وما دل عليه لفظه فقط . وجاز أن يكون بعض هذا القول فعلا لطاعة مبتدأة ، وبعضه امتثالا للأمر (١) . والله أعلم

* * *

باب الوتر (٢)

١٢١ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال

قلت : إذا تم هذا عاد الإشكال الآتى وهو الإتيان بإذا فى أمر قد انقضى وهى موضوعة للاستقبال ، وقد أخرج ابن جرير عن عطاء بن يسار : نزلت سورة ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ﴾ كلها بالمدينة . وأخرج ابن أبى شيبة وعبد بن حميد والبزّار وأبو يعلى وابن مردويه والبيهقى فى الدلائل عن ابن عمر قال : نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أوسط أيام التشريق بمنى وهى فى حجة الوداع . والأحاديث عن الصحابة تفيد أنها نزلت عليه هذه السورة بعد الفتح ، فيرد إشكال استعمال إذا للماضى الذى أشار اليه الشارح . وجوابه ما صرح به ابن هشام فى مغنى اللبيب أن إذا تخرج عن الاستقبال فتجىء للماضى كما جاءت إذا للاستقبال وذلك كقوله ﴿ ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا ﴾ وقوله ﴿ وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا اليها ﴾ فيحمل الحديث على ذلك

(١) قوله « وجاز أن يكون بعض هذا القول فعلا لطاعة مبتدأة » أقول : هذا بعيد ، فان ظاهرَ السياق أنه كله وقع امتثالا

(٢) (باب الوتر) فى القاموس : الوتر ويفتح (١) الفرد أو ما لم يشفع من العدد

---

(١) كذا ، ولعله بالكسر ويفتح

« سَأَلَ رَجُلٌ (١) النبيَّ ﷺ - وَهُوَ عَلَى المِنْبَرِ - ما تَرَى فى صَلاةِ اللَّيلِ؟ قال: مَثْنَى، مَثْنَى (٢). فإذا خَشِيَ أَحَدُكُمُ الصُّبْحَ صَلَّى وَاحِدَةً، فَأَوْتَرَتْ لَهُ ما صَلَّى. وَإِنَّهُ كانَ يقولُ (٣): اجْعَلُوا آخِرَ صلاتِكُمْ بِاللَّيْلِ وِتْرًا »

الكلام على هذا الحديث من وجوه:

أحدها: قوله ﷺ « صلاة الليل مثنى مثنى » أخذ به مالك رحمه الله فى أنه لا يزاد فى صلاة النفل على ركعتين. وهو ظاهر هذا اللفظ فى صلاة الليل. وقد ورد حديث آخر (٤) « صلاة الليل والنهار مثنى مثنى » وإنما قلنا: إنه ظاهر اللفظ

---

(١) قال « رجل » أقول: وقع فى معجم الطبرانى أن السائل ابن عمر، وتعقب، ووقع عند المروزى أنه أعرابى

(٢) قال « مثنى مثنى » أقول: أى اثنين اثنين، وهو غير منصرف لتكرر العدل فيه، قال صاحب الكشاف: وقيل للعدل والوصف، وأما إعادة مثنى فللمبالغة فى التأكيد، وزعم بعض الحنفية أن معنى مثنى أن يتشهد بين كل ركعتين، ويرده تفسير ابن عمر راوى الحديث، فعند مسلم أنه قال عقبة بن حريث: ما معنى مثنى مثنى؟ قال: يسلم من كل ركعتين. وراوى الحديث أعلم بالمراد منه، وتفسيره هو المتبادر إلى الفهم، فانه لا يقال فى الرباعية مثلا إنها مثنى

(٣) قال « وأنه كان يقول الخ » أقول: هو عطف على قوله « سأل رجل » فهو محكى بالقول عطف جملة على جملة، فان الهمزة مكسورة، ويجوز فتحها بتقدير فعل نحو روى فيفتح مفعوله

(٤) قوله وقد ورد فى حديث آخر » أقول: أخرجه أصحاب السنن من حديث ابن عمر وصححه ابن خزيمة، إلا أنه قد تعقبه أكثر الأئمة فأعلّوا هذه الزيادة وهى قوله « والنهار » قالوا إن الحفاظ من أصحاب ابن عمر لم يذكروها عنه، وحكم النسائى على راويها بأنه أخطأ فيها وهى من رواية على الأزدى، قال ابن معين مَن على الأزدى حتى أقبل منه؟

لأن المبتدأ محصور فى الخبر[1] ، فيقتضى ذلك حصر صلاة الليل فيما هو مثنى . وذلك هو المقصود ، إذ هو ينافى الزيادة . فلو جازت الزيادة لما انحصرت صلاة الليل فى المثنى . وهذا يعارضه ظاهر حديث عائشة الآتى[2] ، وقد أخذ به الشافعى[3] وأجاز الزيادة

---

(١) قوله « لأن المبتدأ ـ وهو صلاة الليل ـ محصور فى الخبر » أقول : لأنه معرّف بالإضافة وتعريفه يفيد قصره على الخبر بمعونة المقام

(٢) قوله « ظاهر حديث عائشة الآتى » أقول : فان فيه أنه يوتر بخمس لا يجلس فى شيء إلا فى آخرها ، وجمع الجمهور بين الحديثين بأن حديث ابن عمر رضى الله عنهما للارشاد إلى الأخف ، إذ السلام بين كل ركعتين أخف على المصلى من الأربع فما فوقها لما فيه من الراحة غالباً وقضاء ما يعرض من أمر مهم ، وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم الفصل كما صح الوصل ، فالوصل فى حديث عائشة الآتى وما فى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الشعبى قال : سألت ابن عباس وعبد الله ابن عمر عن صلاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم بالليل فقال : ثلاث عشرة[1] ، منها ثمان ويوتر بثلاث ركعات ، والفصل بما أخرجه أبو داود وغيره من حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت : إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى ما بين أن يفرغ من العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة يسلم من كل ركعتين وإسناده على شرط الشيخين ، فيدل على جواز الأمرين الفصل والوصل ، من غير ترجيح لأحدهما على الآخر

(٣) قوله « وقد أخذ به الشافعى » أقول : أى بحديث عائشة رضى الله عنها الآتى ، فقال : يجوز الوصل من غير تعيين قدر ذلك . قلت : وهو توسع منه وتفريط فان الصلاة كما تقدم أمر توقيفى لا يتجاوز ما ورد عن الشرع ، وهذا المقام أولى بالمنع من غيره لكن القياس فيه بالزيادة على ما ورد قياس فى الأعداد ، وهو ممنوع كما قرره فى الأصول ، فالظاهر فى مثل هذا أن يقتصر فى نافلة الوتر بخصوصها إلى سرد خمس أو سبع بحسب ما يصح به الدليل ، ولا يزاد على أربع فى غيره من النوافل ، أما فى

---

(١) كذا ولعله : إحدى عشرة

على ركعتين من غير حصر فى العدد ، وذكر بعض مصنفى أصحابه شرطين فى ذلك ، وحاصل قوله أنه متى تنفل بأزيد من ركعتين ـ شفعاً أو وتراً ـ فلا يزيد على تشهدين [1] . ثم إن كان المتنفَّل به شفعاً ، فلا يزيد بين التشهدين على ركعتين [2] . وإن كان وتراً ، فلا يزيد بين التشهدين على ركعة . فعلى هذا إذا تنفل بعشر جلس بعد الثامنة . ولا يجلس بعد السابعة ، ولا بعد ما قبلها من الركعات . لأنه حينئذ يكون قد زاد على ركعتين بين التشهدين . فاذا تنفل بخمس ـ مثلا ـ جلس بعد الرابعة ، وبعد الخامسة إن شاء ، أو بسبع فبعد السادسة والسابعة . وإن اقتصر على جلوس واحد فى كل ذلك جاز . وإنما ألجأ إلى ذلك [3] تشبيه النوافل بالفرائض . والفريضة الوتر

النهار فلما ورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم «كان يصلى عند أن تزول الشمس أربعاً ثم أربعاً ثم أربعاً» أخرجه الترمذى وغيره ، وأما الليل فالى حد ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم بلا زيادة ، وسيأتى له تحقيق فى الحديث الثالث . وأما الفصل والوصل فقد اختلف السلف فيه فى صلاة الليل أيهما أفضل ؟ قال الأثرم عن أحمد : الذى أختاره فى صلاة الليل مثنى مثنى ، فان صلى بالنهار أربعاً فلا بأس ، وقال محمد بن نصر مثله ، قال : وقد صح عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه أوتر بخمس لم يجلس إلا فى آخرها إلى غير ذلك من الأحاديث . إلا أنا نختار أن يسلم من كل ركعتين لكونه أجاب به السائل

(١) قوله «فلا يزيد على تشهدين» أقول : هذا أول الشرطين

(٢) قوله «فلا يزيد بين التشهدين على ركعتين الخ» أقول : هذا ثانى الشرطين ، وهو قسمان : أولها أنه إن تنفل بشفع فلا يزيد بعد التشهد الأول على ركعتين ، وثانيهما إن تنفل بوتر فلا يزيد بعد التشهد الأول على ركعة ، وقد أوضح ذلك بالمثال

(٣) قوله «وإنما ألجأ إلى ذلك» أقول : أى ألجأ بعض مصنفى الشافعية إلى هذين الشرطين قياس النوافل على الفرائض ، وليس فى الفرائض شفعية إلا وبعد التشهد الأول فيها ركعتان ، ولا وترية إلا وبعده ركعة . قلت : وكأنه يشترط هذا إذا

هى صلاة المغرب . وليس بين التشهدين فيها أكثر من ركعة . والفرائض الشفع ليس بين التشهدين فيها أكثر من ركعتين . ولم يتفق أصحاب الشافعى على هذا الذى ذكره

الوجه الثانى من الكلام على الحديث أنه كما يقتضى ظاهره عدم الزيادة على ركعتين ، فكذلك يقتضى عدم النقصان منهما . وقد اختلفوا فى التنفل بركعة فردة[1] ، والمذكور فى مذهب الشافعى جوازه . وعن أبى حنيفة منعه ، والاستدلال به لهذا القول[2] كما تقدم ، وهو أولى من استدلال من استدل على ذلك بأنه لو كانت الركعة الفردة صلاة لما امتنع قصر صلاة الصبح والمغرب[3] ، فان ذلك ضعيف جداً

تشهد ، وإلا فانه لا يتعين عليه ذلك ، لثبوت أنه صلى الله عليه وآله وسلم أوتر بخمس لم يجلس إلا فى آخرها

(١) قوله « وقد اختلفوا فى التنفل بركعة » أقول : أى فيما عدا الوتر ، فان الحديث صريح أنه يوتر بها

(٢) قوله « والاستدلال به لهذا القول » أقول : أى بهذا الحديث الذى فيه حصر صلاة الليل على مثنى مثنى ، فانه كما دل على عدم الزيادة على الاثنتين دل على عدم النقصان منهما

(٣) قوله « وهو أولى من الاستدلال على ذلك الخ » أقول : هو إشارة إلى استدلال الطحاوى للحنفية بهذا الدليل ، وإنما كان الاستدلال بالحديث أولى من هذا الاستدلال لأن الحديث قد أفاد بمفهومه ، وأما هذا فانه كلام لا دليل عليه ، فانه لا دليل على أنه لم يشرع قصر الفجر والمغرب إلا لكون الركعة الفردة ليست صلاة ، مع أنه لا يتم فى المغرب ، فانه يجوز أن يقصر منه ركعة ويبقى ركعتان ، فلذلك قال الشارح إنه استدلال ضعيف . هذا ولا يخفى أن حديث الباب فى صلاة الليل ، فلا يتم الاستدلال به على عدم النفل بركعة واحدة فى النهار ، وقد استدل بعض الشافعية لجواز النفل بركعة فردة بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « الصلاة خير موضوع ، فمن شاء استكثر ومن شاء استقل » صححه ابن حبان

الوجه الثالث : يقتضى الحديث تقديم الشفع على الوتر من قوله « صلاة الليل مثنى مثنى » وقوله « توتر له ما صلى » فلو أوتر بعد صلاة العشاء من غير شفع لم يكن آتياً بالسنة (١) ، وظاهر مذهب مالك أنه لا يوتر بركعة فردة هكذا من غير حاجة

الوجه الرابع : يفهم منه انتهاء وقت الوتر بطلوع الفجر من قوله « فاذا خشى أحدكم الصبح (٢) » وفى مذهب الشافعى وجهان . أحدهما : أنه ينتهى بطلوع الفجر .

---

(١) قوله « لم يكن آتياً بالسنة » أقول : فان الاتيان بركعة لم يتقدمها شيء لا يسمى وتراً شرعياً ، لأن موضوعه أن يوتر ما قد صلى ، وقيل أن يقدم الشفع شرط فى الكمال لا فى الصحة ، لما فى حديث أبى أيوب مرفوعاً « الوتر حق ، فمن شاء أوتر بخمس ومن شاء بثلاث ومن شاء بواحدة » أخرجه أبو داود والنسائى وصححه ابن حبان والحاكم ، وصحّ عن جماعة من الصحابة أنهم أوتروا بواحدة من غير تقدّم نفل قبلها ذكرها بطرقها الحافظ فى الفتح

(٢) قوله « من قوله فاذا خشى الصبح » أقول : وأصرح منه ما رواه أبو داود والنسائى وصححه أبو عوانة وغيره من حديث ابن عمر ، وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « فاذا كان الفجر فقد ذهب كل صلاة الليل والوتر » . وفى صحيح ابن خزيمة من حديث أبى سعيد مرفوعاً « من أدركه الصبح ولم يوتر فلا وتر له » ، ولكنه محمول على التعمد أو على أنه لا يقع أداء ، لما رواه الحاكم فى المستدرك والبيهقى عن أبى هريرة مرفوعاً « إذا أصبح أحدكم ولم يوتر فليوتر » ولما رواه أبو داود من حديث أبى سعيد مرفوعاً « من نسى الوتر أو نام فليصله إذا ذكره » ، وحكى ابن المنذر عن جماعة من السلف أن الذى يخرج بالفجر وقته الاختيارى ويبقى وقت الضرورة إلى تمام صلاة الصبح ، وحكاه القرطبى عن مالك والشافعى وأحمد ، وتعقبه ابن تيمية بأن القضاء لا يثبت إلا بدليل ، وقد صح أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا غلبه عن وتره نوم أو وجع صلى من النهار ثنتى عشرة ركعة ، أخرجه مسلم وغيره من حديث عائشة رضى الله عنها . قال ابن القيم : سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول : فى هذا دليل على أن الوتر يفوت بفوات محله ، فهو كتحية المسجد وصلاة الكسوف

والثانى : ينتهى بصلاة الصبح

والاستسقاء ، فالمراد به أن يكون آخر صلاة الليل وتراً ، كما أن المغرب آخر صلاة النهار . وحكى الحافظ ابن حجر عن محمد بن نصر أنه قال : لم نجد فى شىء من الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى الوتر ولا أمر بقضائه ، ومن زعم أنه صلى الله عليه وآله وسلم ـ فى ليلة نومهم عن الصبح فى الوادى ـ قضى الوتر لم يُصب . انتهى . وقيل : معنى قوله « إذا خشى أحدكم الصبح » أى وهو فى شفع فلينصرف على وتر ، وهنا يبنى على أن الوتر لا يفتقر إلى نية . واعلم أنه استدل بقوله « صلى ركعة » على أن فصل الوتر أفضل من وصله ، وتعقب بأنه ليس صريحاً فى الفصل ، فيحتمل أن يريد بقوله صلى ركعة واحدة أى مضافة إلى ركعتين مما مضى ، وأما الحنفية فقالوا : الإيتار بواحدة إنما يشرع لمن طرقه الفجر قبل أن يوتر فيكتفى بواحدة لقوله « إذا خشى الصبح » وتعقب بأنه مبنى على تعين الوتر بثلاث ، ولا دليل عليه . واحتجت الحنفية على تعيين الوصل والاقتصار على ثلاث بأن الصحابة أجمعوا على أن الوتر بثلاث موصولة حسن جائز . واختلفوا فيما عداه ، فأخذنا بما أجمعوا عليه وتركنا ما اختلفوا فيه . وتعقب بما رواه أبو هريرة مرفوعاً وموقوفاً « لا توتروا بثلاث لتشبهوا بصلاة المغرب » وصححه الحاكم ، ونحوه من حديثه أيضاً مرفوعاً على شرط الشيخين ، وكذلك صحح الحاكم وابن حبان من طريق مقسم عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهم كراهية الوتر بثلاث ، وأخرجه النسائى أيضاً ، وبه نعرف أنه لا يتم ما ادعاه من إجماع الصحابة ، وقد عارض حديث النهى عن الإيتار بثلاث حديث عائشة عند الحاكم أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يوتر بثلاث لا يقعد إلا فى آخراهن ، وروى النسائى من حديث أبى بن كعب نحوه ولفظه « يوتر بسبح اسم ربك الأعلى وقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد ، ولا يقعد إلا فى آخرهن » وهى فى عدة طرق أن السور الثلاث فى ثلاث ركعات ، والجمع بينه وبين حديث النهى أن يحمل النهى على صلاة الثلاث بتشهدين ، وقد فعله السلف فروى عن ابن عمر أنه كان ينهض فى الثانية من الوتر بالتكبير ، ومثله روى عن عمر وعن طاوس

الوجه الخامس : قد يستدل بصيغة الأمر [1] من يرى وجوب الوتر . فان كان يرى بوجوب الوتر كونه آخر صلاة الليل فاستدلال قريب ، ولا أعلم أحداً قال ذلك . وإن كان لا يرى بذلك ، فيحتاج أن يحمل الصيغة على الندب . ولا يستقيم الاستدلال بها على وجوب أصل الوتر عند من يمنع من استعمال اللفظ الواحد فى الحقيقة والمجاز ، وإلا كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز فى لفظة واحدة ، وهى صيغة الأمر

الوجه السادس : يقتضى الحديث أن يكون الوتر آخر صلاة الليل [2] . فلو أوتر ثم أراد التنفل ، فهل يشفع وتره بركعة أخرى [3] ثم يصلى ؟ فيه وجهان للشافعية وإن لم يشفعه بركعة ثم تنفل ، فهل يعيد الوتر أخيراً ؟ فيه قولان للمالكية . فيمكن كل واحد من الفريقين أن يستدل بالحديث بعد تقديم مقدمة لكل واحد منهما يحتاج إلى إثباتها . أما من قال إنه يشفع وتره ، فيقول : الحديث يقتضى أن يكون آخر صلاة

---

(١) قوله « بصيغة الأمر » أقول : أى بقوله « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » فانه ظاهر فى إيجاب جعل آخر صلاة الليل وتراً ، وهذا هو الذى قال الشارح لا يعلم قائلا به ، وإذا كان لا قائل بوجوب ذلك كان الأمر للندب ، ولا يكون دليلا على إيجاب الوتر ، وإلا كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس بجائز

(٢) قوله « أن يكون الوتر آخر صلاة الليل » أقول : استشكل ذلك بما وقع عند مسلم من حديث عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى ركعتين بعد الوتر وهو جالس ، فقال بعض أهل العلم : إن الأمر بقوله « اجعلوا آخر صلاتكم وتراً » أمر لمن أوتر آخر الليل ، وأنه لا بأس بهما إذا لم يكن الإيتار آخر الليل . وذهب آخرون إلى أن الركعتين المذكورتين ركعتا الفجر يبعده قولها جالساً ، فما أثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يصليهما من قعود . وأجاب النووى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم فعله لبيان جواز التنفل بعد الوتر ، وجواز التنفل جالساً

(٣) قوله « فهل يشفع وتره بركعة أخرى » أقول : أى يصلى ركعة واحدة لتضاف إلى وتره الأول فيصير شفعاً

الليل وتراً . وذلك يتوقف على أن لا يكون قبله وتر ، لما جاء فى الحديث « لا وتران فى ليلة [١] » فلزم عن ذلك أن يشفع الوتر الأول . فإنه إن لم يشفعه وأعاد الوتر لزم وتران فى ليلة ، وإن لم يعد الوتر لم يكن آخر صلاة الليل وتراً ، وأما من قال : لا يشفع ولا يعيد الوتر فلأنه منع أن ينعطف حكم صلاة على أخرى بعد السلام [٢] والحديث ، وطول الفصل ، إن وقع ذلك . فإذا لم يجتمعا [٣] فالحقيقة أنهما وتران ، ولا وتران فى ليلة ، فامتنع الشفع [٤] . وامتنع إعادة الوتر أخيراً [٥] ، ولم يبق إلا مخالفة ظاهر قوله عليه السلام « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً [٦] » ، ولا يحتاج إلى الاعتذار عن قوله ﷺ « لا وتران فى ليلة »[٧] . وهو محمول على الاستحباب ، كما أن

---

(١) قوله « لا وتران فى ليلة » أقول : أخرجه النسائى وابن خزيمة وغيرهما من حديث طلق بن على ، قال الحافظ ابن حجر : إنه حديث حسن

(٢) قوله « أن ينعطف حكم صلاة على أخرى بعد السلام » أقول : فلا تنعطف الركعة الفردة التى أتى بها على وتره فلا يصير بها شفعاً

(٣) قوله « فاذا لم يجتمعا » أقول : أى الركعة الفردة والوتر الذى قبلها ، ومعنى عدم اجتماعهما أنها لا تنعطف الركعة الفردة على الوتر الأول فلا يصير شفعاً بها ولا هى به فتكون هى وتراً وهو قبلها وتر ، وهو المحذور الذى نهى عنه « لا وتران فى ليلة »

(٤) قوله « فامتنع الشفع » أقول : لأنها لم تنعطف الركعة على ما قبلها

(٥) قوله « وامتنع إعادة الوتر أخيراً » أقول : لأنه يكون مع الأول وتران فى ليلة وهو المنهى عنه

(٦) قوله « فلم يبق إلا مخالفة ظاهر قوله : اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » أقول : أى لم يبق لمن أراد التطوع فى الليل بعد إيتاره إلا أن يتطوع شفعاً ويكون آخر صلاته بالليل غير وتر ، ويحمل الأمر على الاستحباب كما قاله الشارح

(٧) قوله « ولا يحتاج إلى الاعتذار عن قوله : لا وتران فى ليلة » أقول : لأنه لم يخالف ذلك إنما خالف « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً »

الأمر بأصل الوتر كذلك ، وترك المستحب أولى من ارتكاب المكروه [١] ، وأما من قال بالإعادة فهو أيضاً مانع من شفع الوتر الأول [٢] محافظة على قوله عليه السلام « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » ، ويحتاج إلى الاعتذار عن قوله « لا وتران فى ليلة »

واعلم أنه ربما يحتاج فى هذه المسألة إلى مقدمة أخرى . وهو أن التنفل بركعة فردة هل يشرع ؟ فعليك بتأمله [٣]

* * *

١٢٢ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها قالت « مِنْ كلِّ اللَّيلِ [٤] أَوْتَرَ رسولُ الله ﷺ : مِنْ أوَّلِ اللَّيْلِ ، وَأَوْسَطِهِ ، وَآخِرِهِ .

---

(١) قوله « وترك المستحب أولى من ارتكاب المكروه » أقول : فان جعل آخر صلاة الليل وتراً مستحب ، والجمع بين الوترين فى ليلة مكروه لأنه منهى عنه

(٢) قوله « وهو أيضاً مانع من شفع الوتر الأول » أقول : القائلون بأنه لايتم انعطاف الركعة الفردة على الشفع قبلها منهم من قال : إنه لا يُعيد الوتر وهو من مضى حكاية ذلك عنه ، ومنهم من قال يعيد الوتر محافظة على أن يكون آخر صلاته بالليل وتراً إلا أنه قد خالف حديث « لا وتران فى ليلة » فيحتاج إلى الاعتذار عنه ، ولم يشر الشارح إلى وجه عذره كما أشار إلى وجه عذر من قال إنه لا يعيد الوتر بأنه حمل الأمر فى قوله « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » على الاستحباب ، وإلى عدم الإعادة للوتر ذهب الأكثر فقالوا : من أوتر ثم أراد النفل يصلى شفعاً ما أراد ولا ينقص وتره ، وذلك عملا بحديث « لا وتران »

(٣) قوله « إلى مقدمة أخرى وهى أن التنفل الخ » أقول : لأنه يتوقف جعل الوتر الذى قد أوتره شفعاً على صلاة ركعة فردة يضيفها اليه ليصير بها شفعاً كما أشار اليه الشارح أولا ، والتنفل بركعة فردة تقدم الكلام فيه

(٤) (الحديث الثانى) قال « من كلِّ الليل » أى من كل جزء من أجزاء الليل ، وهذا لفظ مسلم ، وليس فى البخارى لفظ « من » بل لفظه « كل الليل » وكذلك قولها

وَانْتَهَى وِتْرُهُ إِلَى السَّحَرِ (١) »

اختلفوا فى أن الأفضل تقديم الوتر فى أول الليل ، أو تأخيره إلى آخره ؟ على وجهين لأصحاب الشافعىّ ، مع الاتفاق على جواز ذلك . وحديث عائشة يدل على الجواز فى الأول والوسط والآخر ، ولعل ذلك كان بحسب اختلاف الحالات (٢) وطروء الحاجات . وقيل : بالفرق بين من يرجو أن يقوم فى آخر الليل وبين من يخاف أن لا يقوم ، والأول : تأخيره أفضل ، والثانى : تقديمه أفضل ، ولا شك أنا إذا نظرنا إلى آخر الليل من حيث هو كذلك كانت الصلاة فيه أفضل من أوله (٣) ،

« من أول الليل وأوسطه وآخره » هى من أفراد مسلم ، والمصنف تبع فى عزوه الحديث للشيخين الحميدى ، وهو وهم ، فليس هذا من ألفاظ البخارى ، وإنما قدرناه بكل جزء ولم نقل بكل ثلث كما قسمه إلى أول الليل وأوسطه وآخره إشارة إلى أنّ الأمر فيه تقريبي لا تحديدى كما يدل عليه قوله ﴿ قم الليل إلا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ﴾

(١) قال « إلى السحر » أقول : ضبطه ابن أبى الصيف بالسدس الآخر ، قال أهل اللغة : الليل اثنا عشرة ساعة أولها الشفق وآخرها السحر

(٢) قوله « كان بحسب اختلاف الحالات » أقول : فى فتح البارى فحيث أوتر فى أوله لعله كان وجعاً ، وحيث أوتر فى وسطه لعله كان مسافراً ، وأما وتره آخره ـ وكأنه كان غالب أحواله ـ فلما عرف من مواظبته على الصلاة فى أكثر الليل فى السحر

(٣) قوله « ولا شك أنا إذا نظرنا إلى آخر الليل الخ » أقول : تأخير الصلاة إلى آخر الليل هو غالب أحواله وهديه المعروف المستمر عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وورد فيه بخصوصه ما رواه جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله ، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل ، فان صلاة آخر الليل مشهودة »

لكن إذا عارض ذلك احتمال تفويت الأصل قدمناه على فوات الفضيلة . وهذه قاعدة قد وقع فيها خلاف ، ومن جملة صورها ما إذا كان عادم الماء يرجو وجوده فى آخر الوقت ، فهل يقدم التيمم فى أول الوقت إحرازاً للفضيلة المحققة أم يؤخره إحرازاً للوضوء ؟ فيه خلاف . والمختار فى مذهب الشافعى أن التقديم أفضل . فعليك بالنظر فى التنظير بين المسألتين ، والموازنة بين الصورتين [1]

* * *

١٢٣ — الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كانَ رسولَ

---

(١) قوله « فعليك بالنظر فى المسألتين والموازنة بين الصورتين » أقول : تحقيق وجه المشابهة فى الحكمين فيما بين المسألتين هو اجتماعهما من حيث إن فى التأخير مظنة الإتيان بالأفضل من الصلاة بالوضوء والصلاة آخر الليل ، وخوف فوات الأصل بتقديمهما للعذر المانع من عدم الماء أو استمرار النوم إلى خروج وقت الوتر ، ووجه افتراق الحكمين فى المسألتين هو من حيث إن التأخير لصلاة الليل مطلقاً مع عدم ظن المانع أفضل ، وتقديم الصلاة مع عدم العذر أفضل ، فاختلف الحكمان بذلك فكان تعجيل الصلاة الفريضة فى أول الوقت مرجحاً بالتيمم على ظن وجود الماء فى آخره ، وعليه ورد ما أخرجه أبو داود والحاكم والدارمى من حديث أبى سعيد أن رجلين تيمما فى سفر ثم وجدا الماء فى الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر ، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم للذى لم يعد « أصبت السنة » . وورد على تأخير صلاة الليل حديث جابر المتقدم « من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله ، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل فان صلاة آخر الليل مشهودة » فدار الحكم فى المسألتين على ترجيح العمل بالأفضل من غير اعتبار ظن المانع ، وهو ترجيح لمصلحة الفضيلة المتيقنة من تقديم الصلاة على مصلحة تأخيرها بالوضوء المظنون عند وجود الماء ، ولم يكن ثمة فضيلة فى صلاة الليل متيقنة يرجح بها كان الأفضل اعتبار الفضيلة المظنونة . هذا تحقيق المقام ، والله ولى التوفيق

الله ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيلِ [١] ثَلاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً . يُوتِرُ مِنْ ذٰلِكَ بِخَمْسٍ ، لا يَجْلِسُ فى شَيْءٍ إلاَّ فى آخِرِها [٢] »

هذا ـ كما قدمناه ـ يُتمسك به فى جواز الزيادة على ركعتين فى النوافل . وتأوله بعض المالكية [٣] بتأويل لا يتبادر إلى الذهن ، وهو أن حمل ذلك على أن الجلوس فى محل القيام لم يكن إلا فى آخر ركعة ، كأن الأربع كانت الصلاة فيها قياماً ، والأخيرة كانت جلوساً فى محل القيام ، وربما دل لفظه على تأويل أحاديث قدمها ـ هذا منها ـ بأن السلام وقع بين كل ركعتين [٤] ، وهذا مخالفة للفظ ؛ فانه لا يقع السلام

---

(١) (الحديث الثالث) قال «كان يصلي من الليل» أقول : اعلم أنها قد اختلفت ألفاظ الرواة لهذا الحديث عن عائشة إلى ثمان روايات مختلفة أعدادها ، فى بعضها كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة منها الوتر وركعتا الفجر ، وفى بعضها ما زاد فى رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً ثم أربعاً ثم ثلاثاً ، وفى لفظ كانت صلاته عشر ركعات ويوتر بسجدة ، وفى لفظ كان يصلي سبع ركعات . إلى غير ذلك . ولما اختلفت ألفاظه قال بعض العلماء إنه حديث مضطرب ، حكى ذلك ابن عبد البر والقرطبي وغيرهما ، ورواه القرطبي بعد حكايته وقال : يحمل ذلك على أنه فعله صلى الله عليه وآله وسلم كله فى أوقات متعددة وأحوال مختلفة بحسب النشاط ولبيان الجواز

(٢) قال «لا يجلس فى شيء إلا فى آخرها» أقول : قال عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين إن البخارى لم يخرج هذا اللفظ ، واما الحميدى فجعله من المتفق عليه ، والأول الصواب

(٣) قوله «تأوله بعض المالكية» أقول : ليوافق حديث «صلاة الليل مثنى مثنى» ، كما سلف

(٤) قوله «بأن السلام وقع بين ركعتين» أقول : فهى ثنائية ، وهذا فى غاية من البعد والتكلف ، لا يذهب اليه إلا متعسف كما أشار اليه الشارح

بين كل ركعتين إلا بعد الجلوس ، وذلك ينافيه قولها « لا يجلس فى شىء إلا فى آخرها » وفى هذا نظر

واعلم أن محط النظر هو الموازنة بين الظاهر من قوله عليه السلام « صلاة الليل مثنى مثنى » فى دلالته على الحصر ، وبين دلالة هذا الفعل على الجواز ، والفعل يتطرق إليه الخصوص [١] ، إلا أنه بعيد لا يصار اليه إلا بدليل . فتبقى دلالة الفعل على الجواز [٢] معارضة بدلالة اللفظ على الحصر . ودلالة الفعل على الجواز عندنا أقوى . نعم يبقى نظر آخر ، وهو أن الأحاديث دلت على جواز أعداد مخصوصة [٣] ،

---

(١) قوله « يتطرق اليه الخصوص » أقول : أى انه قد يكون للعذر ، ولكن الأصل عدمه كما قال الشارح إنه لا يصار اليه إلا بدليل

(٢) قوله « فيبقى دلالة الفعل على الجواز » أقول : أى إذا لم يقم على الخصوص دليل فيبقى دلالة فعله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة موصولة معارضة بالحصر المستفاد من قوله « صلاة الليل مثنى » ولكن دلالة الحصر مفهوم فدلالة الفعل أقوى منها فيستفاد من منطوق « صلاة الليل مثنى » ومن فعله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة موصولة جواز الأمرين .

(٣) قوله « على أعداد مخصوصة » أقول : قال المحاملى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم الوتر ستة أنواع : ركعة واحدة ، وثلاث ركعات مفصولة ، وخمس ركعات لا يقعد إلا فى آخرهن ويسلم ، وبسبع يقعد فى السادسة ولا يسلم ثم يقوم إلى السابعة فيتمها ، وتسع ركعات يتشهد فى الثامنة ولا يتمها ثم يقوم إلى التاسعة فيتمها ، وإحدى عشرة ركعة ويسلم من كل ركعتين ثم يأتى بواحدة . قال أبو محمد بن حزم فى المحلى وشرحه : الوتر وتهجد الليل ينقسم ثلاثة عشر وجهاً أيما فعل أجزأه ، وأحبها إلينا وأفضلها أن يصلى ثنتى عشرة ركعة يسلم من كل ركعتين ثم يصلى واحدة ويسلم . الثانى يصلى ثمان ركعات يسلم من كل ركعتين منها ثم يصلى خمساً متصلات لا يجلس إلا فى آخرهن . الثالث عشر ركعات يسلم من آخر كل ركعتين ثم يوتر بواحدة . الرابع يصلى ثمانياً يسلم من كل ركعتين ثم يوتر بواحدة . الخامس ثمان

فاذا جمعناها ونظرنا أكثرها ، فما زاد عليه ـ إذا قلنا بجوازه ـ كان قولا بالجواز مع اقتضاء الدليل منعه [1] من غير معارضة الفعل له

فلقائل أن يقول : يعمل بدليل المنع [2] حيث لا معارض له من الفعل ، إلا أن

ركعات لا يجلس فى شىء منهن جلوس تشهد إلا فى آخرها ، فاذا جلس فيه وتشهد قام من غير سلام فأتى بركعة يجلس ويتشهد ويسلم . السادس ست ركعات يسلم فى آخر كل ركعتين منها ويوتر بسابعة . السابع سبع ركعات لا يجلس ولا يتشهد إلا فى آخر السادسة منهن ثم يقوم من غير تسليم فيأتى بالسابعة ثم يجلس ويتشهد ويسلم . الثامن سبع ركعات لا يجلس جلوس تشهد إلا فى آخرها ، فاذا كان فى آخرها جلس وتشهد وسلم . التاسع أربع ركعات يسلم من كل ركعتين ثم يوتر بواحدة . العاشر خمس ركعات متصلات لا يجلس ولا يتشهد إلا فى آخرها . الحادى عشر أن يصلى ثلاث ركعات يجلس فى آخر الثانية ويتشهد ويسلم ثم يأتى بواحدة ويتشهد ويسلم . الثانى عشر ثلاث ركعات يجلس فى الثانية ثم يقوم من غير تسليم ويأتى بالثالثة ويقعد ويتشهد وسلم كصلاة المغرب وهو اختيار أبى حنيفة لحديث عائشة إنه كان صلى الله عليه وآله ويسلم لا يسلم فى ركعتى الوتر . الثالث عشر أن يأتى بركعة فقط وهو قول الشافعى لحديث ابن عباس رضى الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « الوتر ركعة من آخر الليل » ومثله عن ابن عمر . ثم قال ابن حزم : هذا كل ما صح عندنا ولو صح عندنا زيادة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لقلنا بها . انتهى . وقد سرد أدلة الأقوال بأسانيدها ورأيناه يطول سردها فاكتفينا بما أفادت وهو ما ذكره

(١) قوله « مع اقتضاء الدليل منعه » أقول : الدليل هو الاقتصار على عدد معين ، فنفس الاقتصار اقتضى منع الزيادة على غاية ما اقتصر عليه

(٢) قوله « فيعمل بدليل المنع » أقول : فلا يجوز الزيادة على ما انتهى اليه العدد الذى أتى به صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه لم يعارضه فعل يدل على خلافه وحينئذ فلا تجوز الزيادة إلا أن يقوم إجماع على جوازها كأن يقوم دليل على أن الأعداد المخصوصة التى ثبت فعلها ملغاة عن اعتبارها ، وإذا كان الحكم الذى دل عليه

يصد عن ذلك إجماع ، أو يقوم دليل على أن الأعداد المخصوصة ملغاة عن الاعتبار . ويكون الحكم الذى دل عليه الحديث مطلق الزيادة . فهنا يمكن أمران :

أحدهما أن نقول : مقادير العبادات يغلب عليها التعبد ، فلا يجزم بأن المقصود لا يتعلق بالعدد وأن المقصود مطلق الزيادة

والثانى [1] أن يقول المانع : المخل هو الزيادة على مقدار الركعتين . وقد أُلغى بهذه الأحاديث . ولا يقوى كثيراً . والله عز وجل أعلم

* * *

باب الذكر عقيب الصلاة

١٢٤ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أنَّ رَفْعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ - حِينَ يَنْصَرِفَ النَّاسُ مِنَ المَكْتُوبَةِ - كانَ عَلَى عَهْدِ رسـول الله ﷺ [2] .

الحديث وهو جواز الزيادة على الركعتين مطلق الزيادة لا إلى غاية مخصوصة بعدد ، إلا أن القول بالغاء الأعداد المخصوصة قد يرد عليه أن مقادير العبادات الأغلب أنها تعبدية فلا تكون ملغاة ، بل مراده فلا يتم القول بجواز الزيادة مطلقاً

(١) قوله « الثانى أن يكون المانع المتخيل هو الزيادة الخ » أقول : كما أفاده حديث « صلاة الليل مثنى مثنى » وهذا المانع قد ألغى لثبوت الإتيان بخمس لا يجلس إلا فى آخرهن وحينئذ فتجوز الزيادة المطلقه ، إذا عرفت هذا فقول الشارح « فهنا يمكن أمران » أى كل واحد منهما يؤيد جهة غير ما يؤيده غيره ، فالأول أيد اعتبار الأعداد المخصوصة وأنها لا تجوز الزيادة ، والثانى أيد جواز الزيادة . وينبغى أن يكون الحكم لهذا الأخير

(٢) (باب الذكر عقيب الصلاة - الحديث الأول) قال « كان على عهد رسول الله ﷺ » أقول : هذا عند البخارى يحكم له بالرفع خلافاً لمن شذ ومنع ذلك ، وقد وافق البخارى مسلم والجمهور

قال ابْنُ عَبَّاسٍ : كُنْتُ أَعْلَمُ إِذا انصَرَفُوا بِذلِكَ إِذا سَمِعْتُهُ » [١]

وفى لفظ « ما كُنَّا نَعْرِفُ انقِضاء صَلاةِ رسول الله ﷺ إلا بِالتَّكْبِيرِ » [٢]

فيه دليل على جواز الجهر بالذكر عقيب الصلاة ، والتكبير بخصوصه من جملة الذكر . قال الطبرى : فيه الإبانة عن صحة فعل من كان يفعل ذلك من الأمراء ، يكبر بعد صلاته ، ويكبر مَنْ خلفه . قال غيره [٣] : ولم أجد من الفقهاء من قال هذا إلا ما ذكره ابن حبيب فى الواضحة : كانوا يستحبون التكبير فى العساكر والبعوث [٤] إثر صلاة الصبح والعشاء : تكبيراً عالياً ، ثلاث مرات ، وهو قديم من شأن الناس ، وعن مالك : أنه محدث [٥]

---

(١) قال « قال ابن عباس كنت أعلم » أقول : فيه إطلاق العلم على الأمر المستند إلى الظن الغالب ، وقوله « إذا انصرفوا » أى علم انصرافهم برفع الصوت « إذا سمعته » أى الذكر

(٢) قال « إلا بالتكبير » أقول : هو أخص من قوله فى أول الحديث بالذكر ، فيحتمل أن يكون هذا تفسيراً للعام ، وأنه المراد بالذكر

(٣) قوله « قال غيره » أقول : قال ابن بطال لم نقف على ذلك عن أحد من السلف ، وذكر بقية ماذكره الشارح

(٤) قوله « فى العساكر والبعوث » أقول : جمع عسكر . فى القاموس : العساكر الجميع والكثير من كل شيء فارسى انتهى . والبعوث جمع بعث قال فيه أيضاً : البعث ـ ويحرك ـ الجيش جمع بعوث . انتهى . فالعطف على هذا تفسيرى . ثم لايخفى أن كلام ابن عباس إخبار عن فعلهم فى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم فى مسجده ، وليس بعسكر ولا بعث

(٥) قوله « وعن مالك » أقول : رواه ابن بطال أيضاً ولفظه « وفى العتبية عن

وقد يؤخذ منه [١] تأخير الصبيان فى الموقف ، لقول ابن عباس « ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ إلا بالتكبير » فلو كان متقدماً فى الصف الأول لعلم انقضاء الصلاة بسماع التسليم

وقد يؤخذ منه أنه لم يكن ثمة مسمع جهير الصوت يُبلغ التسليم بجهارة صوته [٢]

* * *

١٢٥ — الحديث الثانى : عن وَرَّاد [٣] مولى المغيرة بن شعبة قال : أملى [٤] عَلَيَّ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ مِنْ كِتَابٍ إِلَى مُعَاوِيَةَ : أَنَّ النبي ﷺ كَانَ يقول

مالك أن ذلك محدث ، قال النووى : حمل الشافعى هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتاً يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر ، لا أنهم داوموا على الجهر به . والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتيج إلى التعليم

(١) قوله « وقد يؤخذ منه » أقول : وقيل الظاهر أنه لم يكن ابن عباس يحضر الجماعة لأنه كان صغيراً ممن لا يواظب على ذلك ولا يلزم به ، فكان يعرف انقضاء الصلاة بما ذكره

(٢) قوله « بجهارة صوته » أقول : فيسمع من بعده ، إذ لو كان لعلم ابن عباس انقضاء الصلاة بسماع صوته ، وهذا بنــاء على حضور ابن عباس الصلاة فى آخر الصفوف

(٣) (الحديث الثانى) قال « عن وراد » أقول : بفتح الواو والراء المهملة الثقيلة وآخره دال مهملة ، تابعى

(٤) قال « أملى » أقول : يقال أملى يملى مثل أعطى يعطى وأمل يملّ مثل أجلّ يجل ، وبهما ورد القرآن ﴿ فهى تملى عليه بكرةً وأصيلا ﴾ ، ﴿ وليملل الذى عليه الحق ﴾

فى دُبُرِ (١) كلّ صَلاةٍ مَكْتُوبةٍ (٢) «لا إلَهَ إلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ (٣). لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ (٤) ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٥) . اللَّهُمَّ لا مانِعَ لِمَا

---

(١) قال «دبر» بضم الدال المهملة وفتحها وإسكان الموحّدة فيهما وبضمها مع ضم الدال وهى الرواية ، واقتصر ابن الجوزى عليها ، وهى لغة آخر الشيء ، والمراد ههنا عقيب السّلام لما فى بعض الروايات «كان إذا فرغ من الصلاة قال» الخ

(٢) قال «مكتوبة» أقول : هذه تقيد الرواية المطلقة فى الصحيح «دبر كل صلاة»

(٣) قال «وحده لا شريك له» أقول : ذكره بعد استفادته من الحصر أعنى قول لا إله إلا الله للتأكيد وتكثير الحسنات للذاكر . وقال ابن العربى : أمر به للإشارة إلى نفى الإعانة ، لأن العرب كانت تقول : لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك

(٤) قال «له الملك وله الحمد» أقول : زاد الطبرانى من رواية المغيرة بروايات ثقات كما قال الحافظ «يحيي ويميت وهو حى لا يموت بيده الخير - إلى - قدير»

(٥) قال «وهو على كل شيء قدير» أقول : قال الفاكهانى الظاهر أن هذا العموم غير مخصوص ، قال : وذهب بعضهم إلى أنه مخصوص من حيث أن القدرة لا تتعلق بالممكنات دون المستحيلات ، والتقدير وهو على كل شيء ممكن قدير (١) قيل وهو غلط فانه وقع الخلاف فى الممكن المعدوم هل يطلق عليه «شيء» أو لا ، فما ظنك بالمستحيل ، وقد ذكر بعضهم أن عمومات القرآن التى لا يطرقها تخصيص أربع آيات ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ ، ﴿ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ ، ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾

---

(١) قلت : هذا من مبادىء مذهب المعتزلة ومن وافقهم ، ولذا يقولون إنه على ما شاء قدير فالقدرة لديهم متعلقة بالمشيئة ، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه على كل شيء قدير حتى المستحيل إذا أراد إيجاده فانما يقول له كن فيكون

أَعْطَيْتَ [1] ولا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ [2] ، وَلا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ » . [3] ثُمَّ وَفَدْتُ بَعْدَ ذلك عَلَى مُعاوِيَةَ فَسَمِعتهُ يأْمُرُ النَّاسَ بِذلِكَ

وفى لفظ « كانَ يَنْهى عَنْ قِيلَ وقال ، وَإضاعَةِ الْمَالِ ، وَكَثْرَةِ السُّؤالِ . وَكانَ يَنْهى عَنْ عُقوقِ الْأُمَّهاتِ ، وَوَأْدِ الْبَنَاتِ ، وَمَنْعٍ وَهاتِ »

فيه دليل على استحباب هذا الذكر المخصوص عقيب الصلاة ، وذلك لما اشتمل عليه من معانى التوحيد ، ونسبة الأفعال إلى الله تعالى ، والمنع والإعطاء ، وتمام القدرة ، والثواب المرتب على الأذكار يرد كثيراً مع خفة الأذكار على اللسان

---

(١) قال « لما أعطيت » أقول أى لما أردت اعطاءه فان الواقع لا مانع له ، ومانع ومعطى مبنيان على الفتح لأنهما مطولان بما تعلق بهما فجريا مجرى المفرد

(٢) قال « ولا معطى لما منعت » أقول : قال الحافظ اشتهر على الألسنة فى الذكر المذكور « زيادة ولا أراد لما قضيت » وهى ثابتة فى رواية ساقها الحافظ

(٣) قال « الجد » أقول بفتح الجيم معناه الحظ كما قال الشارح ، وروى بكسرها ومعناه الاجتهاد . وأنكر أبو عبيدة الكسر قائلا : قد أمر الله تعالى بالجد والاجتهاد فى العمل فكيف لا ينفع ؟ ورد بأن المراد أن العبد لا يبلغ بعمله دخول الجنة بل بفضل الله تعالى ، وقيل : يحتمل أن معناه لا ينفع الاجتهاد فى طلب الدنيا ، وقيل معناه الإسراع والهرب ، ولفظه من قوله منك الجد ، قال الخطابى : معناها البدل مثلها فى قوله :

فليت لنا من ماء زمزم شربةً

وجزم به الزمخشرى فى الفائق وجوّز أن تكون ابتداء متعلقة بينفع ، أو بالجد ، والمعنى أن المجدود لا ينفعه منك الجد الذى يستحقه ، إنما ينفعه أن تمنحه منك التوفيق واللطف . وقال الجوهرى : من بمعنى عند ، أى عندك جده

وقلتها. وإنما كان ذلك باعتبار مدلولاتها، وأن كلها راجعة إلى الإيمان [1] الذى هو أشرف الأشياء، و « الجد » الحظ

ومعنى « لا ينفع ذا الجد منك الجد » لا ينفع ذا الحظ حظه، وإنما ينفعه العمل الصالح. و « الجد » ههنا - وإن كان مطلقاً - فهو محمول على حظ الدنيا

وقوله « منك » متعلق بينفع، وينبغى أن يكون « ينفع » متضمناً معنى « يمنع » أو ما يقاربه. ولا يعود « منك » إلى الجد على الوجه الذى يقال فيه: حظى منك قليل أو كثير، بمعنى عنايتك بى، أو رعايتك لى. فان ذلك نافع

وفى أمر معاوية بذلك المبادرة إلى امتثال السنن وإشاعتها [2]. وفيه جواز العمل بالمكاتبة بالأحاديث [3]، وإجرائها مجرى المسموع [4]،

---

(١) قوله « فانها كلها راجعة إلى الإيمان » الخ أقول: وذلك لأن الدعاء كله فيه الإقرار بوجود الرب وقدرته على كل شئ وعلمه بكل سر وعلانية ورحمته وحكمته، فلذا كان الدعاء مخ الإيمان، ولذا قال ﴿ ادعونى أستجب لكم - إن الذين يستكبرون عن عبادتى ﴾ فجعل ترك الدعاء استكباراً عن العبادة وسماه عبادة

(٢) قوله « وفى أمر معاوية بذلك المبادرة الخ » أقول: ليس فى فعله دليل، بل الدليل أمره ﷺ بابلاغ الشاهد الغائب الثابت فى الصحيح، ومن علم سنة قد صار كالشاهد فيبلغ من جهلها، فلو قال الشارح وفى أمر معاوية الامتثال لأمره ﷺ بالبلاغ كان أولى. ثم لا دليل فى العبارة أنه بادر معاوية عقيب علمه، لأنه قال وراد: ثم وفدت بعد على معاوية فسمعته، فدل أنه تأخر أمر معاوية للناس بذلك عن بلوغ الخبر إليه، ويحتمل أنه كان تكرر أمرهم بذلك فأمرهم عند بلوغه إليه ثم ورد عليه وراد فسمعه يكرر ذلك إلا أنه احتمال بلا دليل

(٣) قوله « جواز العمل بالمكاتبة بالأحاديث » أقول لو لم يأت إلا هذا لما كان فيه دليل لأنه فعل صحابى أقره عليه صحابى، بل الدليل على المكاتبة بالأحاديث كتبه ﷺ إلى الآفاق وقوله « اكتبوا لأبى شاه » وقوله لابن عمرو « اكتب فما يخرج منه إلا حق » مشيراً إلى فيه كما فى البخارى وغيره

(٤) قوله « وإجرائها مجرى المسموع » أقول: أى إجراء ما عرف من

والعمل بالخط فى مثل ذلك [١] إذا أمن تغييره . وفيه قبول خبر الواحد [٢] . وهو فرد من أفراد لا تحصى ، كما قررناه فيما تقدم

وقوله «عن قيل وقال » الأشهر فيه بفتح اللام [٣]

الأحاديث بالكتابة إجراء ما عرف منها بالسماع فى العمل بهما ، فان معاوية عمل بالحديث والمغيرة كتبه اليه ، وفعلهما دليل ذلك . ولا يخفى صحة هذا المدعى من أدلة أخرى لا من هذا ، لما عرفت آنفاً ، ولأنه يحتمل أن معاوية كان قد سمع الحديث عنه ﷺ أوعن صحابى آخر ، ثم رأيت الاحتمال نقله الحافظ قولا لبعضهم وأن معاوية ما أراد بتطلبه من المغيرة إلا الاستثبات ، ثم ظاهر عبارة المحقق مساواة المكتوب للمسموع ، وليس كذلك فالمسموع أقوى ، ولذا ارتحل جماعة من الصحابة لسماع الحديث من غيرهم كما ارتحل جابر بن عبد الله إلى عبد الله بن أنيس كما بوب له البخارى فى كتاب العلم ، وكانت الرحلة للسماع سنة التابعين ومن بعدهم

(١) قوله « والعمل بالخط فى مثل ذلك » أقول : قد أفاد هذا قوله جواز العمل بالمكاتبة ، إذ معناه العمل بالخط ومسألة العمل بالخط مسألة اتفاق عملا فانها لم تزل الأمة عاملة بالمكاتبات شرقا وغرباً فى جميع الأغراض ، وما أمر الله تعالى بالكتابة إلا ليعمل بها . نعم إذا حصل شك فى الخط أورث تهمة توجب التوقف فى العمل به والتبين للحقيقة . واعلم أن سبب الحديث ما أخرجه البخارى عن وراد أنه كتب معاوية إلى المغيرة اكتب لى بحديث سمعته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفى رواية له عنه : اكتب لى ما سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول خلف الصلاة ، وكان المغيرة إذ ذاك عاملا لمعاوية على الكوفة

(٢) قوله « قبول خبر الواحد » أقول من حيث إن معاوية قبل خبر المغيرة ، ومن حيث إن أهل الشام قبلوا خبر معاوية ، والدليل على قبول الآحاد قد قرر فى الأصول

(٣) قوله « الأشهر فيه ـ أى قيل ـ بفتح اللام الخ » أقول : قال المحب الطبرى فيهما أوجه ثلاثة : أنهما مصدران كالقول ، تقول قال قيلا وقالا وقولا ، وإنما كره

على سبيل الحكاية (١) . وهذا النهى لا بد من تقييده بالكثرة (٢) التى لا يؤمن معها وقوع الخطل والخطأ ، والتسبب إلى وقوع المفاسد (٣) من غير تعيين ، والإخبار بالأمور الباطلة ، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال « كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع (٤) » ، وقال بعض السلف : لا يكون إماماً من حدَّث بكل ما سمع

وأما « إضاعة المال » فحقيقته المتفق عليها بذله فى غير مصلحة دينية أو دنيوية .

لما يلزم عنه . ثانيها أراد به حكاية أقوال النـاس والبحث عنها ليخبر بها ، تقول قال فلان كذا وقيل له كذا ، والنهى عنه إما للاستكثار منه أو لشيء مخصوص وهو ما يكرهه المحكى عنه . ثالثها أن ذلك فى حكاية الاختلاف فى أمور الدين نحو قال فلان وفعل كذا انتهى . والشارح جنح الى حمله على الثانى

(١) قوله « على سبيل الحكاية » أقول : وإلا فأنه قد صار اسماً لنقل أقاويل الناس ، وهو نقل من الأفعال ، وفيها قولان فى العربية : إعرابها بالنظر إلى حالها الذى نقلت اليه ، وبناؤها على الحكاية ، وقد روى الحديث بهما ولذا قال الأشهر

(٢) قوله « وهذا النهى لا بد من تقييده بالكثرة » أقول : ودليل التقييد ما علم من الإجماع على وقوع نقل أقاويل الناس ، بل قد وقع فى التنزيل من نقل مقالات الأمم وأنبيائهم ما لا يحصى كثرة ، وهى داخلة تحت قيل وقال . ثم انه لا بد من تقييد الكثرة بكونها لا يؤمن معها الخطل وهو المنطق الفاسد ، والخطأ وهو خلاف الصواب ، فلو أمن ذلك جازت الكثرة منها . وقد وقع فى السنة شيء كثير من أخبار بنى إسرائيل ومقالاتهم

(٣) قوله « والتسبب إلى وقوع المفاسد » الخ . أقول : وذلك كنقل الأراجيف والأخبار الموقعة فى إخافة العباد وعموم المفاسد ، ومنه النميمة فانها محرمة لما فيها من جلب الوحشة وإن كانت كلاماً صادقاً

(٤) قوله « وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : كفى بالمرء الخ » أقول : أخرجه مسلم من حديث أبى هريرة وذلك أنه ليس كل ما سمعه مأذون له فى الحديث به ، فقد يسمع النميمة والغيبة والكذب ونحوها ، وفيه الإذن له بالتحديث

وذلك ممنوع ، لأن الله تعالى جعل الأموال قياماً لمصالح العباد . وفى تبذيرها تفويت لتلك المصالح ، إما فى حق مضيعها ، أو فى حق غيره . وأما بذله وكثرة إنفاقه فى تحصيل مصالح أخرى فلا يمتنع من حيث هو كثرة (١) . وقد قالوا : لا سرف فى الخير (٢) . وأما إنفاقه فى مصالح الدنيا وملاذ النفس ـ على وجه لا يليق بحال المنفق وقدر ماله ـ ففى كونه سفهاً خلاف . والمشهور أنه إسراف(٣) . وقال بعض الشافعية :

ببعض ما سمع ، وقد يجب عليه كإبلاغ الشرائع ونحوها

(١) قوله « ولا يمتنع من حيث هو كثرة الخ » أقول : وقد يمتنع من جهة أخرى وهى حاجة نفقته كما قال تعالى ﴿ ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا ﴾ وقصة صاحب البيضة المعروفة

(٢) قوله « وقد قالوا لا إسراف فى الخير » أقول : كلمة مشهورة وفى الكشاف : قيل الإسراف إنما هو الإنفاق فى المعاصى ، فأما القرب فلا إسراف ، وسمع رجل رجلا يقول : لا خير فى الإسراف ، فقال : لا إسراف فى الخير

(٣) قوله « والمشهور أنه إسراف » أقول : أصل البحث فى إضاعة المال ، رسمها بأنها بذل فى غير مصلحة دينية أو دنيوية ، فالإنفاق فى ملاذ النفس ومصالح البدن لا يدخل تحت رسم الإضاعة . نعم الإسراف محرم أيضاً كتحريم الإضاعة ، والذى ينبغى تحقيق ماهية الإسراف ، فقال الحافظ ابن حجر : إنه ما أنفق فى غير وجهه المأذون فيه شرعاً سواء كانت دينية أو دنيوية ، فمنع منه لأن الله تعالى جعل المال قياما لمصالح العباد ، وفى تبذيره تفويت تلك المصالح إما فى حق مفوتها وإما فى حق غيره ، ويستثنى من ذلك كثرة إنفاقه فى وجوه البر لتحصيل ثواب الآخرة ما لم يفوت حقاً أخروياً أهم منه . والحاصل فى كثرة الإنفاق ثلاثة أوجه : الأول انفاقه فى الوجوه المذمومة شرعاً فلا شك فى منعه . قلت : أما هذا فانه ممنوع إنفاق القليل منه فضلا عن الكثير ، فليس من محل النزاع إذ هو كثرة الإنفاق . ثم قال : والثانى إنفاقه فى الوجوه المحمودة شرعاً ، فلا شك فى كونه محموداً مطلقاً بالشرط المذكور . قلت يريد قصد تحصيل الثواب مع عدم تضييع حق شرعى أهم منه . قال : الثالث إنفاقه

ليس بسفه . لأنه تقوم به مصالح البدن وملاذه ، وهو غرض صحيح . وظاهر القرآن يمنع من ذلك . والأشهر في مثل هذا أنه مباح [1] ، أعني إذا كان الإنفاق في غير معصية ، وقد نوزع فيه

في المباحات بالأصالة كملاذ النفس ، فهذا ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون على وجه يليق بحال المنفق بقدر ماله فهذا ليس بإسراف ، والثاني ما لا يليق به عرفاً وهو ينقسم أيضا إلى قسمين : أحدهما أن يكون لدفع مفسدة إما ناجزة أو متوقعة ، فهذا ليس بإسراف . والثاني ما لا يكون من ذلك فالجمهور على أنه إسراف ، وذهب بعض الشافعية إلى أنه ليس بإسراف . قال : لأنه تقوم به مصلحة البدن ، وهو غرض صحيح ، وإذا كان في غير معصية فهو مباح له انتهى . وهذا هو الذي قال فيه الشارح : وظاهر القرآن منع من ذلك ، وكأنه يريد قوله ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ﴾ الآية فمدح تعالى الذين نفقتهم قواماً ، وفسر « القوام » في الكشاف بقوله : يعني ما تقام به الحاجة ، لا يفضل عنها ولا ينقص . ويحتمل أنه يريد ﴿ ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ فمن أنفق زيادة على دخله على وجه لا يليق بحاله فانه يقعد ملوما عند الناس ، محسوراً في نفسه ، منقطعاً لا شيء عنده

(١) قوله « والأشهر في مثل هذا أنه مباح » أقول : كلام المحقق كالمتدافع ، إذ حكم أولا أن مثل هذا في المشهور إسراف ، ثم قال : والأشهر أنه مباح وفيه نزاع فينظر ، والذي جزم به القاضي حسين أنه حرام ، وتبعه الغزالي ، وجزم الرافعي في محل وصحح في محل آخر أنه ليس بتبذير ، وتبعه النووي . قال الحافظ : والذي يترجح أنه ليس مذموماً لذاته ولكنه يفضي غالبا الى ارتكاب المحذور كسؤال الناس ، وما أدى إلى المحذور فانه محذور . وقال السبكي الكبير في الحلبيات : والضابط في إضاعة المال أن لا يكون لغرض ديني ولا دنيوي ، فاذا انتفيا حرم قطعاً ، وإن وجد أحدهما وجوداً له بال وكان الإنفاق بالحال ولا معصية فيه جاز قطعاً ، وبين الرتبتين وسائط كثيرة لا تدخل تحت ضابط ، فعلى المفتي أن يرى فيما انتشر منها رأيه ، وأما ما لا ينتشر فقد يعرض له ، فالانفاق في المعصية حرام كله ،

وأما «كثرة السؤال» ففيه وجهان: أحدهما أن يكون ذلك راجعاً إلى الأمور العلمية. وقد كانوا يكرهون تكلف المسائل التي لا تدعو الحاجة اليها [1]. وقال النبي ﷺ «أعظم الناس جُرْماً عند الله: من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين، فحرم عليهم من أجل مسألته» [2]، وفي حديث اللعان، لما سئل عن الرجل يجد مع امرأته رجلا، فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها [3]، وفي حديث معاوية «نهى عن الأغلوطات» [4]، وهي شداد المسائل وصعابها. وإنما كان ذلك مكروها لما يتضمن

ولا نظر إلى ما يحصل في مطلوبه من قضاء شهوة ولذة حسية، وأما إنفاقه في الملاذ المباحة فهو موضع الخلاف، وظاهر قوله تعالى ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾ أن الزائد الذي لا يليق بحال المنفق إسراف، قال: ومن بذل مالا كثيراً في عرض يسير تافه عده العقلاء مضيعاً، بخلاف عكسه. انتهى

(١) قوله «وقد كانوا يكرهون تكلف المسائل التي لا تدعو اليها الحاجة» أقول: فالتعبير بالكثرة عما لا حاجة اليه وفيه بعد، والأنسب بقوله «إضاعة المال» وقوله «ومنع وهات» هو الوجه الثاني

(٢) قوله «وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعظم الناس جرماً عند الله» أقول: أخرجه الشيخان وأبو داود وابن المنذر من حديث سعد بن أبي وقاص بلفظ «أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فيحرم من أجل مسألته»

(٣) قوله «فكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم المسائل وعابها» أقول: الظاهر أنه ليس الكراهة منه ﷺ لذلك لأجل سؤال السائل عن الحكم فانه لا بد من معرفته، وإنما كرهه لأنه في أمر مستهجن قليل الوقوع والاطلاع عليه

(٤) قوله «وفي حديث معاوية الخ» أقول: أخرجه أبو داود، قال الخطابي لم يصح، في إسناده مجهول. وروى ابن الأثير في جامع الأصول له شاهداً عن أبي هريرة، وفي البخاري عن أنس «نهينا عن التكلف» وهو يشهد لمعناه، والنهي عن

كثير منه من التكلف فى الدين والتنطع ، والرجم بالظن من غير ضرورة تدعو اليه ، مع عدم الأمن من العثار ، وخطأ الظن ، والأصل المنع من الحكم بالظن ، إلا حيث تدعو الضرورة اليه

الوجه الثانى : أن يكون ذلك راجعاً إلى سؤال المال [1] . وقد وردت أحاديث فى تعظيم مسألة الناس [2] ، ولا شك أن بعض سؤال الناس أموالهم ممنوع . وذلك حيث يكون الإعطاء بناء على ظاهر الحال ، ويكون الباطن خلافه [3] ، أو

الأغلوطات نهى عن خاص ، لأنه إنما يورد للتعنت وتعيير المسئول ، وليس من ذلك السؤال عن الأحكام الدينية وإن كثرت ، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يقول « سلونى » . والغلوطات بفتح الغين جمع غلوطة كشاة حلوب وناقة ركوب ، ثم يجعل اسماً بزيادة التاء فيقال غلوطة ، وهى المسألة التى يغالط بها العالم فيستزل بها ، وقيل الصواب بضم الغين ، والأصل فيها الأغلوطات فحذفت الهمزة وألقيت حركتها على الغين ، ومن رواها الأغلوطات فهو الأصل

(١) قوله « أن يكون راجعاً إلى سؤال المال » . أقول : هـذا أقرب ، وبقرائنه أنسب

(٢) قوله « وقد وردت أحاديث فى تعظيم مسألة الناس » أقول : قد عقد أئمة الحديث وحفاظ الإسلام باباً فى ذلك ، وفى الترغيب والترهيب للحافظ المنذرى من ذلك الكثير الطيب

(٣) قوله « ويكون الباطن خلافه » أقول : أى باطن السائل خلافه » أقول : أى باطن السائل خلاف ظاهره ، وقد أخرج أحمد وغيره « من سأل من غير فقر فانما يأكل الجمر » وأخرجه الضياء وغيره ، وقد بين المقدار الذى لا يحل معه المسألة فروى ابن حبان وابن خزيمة وجماعة من الأئمة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « من سأل شيئاً وعنده ما يغنيه فانما يستكثر من جمر جهنم . قيل : يا رسول الله وما يغنيه ؟ قال : ما يغديه أو يعشيه » ولا يقال فيحرم إعطاء الزكاة من له غداء أو عشاء ، لأنا نقول هذا الغنى فى تحريم السؤال ، وأما حد الغنى فى مصرف الزكاة

يكون السائل مخبراً عن أمر هو كاذب فيه ، وقد جاء فى السنة ما يدل على اعتبار ظاهر الحال فى هذا ، وهو ما روى « أنه مات رجل من أهل الصفة وترك دينارين فقال النبي ﷺ : كَيَّتان (١) » وإنما كان ذلك ـ والله أعلم ـ لأنهم كانوا فقراء مجردين ، يأخذون ويُتصدق عليهم ، بناء على الفقر والعُدْم . وظهر أن معه هذين الدينارين ، على خلاف ظاهر حاله . والمنقول عن مذهب الشافعي جواز السؤال (٢) . فاذا قيل

فمعروف فى محله من أدلته ، وهو من لا تجب عليه الزكاة لظاهر حديث « آخذها من أغنيائكم وأردها إلى فقرائكم » ، وقد حصر صلى الله عليه وآله وسلم من تحل له المسألة فى ثلاثة كما فى حديث قبيصة الذى أخرجه مسلم وأبو داود وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة : رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك ، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش ـ أو قال سداداً من عيش ـ ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجى من قومه لقد أصابت فلاناً فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش أو سداداً من عيش ، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحت يأكلها صاحبها سحتا »

(١) قوله « وهو ما روى أنه مات رجل » أقول : أخرجه ابن أبى شيبة وأبو يعلى والطبرانى من طريق شهر بن حوشب عن أبى أمامة بلفظ « انه توفى رجل فوجد فى مئزره ديناران » الحديث . ورواه ابن حبان فى صحيحه

(٢) قوله « والمنقول عن مذهب الشافعي جواز السؤال » أقول : قالوا لأنه طلب مباح فأشبه العارية ، وحملوا الأحاديث الواردة على من سأل من الزكاة الواجبة ممن ليس من أهلها ، لكن قال النووى فى شرح مسلم : اتفق العلماء على النهى عن السؤال من غير ضرورة ، قال : واختلف أصحابنا فى سؤال القادر على الكسب على وجهين : أظهرهما التحريم لظاهر الأحاديث ، والثانى يجوز بشروط ثلاثة : أن لا يلح ولا يذل نفسه زيادة على ذل السؤال ، وأن لا يؤذى المسئول . فان فقد شرط من ذلك حرم . قال الفاكهانى : يتعجب ممن قال بكراهة السؤال مطلقا مع وجود ذلك فى

بذلك فيبقى النظر فى تخصيص المنع بالكثرة . فانه إن كانت الصورة تقتضى المنع (١) فالسؤال ممنوع كثيره وقليله . وإن لم تقتض المنع فينبغى حمل هذا النهى على الكراهة للكثير من السؤال (٢) ، مع أنه لا يخلو السؤال من غير حاجة عن كراهة . فتكون الكراهة فى الكثرة أشد . وتكون هى المخصوصة بالنهى

وتبين من هذا أن من يكره السؤال مطلقا ـ حيث لا يحرم ـ ينبغى أن يحمل قوله « كثرة السؤال » على الوجه الأول المتعلق بالمسائل الدينية ، أو يجعل النهى دالا على المرتبة الأشدية من الكراهة

وتخصيص العقوق بالأمهات (٣) ، مع امتناعه فى الآباء أيضاً ، لأجل شــدة

بحضر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم السلف الصالح من غير نكير ، والشارع لا يقر على مكروه . قال الحافظ ابن حجر عقبه : قلت لعل من كره مطلقا أراد خلاف الأولى ، ولا يلزم من وقوعه أن يغير صفة ولا من تقريره أيضاً . وينبغى حمل أولئك على سؤال السداد وأن السائل منهم ما كان يسأل منهم إلا عند الحاجة الشديدة . وفى قوله من غير نكير نظر ، ففى الأحاديث الكثيرة الواردة فى السؤال كفاية فى إنكار ذلك

(تنبيه) : جميع ما سبق فيمن سأل لنفسه ، فأما إذا سأل لغيره فالذى يظهر أنه يختلف باختلاف الأحوال . انتهى

(١) قوله « فان كانت الصورة تقتضى المنع » أقول : أى صورة السؤال ، وذلك كمن يسأل تكثراً فانه يحرم قليله وكثيره

(٢) قوله « وإن لم يقتض المنع فينبغى حمل هذا النهى على الكراهة للكثير » أقول : وهذا هو أحد الشروط الثلاثة

(٣) قوله « وتخصيص العقوق بالأمهات » أقول : العقوق بضم العين مشتق من العق وهو القطع ، والمراد به صدور ما يتأذى به الوالد من ولده من قول أو فعل ، إلا فى شرك أو معصية ، ما لم يتعنت الوالد . وضبطه ابن عطية بوجوب طاعتهما فى المباحات فعلا وتركا ، واستحبابها فى المندوبات وفرض الكفايات كذلك ، ومنه تقديمها

حقوقهن ، ورجحان الأمر ببرهن بالنسبة إلى الآباء . وهذا من باب تخصيص الشيء بالذكر لإظهار عظمه فى المنع إن كان ممنوعاً [١] ، وشرفه إن كان مأموراً به . وقد يراعى فى موضع آخر التنبيه بذكر الأدنى على الأعلى [٢] . فيخص الأدنى بالذكر ، وذلك بحسب اختلاف المقصود

و « وأد البنات » [٣] عبارة عن دفنهن مع الحياة . وهذا التخصيص بالذكر ، لأنه

عند تعارض الأمرين كمن دعته أمه ليرضها مثلا بحيث يفوت عليه فعل واجب إن استمر عندها ، ويفوت ما قصدته من تأنيس لها وغير ذلك أنه لو تركها وفعله وكان مما يمكن تداركه مع فوات الفضيلة كالصلاة أول الوقت أو فى جماعة . وقوله « الأمهات » جمع أمهة وهى لمن يعقل ، بخلاف الأم فانه أعم[١]

(١) قوله « فى المنع إن كان ممنوعا منه » أقول : كالمحرم « وشرفه إن كان مأموراً به » وهو نظير ما نذكر من ذكر الخاص بعد العام وعكسه

(٢) قوله « وقد يراعى فى الذكر التنبيه بذكر الأدنى على الأعلى » أقول : هو دفع لما عساه أن يقال قد وجدنا فى كلام العرب والكتاب والسنة أنه يؤتى بالأدنى تارة دون الأعلى ، فلا يطرد ما ذكر من النكتة أنها العظمة والشرف لما ذكر على غيره فقال قد يؤتى بالأدنى تارة لينبه أن الأعلى أولى منه بالحكم ، وذلك مثل ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ فانه نبه به على أن النهى عن تحريم ضربهما أولى من التأفيف

(٣) قوله « وأد البنات » أقول : بسكون الهمزة هو ـ كما قال الشارح ـ دفنهن مع الحياة ، وهذا شيء كانت الجاهلية تفعله كراهة لهن ، ويقال : إن أول من فعل ذلك قيس بن عاصم التميمى ، وكان بعض أعدائه أغار عليه فأسر ابنته فاتخذها لنفسه ، ثم حصل بينهم صلح فخير ابنته فاختارت زوجها ، فآلى قيس على نفسه أن لا تولد له بنت إلا دفنها حية ، فتبعه العرب على ذلك . وكان من العرب فريق آخر يقتلون أولادهم مطلقا ، إما نفاسة لما ينقص من ماله وإما من عدم ما ينفق عليه ، وقد ذكر الله أمرهم

---

(١) قلت : وتجمع على أمات بدون هاء . قاله الأزهرى

كان هو الواقع فى الجاهلية . فتوجه النهى اليه لأن الحكم مخصوص بالبنات

و « منع وهات[١] » ، راجع إلى السؤال مع ضميمة النهى عن المنع[٢] ، وهذا يحتمل وجهين[٣] . أحدهما : أن يكون المنع حيث يؤمر بالإعطاء ، وعن السؤال حيث يمنع منه . فيكون كل واحد مخصوصاً بصورة غير صورة الآخر

والثانى أن يجتمعا فى صورة واحدة ، ولا تعارض بينهما ، فيكون وظيفة الطالب أن لا يسأل ، ووظيفة المعطى أن لا يمنع إن وقع السؤال . وهذا لا بد أن يستثنى منه ما إذا كان المطلوب محرماً على الطالب . فإنه يمتنع على المعطى إعطاؤه[٤] لكونه

فى القرآن فى عدة آيات . وكان لهم فى الوأد طريقان : أحدهما أن يأمر الرجل امرأته إذا اقترب وضعها أن تنطلق بجانب حفرة ، فاذا وضعت ولداً أبقته ، وإذا وضعت أنثى طرحتها فى الحفيرة . ومنهم من كان إذا صارت البنت سداسية قال لأمها طيبها وزينيها لأذهب بها إلى أقاربها ، ثم يبتعد بها فى الصحراء حتى يأتى البئر فيقول لها انظرى فيها ويدفعها من خلفها

(١) قوله « ومنع وهات » أقول : وقع فى البخارى فى رواية « ومنعاً وهات » بالتنوين ، وفى رواية بغير تنوين . وأما هات فبكسر المثناة فعل أمر بالإيتاء ، قال الخليل : أصل هات ائت قلبت الألف هاء . والحاصل من النهى منع ما أمر بإعطائه وطلب ما يستحق أخذه

(٢) قوله « راجع إلى السؤال مع ضميمة النهى عن المنع » أقول : يعنى أن يكون النهى عن السؤال مطلقاً كما مضى بسط القول فيه ، فيكون ذكر هنا مع ضده ثم أعيد تأكيدا

(٣) قوله « يحتمل وجهين » . أقول : يتصور تقريره على وجهين ، وإلا فهو شامل من حيث المعنى لهما

(٤) قوله « فانه يمتنع على المعطى إعطاؤه » أقول : كما يحرم على السائل طلابه ، إلا أنه يشكل بحديث أبى سعيد الخدرى قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وآله

معيناً على الإثم . ويحتمل أن يكون الحديث محمولا على الكثرة من السؤال . والله أعلم

* * *

١٢٦ — الحديث الثالث : عن سُمَيّ (١) ـ مولى أبي بكر بن عبد الرحمن

وسلم يقسم ذهباً إذ أتاه رجل فقال : يا رسول الله أعطني ، فأعطاه . ثم قال : زدني ، فزاده (ثلاث مرات) ثم ولى مدبرا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « يأتيني الرجل فيسألني فأعطيه ثم يسألني فأعطيه ، وقد جعل في ثوبه ناراً إذا انقلب إلى أهله » رواه ابن حبان في صحيحه ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى السائل ما هو محرم عليه وإلا لما سماه صلى الله عليه وآله وسلم ناراً . والجواب ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب أنه دخل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا رسول الله رأيت فلانا يشكر ، يذكر أنك أعطيته دينارين ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لكن فلاناً قد أعطيته ما بين العشرة إلى المائة فما شكره . وما بقوله « إن أحدكم ليخرج لحاجته يتأبطها وما هي إلا النار . قال قلت : يا رسول الله لم تعطهم ؟ قال : يأبون إلا أن يسألوني ويأبى الله لي البخل » انتهى . فدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يرد سائلا ، وقد بين لهم بهذا أنهم يسألونه ما هو نار لهم . وكأنه كان يمكنهم وإن كانوا آثمين بما أخذوه مخافة عليهم من أن ينسبوه صلى الله عليه وآله وسلم إلى البخل فيكون ذلك معصية أعظم ، ربما أدت إلى كراهة السائل صلى الله عليه وآله وسلم فيكفر ، فاعطاؤه من باب ترجيح أخف المفسدتين على أعظمهما . وأما هو صلى الله عليه وآله فجاز له الإعطاء لأنه قد بين ما يجب على السائل

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث الذكر عقيب الصلاة . قال « عن سمي » . أقول : بضم المهملة مصغراً وفتح الميم وتشديد التحتانية ، قرشي مخزومي تابعي ثقة . وأبو صالح السمان بفتح المهملة وتشديد الميم اسمه ذكوان ، تابعي ثقة عالم . وأبو بكر بن عبد الرحمن تابعي جليل ، ولم يذكر البخاري رجوعهم اليه صلى الله عليه وآله وسلم

ابن الحارث بن هشام ـ عن أبى صالح السمان عن أبى هريرة رضى الله عنه « أَنَّ فُقراءَ المسلمِينَ أَتَوْا رسولَ الله ﷺ ، فقالوا : يا رسولَ الله ، قَدْ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالدَّرَجاتِ العُلَى وَالنَّعِيمِ المُقِيمِ . قال : وَما ذاكَ ؟ قالوا : يُصَلُّونَ كَما نُصَلِّي ، وَيَصُومُونَ كَما نَصُومُ ، وَيَتَصَدَّقُونَ ولا نَتَصَدَّقُ . وَيُعْتِقُونَ ولا نُعْتِقُ . فقال رسولُ الله ﷺ : أَفَلا أُعَلِّمُكُمْ شَيْئاً تُدْرِكُونَ بِهِ مَنْ سَبَقَكُمْ ، وَتَسْبِقُونَ بِهِ مَنْ بَعْدَكُمْ . وَلا يَكُونُ أَحَدٌ أَفْضَلَ مِنْكُمْ [(١)] ، إلاَّ مَنْ صَنَعَ مِثْلَ ما صَنَعْتُمْ ؟ قالوا : بَلَى ، يا رسولَ اللهِ . قال : تُسَبِّحُونَ وَتُكَبِّرُونَ وَتَحْمَدُونَ دُبُرَ كُلِّ صَلاةٍ [(٢)] ،

وقولهم « سمع إخواننا الخ » قاله الحافظ ضيا الدين فى أحكامه ، وقال الحافظ رشيد الدين العطار : وقول مسلم فى آخره « قال أبو صالح فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » مرسل لم يسنده أبو صالح ، وقد أخرجه البخارى فى مواضع من كتابه ولم يذكر فيه هذه الزيادة من قول أبى صالح ، إلا أن مسلما قد أخرجه من وجه آخر عن أبى صالح وفيه هذه الزيادة متصلة مع سائر الحديث ، قال : إلا أنه أدرج فى حديث أبى هريرة قول أبى صالح « ثم رجع فقراء المهاجرين الخ » قال : وقوله « فحدثت بعض أهلى » خبر متصل

(١) قال « ولا يكون أحد أفضل منكم » أقول : قيل عليه : هذا بظاهره يخالف ما سبق ، إلا أن الإدراك ظاهره المساواة وهذا ظاهر الأفضلية . وأجيب بأن الإدراك لا يلزم منه المساواة ، فقد يدرك ثم يفوق . وعلى هذا فيكون الذكر أفضل من التقرب بالمال . واستشكل تفضيل الذكر على التقرب بالمال مع شدة المشقة فى بذل المال ، وأجيب بعدم لزوم كون الثواب على قدر المشقة فى كل الأمور ، ألا ترى أن كلمة الشهادة مع سهولتها فيها من الثواب ما لا يساويه كثير من العبادات الشاقة

(٢) قال « تسبحون الخ » أقول : قيل الحكمة فى هذا الترتيب فى الذكر البداية بما

ثلاثاً وثلاثين مرّةً (١) . قال أبو صالح : فرجع فقراءُ المهاجرين ، فقالوا : سمع إخواننا أهلُ الأموالِ بما فعلنا ، ففعلوا مثله . فقال رسولُ الله ﷺ : ذلكَ فضلُ الله يؤتيه من يشاءُ »

قال سُمَيٌّ : فحدّثتُ بعضَ أهلي بهذا الحديثِ ، فقال : وهمتَ ، إنما قال تُسبّحُ اللهَ ثلاثاً وثلاثين ، وتحمدُ الله ثلاثاً وثلاثين ، وتُكبّرُ الله ثلاثاً وثلاثين . فرجعتُ إلى أبي صالحٍ ، فقلت له ذلكَ . فقال : قل : اللهُ أكبرُ وسبحانَ اللهِ والحمدُ للهِ ، حتى تبلغَ من جميعهنّ ثلاثاً وثلاثين »

يتضمن نفي النقائص عن الله تعالى وهو التسبيح ، ثم الإتيان بما يتضمن إثبات الكمال له وهو التحميد ، إذ لا يلزم من نفي الأول إثبات الثاني واختصاصه به . ثم الإتيان بالتكبير ليعلم أن ذاته الشريفة أعظم من أن تدركها الأوهام وتعرفها الأفهام . ثم الختم يكون بالتهليل كما دل عليه الحديث الآخر لدلالته على انفراده بجميع ذلك

(١) قال « ثلاثاً وثلاثين » أقول : زيد في بعض طرقه تفسير هذا العدد بلفظ « إحدى عشرة وإحدى عشرة وإحدى عشرة فذاك ثلاث وثلاثون » ويأتي أنه حديث ضعيف ، قال ابن القيم في الهدى النبوي : والذي يظهر في هذه العلة أنها من تصرف بعض الرواة وتفسيره ، ولأن لفظ الحديث « يسبحون ويحمدون ويكبرون دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين » وإنما مراده بهذا أن يكون الثلاث والثلاثون من كل واحدة من كلمات التسبيح والتحميد والتكبير ، أي يقول « سبحان الله والحمد لله والله أكبر » ثلاثاً وثلاثين لأن راوي الحديث قد فسره عن أبي صالح بذلك ، قال أبو داود : سبحان الله والحمد لله والله أكبر حتى يكون منهن كلهن ثلاث وثلاثون . وأما تخصيصه بإحدى عشرة فلا نظير له في شيء من الأذكار . واعلم أنه قد اختلف فيمن زاد على هذه الأعداد المذكورة هل يثاب بما وعد أم لا ؟ فالذي أفتى به شيخ الإسلام ابن حجر أن الثواب المرتب على هذا العدد المخصوص لا يحصل لمن زاد عليه

الحديث يتعلق بالمسألة المشهورة بالتفضيل بين الغنى الشاكر والفقير الصابر . وقد اشتهر فيها الخلاف . والفقراء ذكروا للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقتضى تفضيل الأغنياء بسبب القربات المتعلقة بالمال [1] . وأقرهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . ولكن علمهم ما يقوم مقام تلك الزيادة . فلما قالها الأغنياء ساووهم فيها . وبقى معهم رجحان قربات الأموال . فقال عليه السلام « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » فظاهره القريب من النص : أنه فضّل الأغنياء بزيادة القربات المالية . وبعض الناس تأوّل قوله « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » بتأويل مستكره [2] ، يخرجه عما ذكرناه

عن بعض العلماء لاحتمال أن يكون لذلك العدد حكمة وخاصية تفوت بمجاوزة ذلك العدد ومثله . قال غيره ونازع فى ذلك الشيخ علاء الدين قائلا إن الآتى بالأكثر قد طابق وزاد . وسبقه إلى ذلك الحافظ العراقى قائلا بأن الزيادة كيف تكون مزيلة لذلك الثواب بعد حصوله . قيل : والأحسن أن يفصل وهو أن الذاكر يأتى للقدر المأمور به للامتثال وإذا زاد على ذلك حصل له الثواب المرتب على امتثاله وثواب ما زاد انتهى

(١) قوله « بزيادة القربات المالية » أقول : وبذلك يثبت تفضيل الغنى الشاكر

(٢) قوله « بتأويل مستكره » أقول : قال إنه أراد صلى الله عليه وآله وسلم أنكم فضلتم الأغنياء أو ساويتموهم ، وإن لم يكن لكم قرب مالية ، وذلك فضل الله عليكم ، ذكره ابن حجر فى الفتح المبين . ووجه الاستكراه هو ما أشار اليه الشارح من أنه يخرجه عن الظاهر المتبادر ، قال الفقراء : بل هذا الحديث حجة لنا عليكم لا لكم علينا ، فان معناه أنهم وإن كانوا قد ساووكم فى الإيمان والإسلام والصلاة والصيام ثم فضلوكم بالانفاق فى التكبير والتسبيح والتحميد ما يلحقكم بدرجتهم ، وقد ساويتموهم بحسن النية أيضاً ، أى لو أمكنكم لأنفقتم مثلهم . وفى بعض ألفاظ هذا الحديث « إن أخذتم به سبقتم من قبلكم ولم يلحقكم من بعدكم » وهذا يدل على أن الأغنياء لا يلحقونهم وإن قالوا مثل قولهم . وقوله « وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » معناه أن فضله ليس مقصوراً عليكم دونهم . فكما آتاكم الله من فضله بالذكر كذلك يؤتيه إياهم إذا عملوا مثلكم ، وليس فى هذا دليل أنهم أفضل منكم ، وإنما معناه أن فضل الله

من الظاهر . والذى يقتضيه الأصل أنهما إن تساويا ـ وحصل الرجحان بالعبادات المالية ـ أن يكون الغنى أفضل . ولا شك فى ذلك . وإنما النظر إذا تساويا فى أداء الواجب فقط وانفرد كل واحد بمصلحة ما هو فيه ، وإذا كانت المصالح متقابلة ففى

الذى ساووكم فيه بذكره ينالونه مثلكم أيضاً ، وأنتم أيها المحتجون علينا فهمتم من الفضل التخصيص فوضعتموه فى غير موضعه ، وإنما معناه العموم والشمول ، وأن فضله عام شامل للأغنياء والفقراء فلا تذهبون به دونهم ، فان فى الحديث التفضيل لكم علينا ، قالوا : فيحتمل ذكر فضل الله يؤتيه من يشاء ثلاثة أمور : أحدها سبقهم لكم بالإنفاق ، والثانى مساواتهم لكم فى فضيلة الذكر فلم تختصوا به دونهم ، والثالث سبقكم لهم إلى الجنة بنصف يوم . وهذا وإن لم يكن له ذكر فى هذه الرواية فهو مذكور فى بعض طرقه ، فقد أخرج البزار فى مسنده من حديث ابن عمر قال : اشتكى فقراء المهاجرين إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما فضل به أغنياؤهم فقالوا : يا رسول الله إخواننا صدقوا تصديقنا وآمنوا إيماننا وصاموا صيامنا ولهم أموال يتصدقون منها ويصلون الرحم وينفقونها فى سبيل الله . فقال : إلا أخبركم بشىء إذا فعلتموه أدركتم مثل فضلهم ؟ قولوا : الله أكبر فى دبر كل صلاة إحدى عشرة مرة ، والحمد لله مثل ذلك ، ولا إله إلا الله مثل ذلك ، وسبحان الله مثل ذلك تدركون مثل فضلهم . ففعلوا . فذكر ذلك للأغنياء ففعلوا مثل ذلك ، فرجع الفقراء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكروا ذلك فقال : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . يا معشر الفقراء ألا أبشركم ، إن فقراء المسلمين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم خمسمائة عام . قال الأغنياء : الحديث أولا ضعيف ، وعلى تقدير صحته فلا ريب أن الذى يفيده هذا الحديث وقوله لهم « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » وهو ظاهر جداً فى أنه ما لحقناكم به من الذكر وسبقناكم به من الإنفاق الذى لم يكن لكم ، فأراد صلى الله صلى عليه وآله وسلم لما انكسرت قلوب الفقراء جبر كسرهم بالبشارة لهم بالسبق إلى الجنة ، ولا يدل ذلك على علو درجتهم فيها كما قدمناه . قال الفقراء : قد ثبت فى الحديث أن الفقير الصادق إذا نوى أن يعمل بعمله فى ماله كعمل المنفق أن

ذلك نظر ، يرجع إلى تفسير الأفضل . فان فسر بزيادة الثواب ، فالقياس يقتضى أن المصالح المتعدية أفضل من القاصرة [1] . وإن كان الأفضل بمعنى الأشرف بالنسبة إلى

أجرهما سواء : هذا بنيته ، وهذا بانفاقه ، فى حديث « لاحسد إلا فى اثنتين » ، ونحوه من « سأل الله الشهادة خالصاً من قلبه بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه » . وأجيب بالفرق ، وأن ما ناله المنفق من بذله المال والمجاهد من ألم القتل وملاقاة الأعداء لا ريب أنه أعظم أجراً وان ساواهما من ذكر فى مجرد الثواب

(١) قوله « أفضل من القاصرة » أقول : والغنى الشاكر تتعدى فواضله وتقع نفقاته إلى العباد ، بخلاف الفقير الصابر فصبره لا يتعدى نفعه إلا اليه . قيل عليه : قد وردت ظواهر تخالف ذلك وتقتضى تفضيل الذكر على الصدقة بالمال ، منها حديث أحمد والترمذى عنه صلى الله عليه وآله وسلم « ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها فى درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : ذكر الله عز وجل » . ومنها حديث الصحيحين « من قال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شيء قدير ، فى كل يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكتب له حرز من الشيطان يومه ذلك حتى يمسى ، ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلك » . ومنها حديث أحمد والترمذى « أى العباد أفضل عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيراً . قلت : يا رسول الله ، ومن الغازى فى سبيل الله ؟ قال : لو ضرب بسيفه فى الكفار والمشركين حتى ينكسر ويختضب دماً لكان الذاكرون الله أفضل منه درجة » . ومنها حديث الطبرانى « لو أن رجلا فى حجره دراهم يقسمها ، وآخر يذكر الله ، لكان الذاكر الله أفضل » وفى المعنى أحاديث كثيرة ، وقد ذكر منها ابن حجر الهيثمى فى شرح الأربعين شطراً صالحاً . قلت : بل حديث الكتاب هذا دل على ذلك ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر لهم أن إتيانهم بهذا الذكر عقب الصلوات أفضل من إعتاق إخوانهم وتصدقهم

صفات النفس ، فالذى يحصل للنفس من التطهير للأخلاق ، والرياضة لسوء الطباع بسبب الفقر أشرف [1] . فيترجح الفقراء . ولهذا المعنى ذهب الجمهور من الصوفية

---

(١) « فالذى يحصل للنفس الخ » أقول : قيل عليه : لك أن تمنع هذا التمييز بأن الغنى عنده أيضاً رياضة أى رياضة بالشكر وتطهير أخلاقه عن الشح والإمساك والتفاخر بالدنيا وجمعها وغير ذلك من آفاتها القبيحة التى لو تطرقت واحدة منها إلى الفقير لربما ذهبت طهارة أخلاقه وحلاوة أخلاقه ، فانه يمنع ما ذهب اليه جمهور الصوفية ويؤيده أن الصبر مع الفقر هو أوائل أحواله صلى الله عليه وآله وسلم والغنى مع الشكر آخرها ، وعادة الله الجارية مع رسله أنه لا يختم لهم إلا بأفضل الأحوال من المقامات ، نختمه لأفضل خلقه بالغنى مع الشكر دليل أى دليل أنه أفضل من الصبر مع الشكر ، قاله ابن حجر فى شرح الأربعين . واعلم أن هذه المسألة كثر النزاع فيها بين الفقراء والأغنياء ، واحتجت كل طائفة على الأخرى ، وقد استوفينا ما قاله كل فريق وما رد به على الآخرين فى كتابنا الذى اختصرناه وسميناه « السيف الباتر فى سنن الصابر والشاكر » ، وهو كتاب بديع ليس له نظير ألفناه فى مكة سنة ١١٣٥ ، اختصرناه فى الصبر والشكر من كتاب ابن القيم ، فنشير هنا إلى بعض أدلة الفريقين فنقول : قال المفضلون للفقير الصابر لنا أدلة : الأول قال الله تعالى ﴿ أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ﴾ قال محمد بن على بن الحسين : الغرفة الجنة ، بما صبروا على الفقر فى الدنيا . قال الآخرون : ليس فى الآية لكم دليل ، فانها تتناول صبر الشاكر على طاعة الله ، وصبره عن عصيانه ، وصبر المبتلى بالفقر وغيره على بلائه . ولو دلت على الصبر على الفقر وحده لم تدل على رجحانه على الشكر ، فان القرآن كما دل على جزاء الصابرين دل على جزاء الشاكرين ، كما قال تعالى ﴿ وسنجزى الشاكرين ﴾ وإذا نص على جزاء الصابرين بالغرفة لم يدل على عدم جزاء الشاكرين الغرفة بشكرهم . الثانى أنه روى أنس عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « اللهم أحينى مسكيناً وأمتنى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين يوم القيامة . فقالت عائشة : ولم يا رسول الله ؟ قال إنهم يدخلون الجنة قبل الأغنياء بأربعين خريفاً » . وأجيب عنه بأمرين : أحدهما

إلى ترجيح الفقير الصابر ، لأن مدار الطريق على تهذيب النفس ورياضتها . وذلك مع

أن فى إسناده ثابت بن محمد الكوفى عن الحارث بن النعمان ، والحارث هذا قال فيه البخارى : منكر الحديث . ولم يحسن الترمذى هذا بل قال : انه غريب . وثانيهما لو صح فانه لا دليل فيه ، لأن المراد بالمسكنة مسكنة القلب وهى انكساره وخشوعه وتواضعه لله تعالى ، وهذه هى المسكنة التى يحبها الله تعالى ، وهى لا تنافى الغنى ولا يشترط فيها الفقر ، لا أنه أريد مسكنة الفقر . قلت : ولا يخفى أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الحديث « فان الأغنياء » الخ دال على أنه أريد بالمسكنة المعنى الأخير . الثالث قالوا ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من رواية جماعة من الصحابة - أبو برزة الأسلمى وأبو هريرة وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله - أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأغنياء بأربعين خريفاً ، حتى يتمنى أغنياء المسلمين أنهم كانوا فقراء » ، وأجيب بأنه لا يدل على علو درجة الفقراء على الأغنيـــاء انما يدل على سبقهم إلى الجنة لعدم ما يحاسبون عليه ، ولا ريب أن الغنى الشاكر متأخر دخوله للحساب ، ولا يلزم من تأخر دخوله نزول درجته فى الجنة عن درجة الفقير . قيل عليه : تمنى الأغنياء لو أنهم كانوا فقراء دال على فضيلة الفقراء عليهم سبقاً ودرجة . وأجيب بأنها إن صحت هذه اللفظة من الحديث فانه كان يتمنى القاضى العادل أنه لم يقض بين اثنين فى تمرة ، لما يرى من شدة الأمر ، فمنزلة الفقر والخمول منزلة السلامة ، ومنزلة الغنى والولاية منزلة الغنيمة أو العطب . الرابع : قالوا لم يذكر الله المال إلا على وجوه : أحدها الذم نحو ﴿ كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى - ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ﴾ وثانيها أن يذكره على وجه الابتلاء به كما قال ﴿ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ﴾ وأخبر فى سورة الفجر أنه يبتلى العبد بالغنى كما يبتليه بالفقر . وثالثها إخباره أن الأموال والأولاد لا تقرب إلى الله فقال ﴿ وما أموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى ﴾ والآيات فى ذم الغنى والمال كثيرة . وأجيب عنه بأنه مذموم مع عدم الشكر ، لا معه فانه لا يذم . الخامس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً » أخرجه الشيخان .

الفقر أكثر منه مع الغنى ، فكان أفضل بمعنى الأشرف

وعرضت عليه مفاتيح كنوز الدنيا فقال « بل أجوع يوماً وأشبع يوماً ، فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك ، وإذا شبعت حمدتك وشكرتك » . وهذا بعض أدلة من فضل الفقير الصابر ، وقد بسطنا لهم تسعة أدلة فى المختصر المذكور . قال من فضل الغنى الشاكر : لنا أدلة واسعة وكلمات للخير جامعة : الأول أن الله تعالى أثنى على أعمال فى كتابه لا تتم إلا للأغنياء ، كالزكاة ، والإنفاق فى وجوه البر ، والجهاد فى سبيل الله بالمال ، وتجهيز الغزاة ، ورعاية المحاويج ، وفك الرقاب ، والإطعام فى المسغبة . وأين يقع صبر الفقير من فرحة المضطر الملهوف والمشرف على الهلاك إذا أعانه الغنى ونصره على فقره ، وأين يقع صبره من نفع الغنى بماله فى نصرة دين الله وإعلاء كلمته وكسر أعدائه ، وأين يقع صبر أهل الصفة من إنفاق عثمان تلك النفقات فى سبيل الله التى قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « ما ضر عثمان ما فعل بعد اليوم » ، قالوا : والأغنياء الشاكرون سبب لطاعة الفقراء الصابرين لمواساتهم إياهم بالصدقة عليهم والإحسان إليهم ورعايتهم على طاعتهم ، فلهم نصيب وافر من أجور الفقراء زيادة على أجورهم بالإنفاق وطاعتهم التى تخصهم ، كما يفيده ما أخرجه ابن خزيمة من حديث سلمان مرفوعاً « إن من فطر صائماً كان مغفرة لذنوبه وعتق رقبته من النار ، وكان له مثل أجره من غير أن ينقص من أجره شيء » فقد حاز الغنى الشاكر بضيافة هذا مثل أجر الفقير الذى فطره . قالوا : وفضائل الصدقة معلومة وفوائدها لا تحصى وهى ثمرة من ثمرات الغنى الشاكر ، والأدلة لهذا الفريق كثيرة سقناها فى محلها ، ولكن سر المسألة كما قاله ابن القيم أن طريق الفقر والتقلل طريق السلامة مع الصبر ، وطريق الغنى والسعة فى الغالب طريق العطب والهلاك ، فان اتقى الله فى ماله وأنفقه فى وجوهه وليس مقصوراً على الزكاة بل من حقه إشباع الجائع وكسوة العارى وإغاثة الملهوف ورعاية المحتاج والمضطر فطريقه طريق الغنيمة ، وهى فوق السلامة . فمثل صاحب الفقر مثل مريض حبس بمرضه عن أغراضه فهو يثاب على حسن صبره على حبسه ، وأما الغنى فخطره عظيم فى كسبه وجمعه وصرفه ، فاذا سلم كسبه وأخذه من وجهه

وقوله « ذهب أهل الدثور [1] ، الدثر : هو المال الكثير

وقوله « تدركون به من سبقكم ، يحتمل أن يراد به السبق المعنوى ، وهو السبق فى الفضيلة . وقوله « من بعدكم » أى من بعدكم فى الفضيلة ممن لا يعمل هذا العمل . ويحتمل أن يراد القبلية الزمانية ، والبعدية الزمانية . ولعل الأول أقرب إلى السياق ، فإن سؤالهم كان عن أمر الفضيلة ، وتقدم الأغنياء فيها

وقوله « لا يكون أحد أفضل منكم » يدل على ترجيح هذه الأذكار على فضيلة المال ، وعلى أن تلك الفضيلة للأغنياء مشروطة بأن لا يفعلوا هذا الفعل الذى أمر به الفقراء . وفى تلك الرواية تعليم كيفية هذا الذكر . وقد كان يمكن أن يكون فرادى - أى كل كلمة على حدة - ولو فعل ذلك جاز وحصل به المقصود . ولكن بين فى هذه الرواية أن يكون مجموعاً ، ويكون العدد للجملة . وإذا كان كذلك يحصل فى كل فرد هذا العدد [2]

وصرفه فى حقه كان أنفع له ، فالفقير كالمتعبد المنقطع عن الناس ، والغنى كالمفتى والمعلم والمجاهد . واعلم أن هذه الأبحاث - فى أفضل الأعمال والأشخاص - إنما هى باعتبار ما يظنه الناظر فى الأدلة والأوصاف ، وإلا فان مواقع الأعمال ومقاديرها وتفاصيلها لا يعلمها إلا الله سبحانه ، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم « سبق درهم مائة ألف درهم . قالوا : يا رسول الله وكيف سبق درهم مائة ألف ؟ قال : رجل كان له درهمان فأخذ أحدهما فتصدق به ، وآخر له مال كثير فأخذ من عرض ماله مائة ألف فتصدق بها » رواه النسائى . فدل أن عطية المقل للقليل تساوى عطية المكثر للكثير . وقال القرطبي : للعلماء فى هذه المسألة خمسة أقوال ثالثها الأفضل الكفاف ، رابعها يختلف باختلاف الأشخاص ، خامسها التوقف

(١) قوله « الدثور » أقول : جمع دثر بفتح فسكون

(٢) قوله « يحصل فى كل فرد هذا العدد » أقول : لا تفاوت بين الروايتين فى العدد ، إلا أن قوله ثلاثاً وثلاثين يحتمل أن يكون المجموع للجميع ، فاذا وزع كان

والله أعلم

لكل واحد إحدى عشرة ، وهذا الذى فهمه سهيل بن أبى صالح كما رواه مسلم ، لكن لم يتابع سهيلا على ذلك أحد ، قال الحافظ ابن حجر : بل لم أر فى شىء من طرق الحديث كلها التصريح بإحدى عشرة إحدى عشرة إلا فى حديث ابن عمر عند البزار ، وإسناده ضعيف . وإلا ظهر أن المراد أن المجموع لكل فرد ، فعلى هذا ففيه تنازع ثلاثة أفعال فى ظرف ومصدر ، والتقدير يسبحون خلف كل صلاة ثلاثاً وثلاثين ويحمدون كذلك ويكبرون كذلك . قلت : وقوله « ومصدر » يريد أن قوله ثلاثاً وثلاثين صفة لمصدر محذوف ، أى تسبيحاً ثلاثاً ومثله نظائره . قال : ورواية أبى صالح تفيد أن العدد للجميع ، لكن يقول ذلك مجموعاً وهو اختيار أبى صالح ، لكن الروايات الثابتة عن غيره الإفراد ، قال عياض : وهو أولى ، ورجح بعضهم الجمع للإتيان فيه بواو العطف ، والذى يظهر أن كلا من الأمرين حسن إلا أن الإفراد يتميز بأمر آخر ، وهو أن الإفراد محتاج إلى العدد ، وله بكل حركة سواء كان بأصابعه ثواب لا يحصل نصاب الجميع منه إلا الثلث . انتهى . واعلم أن فى رواية البخارى ويكبر أربعاً وثلاثين وعند أبى داود ويختم المائة بلا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد الخ ، وكذا لمسلم فى رواية ، قال النووى : ينبغى أن يجمع بين الروايتين بأن يكبر أربعاً وثلاثين ويقول معها لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ ، وقال غيره : بل يجمع بأن يختم مرة بزيادة تكبيرة ومرة بزيادة لا إله إلا الله على وفق ما وردت به الأحاديث

فائدة : وقع فى البخارى فى كتاب الدعوات « تسبحون عشراً وتحمدون عشراً وتكبرون عشراً » ، ووقع عند أحمد من حديث على وعند النسائى من حديث سعد بن أبى وقاص وعن عبد الله بن عمر وعن أم سلمة عند البزار وعن أم مالك الأنصارية عند الطبرانى ، وجمع البغوى فى شرح السنة بين هذا الاختلاف باحتمال أن يكون ذلك صدر فى أوقات متعددة أولها عشراً عشراً ثم إحدى عشرة إحدى عشرة ثم ثلاثاً وثلاثين ، ويحتمل أن ذلك على سبيل التخيير أو يفترق بافتراق الأحوال ،

١٢٧ — الحديث الرابع [١] : عن عائشة رضى الله عنها « أنَّ النبي ﷺ صلَّى فى خَمِيصَةٍ لها أَعْلامٌ [٢] . فَنَظَرَ إِلَى أَعْلامِها نَظْرَةً . فَلَمَّا انْصَرَفَ قال : اذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هٰذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ [٣] ، وائتونى بأنبجانية أبى جَهْم . فإنَّها أَلْهَتْنِي آنِفاً عن صَلاتِي »

وقد جاء فى حديث زيد بن ثابت وابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم أن يقولوا كل ذكر منها خمساً وعشرين ويزيدوا لا إله إلا الله خمساً وعشرين فيحصل لهم من الجميع مائة ، أخرجه النسائى وابن خزيمة وابن حبان

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث الذكر عقيب الصلاة ، قيل إنه لا يظهر وجه مناسبة لإيراد المصنف له فى هذا الباب . أجاب البرماوى بأن الذكر نوعان : لسانى وقلبي ، فلما بين المؤلف ما ورد باللسان عقيب الصلاة ذكر أنه ينبغى أن المصلى يكون له ذكر بالقلب إلى أن تنقضى الصلاة بحيث لا يشغله عنها شيء

(٢) قوله « خميصة » أقول : بالخاء المعجمة[١] والصاد المهملة بينهما ميم مكسورة ثم تحتية ساكنة فسرها المصنف بما ذكر ، وفسرها الجوهرى بكساء من خز أو صوف بعلم أسود وتبعه ابن الأثير

(٣) قوله « إلى أبى جهم » أقول : هو حذيفة بن عامر القرشى العدوى الصحابى الجليل أحد عظماء قريش ، أسلم عام الفتح ، وهو الذى قال فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم « أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه » وهو غير أبى جهيم بالتصغير الذى مضى فى باب المرور بين يدى المصلى ، وإنما خصه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لأنه كان أهداها للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما فى الموطأ عن عائشة « أهدى أبو جهم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم خميصة لها علم يشهد فيها الصلاة . فلما انصرف قال : ردّى هذه الخميصة إلى أبى جهم . قال ابن بطال : إنما طلبه ثوباً غيرها

---

(١) فى الأصل « حميصة . . . بالحاء المهملة » والتصحيح من كتب اللغة

« الخميصة » كساء مربع له أعلام . و « الإنبجانية » كساء غليظ

فيه دليل على جواز لباس الثوب ذى العَلَم . ودليل على أن اشتغال الفكر يسيراً غير قادح فى الصلاة (١)

وفيه دليل على طلب الخشوع فى الصلاة ، والإقبال عليها ، ونفى ما يقتضى شغل الخاطر بغيرها

وفيه دليل على مبادرة الرسول ﷺ إلى مصالح الصلاة ، ونفى ما يخدش فيها ، حيث أخرج الخميصة ، واستبدل بها غيرها مما لا يشغل . فهذا مأخوذ من قوله « فنظر إليها نظرة »

وبَعْثه إلى أبى جهم بالخميصة لا يلزم منه أن يستعملها فى الصلاة (٢) ، كما جاء فى حلة عطارد (٣) ، وقوله عليه السلام لعمر « إنى لم أكسكها لتلبسها » . وقد استنبط

ليعلم أنه لم يردَّ هديته استخفافاً به . وفيه أن الواهب إذا ردت عليه هديته من غير أن يكون هو الراجع فيها فلا كراهة

(١) قوله « على أن اشتغال الفكر قليلا غير قادح فى الصلاة » أقول : كذا قاله جماعة ، وتعقب بأن الرواية التى علقها البخارى بلفظ « أخاف أن تفتننى » وعند مالك « فكادت » فظهر أنه لم يحصل من ذلك شىء

(٢) قوله « لا يلزم منه أن يستعملها فى الصلاة » أقول : جواب عما يقال كيف يرسل بها لأبى جهم مع أنها ألهت سيد الخلائق ، فكيف لا تلهى أبا جهم ؟ وقيل من الأجوبة : إن أبا جهم كان أعمى ، ورد بأنه لم يذكر ذلك أحد فى ترجمته

(٣) قوله « كما فى حلة عطارد » أقول : هو إشارة الى حديث أخرجه البخارى حاصله أن عمر رأى حلة كساها بعض الملوك عطارد ، فرآها عمر تباع ، فذكر له صلى الله عليه وآله وسلم أن يشتريها يتجمل بها للوفود وغيرهم وكانت حريرا ، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم « إنما يلبسها من لا خلاق له فى الآخرة » ثم إنه جاء له صلى الله عليه وآله وسلم حلة مثلها فبعث بها إلى عمر ، فجاء عمر فذكر له أنه قال فيها ما قال ،

الفقهاء من هذا كراهة كل ما يشغل عن الصلاة من الأصباغ والنقوش والصنائع المستطرفة (١) ، فان الحكم يعم بعموم علته ، والعلة : الاشتغال عن الصلاة . وزاد بعض المالكية فى هذا كراهة غرس الأشجار فى المساجد

و « الانبجانية (٢) » يقال بفتح الهمزة وكسرها ، وكذلك فى الباء ، وكذلك الياء تخفف وتشدد . وقيل : إنها الكساء من غير علم ، فان كان فيه علم فهو خميصة

فقال صلى الله عليه وآله وسلم « لم أبعث بها اليك لتلبسها » ، فكساها عمر أخاً له مشركا

(١) قوله « والنقوش من الصنائع » أقول : ومنه تزويق حيطان المساجد ومحاريبها ، وقد بنى عمر مسجد النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقال للعمار : إياك أن تحمر أو تصفر فتفتن . وأول من فتح تزيين المساجد ونقشها عثمان بن عفان لما بنى المسجد النبوى فى خلافته ، ثم تبعه الوليد بن عبد الملك فانه بنى جامع دمشق ، قال العلامة ابن كثير فى تاريخه : إن سقوفه كانت كلها مذهبه وجدراته مذهبة ملونة مصور فيها جميع بلاد الدنيا بحيث إن الإنسان إذا أراد أن يتفرج فى إقليم أو بلد وجده فى الجامع مصوراً كهيئته فلا يسافر اليه ولا يتعن اليه فقد وجده من قرب ، ومكة والمدينة من فوق المحراب والبلاد كلها شرقا وغرباً ، كل إقليم فى مكان لائق به ومصور فيه كل شجرة مثمرة وغير مثمرة على شكلها فى وطنها وبلدها ، وباقى الجدران بالفصوص الملونة ، وأرضه كلها بالفصوص بحيث إنه لم يكن فى الدنيا أحسن منه ، لا قصور الملوك ولا غيرها ، إلا أنه احترق فى سنة إحدى وستين وأربعمائة فى ليلة النصف من شعبان ، وكان سببه أن غلمان الفاطميين والعباسيين اختصموا ، فألقيت النار بدار الملك وهى « الخضراء » المتاخمة للجامع من جهة القبلة فاحترقت وسرى الحريق إلى الجامع فسقطت سقوفه وتناثرت فصوصه الملونة وتبدل الحال الكامل بضده

(٢) قوله « والانبجانية » أقول : قال ابن قتيبة : إنما هى منبجانية بالميم نسبة منبج بلد معروف بالشام ، ومن قال بهمزة فقد غير ، ونقل ذلك الأصمعى ، وقال أبو

وفيه دليل على قبول الهدية من الأصحاب ، والإرسال إليهم والطلب لها ممن يظن به السرور بذلك أو المسامحة

* * *

باب الجمع بين الصلاتين فى السفر (١)

١٢٨ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « كانَ رسولُ الله ﷺ يَجْمَعُ فى السَّفَرِ بَيْنَ صَلاةِ الظُّهْرِ وَالعَصْرِ ، إذا كانَ عَلَى ظَهْرِ سَيْرٍ (٢) ، وَيَجْمَعُ بَيْنَ المَغْرِبِ وَالعِشاءِ »

حاتم السجستانى نحوه وأنها مما تخطىء فيه العامة . وتعقبه أبو موسى المدنى وقال : إنه نسبة إلى موضع يقال له أنبجان . وتعقبه غيره أيضاً بأن قياس النسبة اليه منبجى بغير همزة والإتيان بالميم والأصل عدم الإبدال انتهى . وقال صاحب الجوهرة : منبج موضع أعجمى تكلمت به العرب ونسبوا اليه الثياب المنبجانية . وقال الجوهرى : إذا نسبت إلى منبج فتحت الباء فقلت كساء منبجانى أخرجوه مخرج منظر انتهى . قال الهيثمى : أقول يقال : لهى بالكسر إذا غفل ، ولهى بالفتح . ووقع فى بعض طرقه « شغلتنى » وهما بمعنى واحد

(١) (باب الجمع بين الصلاتين فى السفر) لم يذكر المصنف فيه إلا حديثاً واحداً أقول : وهذا الحديث أخرجه البخارى تعليقاً لم يسنده ، إلا أنه علقه بصيغة الجزم فقال « وقال ابراهيم بن طهمان عن حسين المعلم عن يحي بن كثير عن عكرمة عن ابن عباس » فذكره . والبخارى لم يدرك إبراهيم بن طهمان ، وقد وصله البيهقى من طريق محمد بن عبدوس عن أحمد بن حفص النيسابورى عن أبيه عن إبراهيم بن طهمان بلفظه ، فعلى المؤلف مؤاخذة فى ذكره لهذا الحديث لأنه ليس على شرطه

(٢) قوله « على ظهر سير » أقول : بالإضافة . ووقع فى رواية فى البخارى على

هذا اللفظ فى هذا الحديث ليس فى كتاب مسلم . وإنما هو فى كتاب البخارى[١] . وأما رواية ابن عباس فى الجمع بين الصلاتين فى الجملة[٢] من غير اعتبار لفظ بعينه فمتفق عليه . ولم يختلف الفقهاء فى جواز الجمع فى الجملة ، لكن أبا حنيفة يخصصه بالجمع بعرفة ومزدلفة ، وتكون العلة فيه النسك ، لا السفر . ولهذا يقال : لا يجوز الجمع عنده بعذر السفر[٣] ، وأهل هذا المذهب يؤولون الأحاديث التى وردت بالجمع[٤]

ظهر يسير بالتنوين ، ويسير بلفظ المضارع من سار ، قال الطيبي : الظهر فى قوله « ظهر يسير » تأكيد كقوله « الصدقة عن ظهر غنى » ولفظ الظهر يقع فى مثل هذا اتساعاً للكلام وتأكيداً كأن السير كان مستنداً إلى ظهر قوى من المطر مثلا . وقال الكرمانى لفظ الظهر مقحم ثم ذكر قريباً من هذا . وقال بعضهم : جعل للسير ظهراً لأن الراكب ما دام سائراً فكأنه راكب ظهر . وقال البرماوى : هذا فيه مجاز ، وهو على حذف مضاف أى على ظهر دابة تسير ، وإما بتنزيل السير منزلة سار على ظهرها لما بينهما من الملابسة . انتهى

(١) قوله « وإنما هو فى كتاب البخارى » أقول : قد قدمنا لك آنفا أن البخارى إنما ذكره تعليقا

(٢) قوله « فى جواز الجمع فى الجملة » أقول : أى بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بالمزدلفة . هذا الذى لا خلاف فى جوازه ، وقال الليث : يختص جواز الجمع بمن جد فى السير ، وهو من المشهور عن مالك . وقيل : يختص بالسائر دون النازل وهو قول ابن حبيب . وقيل يختص بمن له عذر ، حكى عن الأوزاعى . وقيل يجوز جمع التأخير دون التقديم ، وهو يروى عن مالك وأحمد ، واختاره ابن حزم

(٣) قوله « لا يجوز الجمع عنده لعذر السفر » أقول : قال بمثل قول أبى حنيفة الحسن والنخعى وصاحباه ، وقال بجوازه فى السفر جمهور العلماء من السلف والخلف لثبوت الأحاديث بذلك ، وحكاه ابن المنذر عن سعد ابن أبى وقاص وأسامة بن زيد وابن عمر وابن عباس ، وعن جماعة من التابعين

(٤) قوله « الأحاديث التى وردت بالجمع » أقول : أى فى السفر ، فمن الأحاديث

على أن المراد تأخير الصلاة الأولى إلى آخر وقتها ، وتقديم الثانية فى أول وقتها [١] . وقد قسم بعض الفقهاء الجمع إلى جمع مقارنة وجمع مواصلة [٢] . وأراد بجمع المقارنة

فى ذلك رواية الإسماعيلى من حديث أنس عنه صلى الله عليه وآله وسلم « كان إذا كان فى سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً ثم ارتحل » وأخرجه الحاكم فى الأربعين وفيه « فان زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب » . وأخرج البيهقى برجال ثقات عن ابن عباس أنه كان إذا نزل منزلا فى السفر فأعجبه أقام فيه حتى يجمع بين الظهر والعصر ثم يرتحل ، إذا لم يتهيأ له المنزل جد فى السير فسار حتى ينزل فيجمع بين الظهر والعصر ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إنه مشكوك فى رفعه ، والمحفوظ أنه موقوف . وقد استدل به على اختصاص الجمع بمن جد به السير ، لكن وقع فى الموطأ أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخر الصلاة فى غزوة تبوك ، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً ، ثم دخل ، ثم خرج فصلى المغرب والعشاء . قال الشافعى فى الأم : قوله دخل ثم خرج لا يكون إلا وهو نازل ، فللمسافر أن يجمع نازلا ومسافراً . وقال ابن عبد البر : فى هذا أوضح دليل على الرد على من قال لا يجمع إلا من جد به السير ، وهو قاطع للالتباس . انتهى

(١) قوله « على أن المراد تأخير الصلاة الأولى إلى آخر وقتها وتقديم الثانية فى أول وقتها ، أقول : وهذا هو الجمع الصورى ، وهو الذى أمر به النبى صلى الله عليه وآله وسلم المستحاضة أن تفعله إن قويت عليه . وتعقب هذا وغيره بأن الجمع رخصة ، فلو كان على ما ذكروه لكان أعظم ضيقاً من الإتيان بكل صلاة فى وقتها ، لأن أوائل الأوقات وأواخرها لا تدركه أكثر الخاصة فضلا عن العامة . انتهى . قلت وهو غير صحيح ، فأوضح الأوقات أوقات الصلاة أناطها الله بالمرئيات للعيون من طلوع الفجر وزوال الشمس ومصير مثليه من الزوال وتوارى قرص الشمس وغروب الشفق ، فهل أوضح من هذه العلامات لمن كان له عينان ؟

(٢) قوله « وقد قسم بعض الفقهاء الجمع الخ » أقول : هذه قسمة بلا دليل ، فكيف يرد بها ما سلف من التأويل

أن يكون الشيئان فى وقت واحد ، كالأكل والقيام مثلا ، فانهما يقعان فى وقت واحد . وأراد بجمع المواصلة أن يقع أحدهما عقيب الآخر ، وقصد إبطال تأويل أصحاب أبى حنيفة بما ذكرناه ، لأن جمع المقارنة لا يمكن فى الصلاتين ، إذ لا يقعان فى حالة واحدة ، وأبطل جمع المواصلة أيضاً . وقصد بذلك إبطال التأويل المذكور إذ لم يتنزل على شئ من القسمين

وعندى أنه لا يبعد أن يتنزل على الثانى (١) ، إذا وقع التحرى فى الوقت . أو وقعت المسامحة بالزمن اليسير بين الصلاتين إذا وقع فاصلا . لكن بعض الروايات فى الأحاديث لا يحتمل لفظها هذا التأويل ، إلا على بعد كبير ، أو لا يحتمل أصلا . فأما ما لا يحتمل ، فاذا كان صحيحاً فى سنده ، فيقطع العـــذر (٢) . وأما ما يبعد تأويله (٣) فيحتاج إلى أن يكون الدليل المعارض أقوى من العمل بظاهره

---

(١) قوله « لا يبعد أن يتنزل على الثانى » أقول : هو كما قال ، إلا أنه لا حاجة إلى ذلك ، إذ الحق عدم الاحتياج إلى التأول لقيام الدليل فى أنه جمع حقيقى فى وقت إحداهما ، ولذا قال الشارح المحقق : إن بعض روايات أحاديث الجمع لا يحتمل لفظها التأويل بالجمع الصورى ، وقد قدمنا لك ألفاظ أحاديث الجمع وفيها « كان إذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ارتحل » فانه يبعد أن يراد بها إذا زاغت انتظر إلى وقت الظهر فيصليه ثم العصر فى أول وقته

(٢) قوله « فيقطع العذر » أقول : أى عذر الحنفية بالتأويل المذكور ، إذ الفرض أنه لا يحتمله ، وأنه صحيح فلا عذر عنده حينئذ ، ومنه ما أخرجه الشافعى فى مسنده من حديث ابن عباس أنه قال : ألا أخبركم عن صلاته صلى عليه وآله وسلم فى السفر ؟ كان إذا زالت الشمس فى منزله جمع بين الظهر والعصر فى الزوال ، فاذا سافر قبل أن تزول الشمس أخر الظهر حتى يجمع بينها وبين العصر فى وقت العصر ، قال كريب : وأحسبه ـ أى ابن عباس ـ قال فى المغرب والعشاء كذلك . وفيه ابن يحيى وقد وثقه كثيرون ، وهذا نص فى الجمع الحقيقى لا يدخله التأويل

(٣) قوله « وأما ما يبعد تأيلها » أقول : أى من الأحاديث الصحيحة الدالة

وهذا الحديث الذى فى الكتاب ليس يبعد تأويله كل البعــــد [1] بما ذكر من التأويل : وأما ظاهره فان ثبت أن الجمع حقيقة لا يتناول صورة التأويل فالحجة قائمة به ، حتى يكون الدليل المعارض له أقوى مع ذلك التأويل من هذا الظاهر

والحديث يدل على الجمع إذا كان على ظهر سير [2] . ولولا ورود غيره من الأحاديث بالجمع فى غير هذه الحالة لكان الدليل يقتضى امتناع الجمع فى غيرها [3] . لأن الأصل عدم جواز الجمع [4] ، ووجوب إيقاع الصلاة فى وقتها المحدود لها ،

على الجمع الحقيقى ، ويبعد تأويلها بالحمل على الصورى ، فانه يحتاج إلى أن يكون ما عارضه من الأدلة الدالة على التوقيت سفراً وحضراً أقوى من العمل بظاهر الأدلة الدالة على الجمع الحقيقى فى السفر . واعلم أن الدالة على التوقيت أدلة قوية فعلية وقولية قد سقناها فى رسالتنا المسماة اليواقيت فى المواقيت ، ولكنه خصص منها السفر بأدلة وجمع عرفة ومزدلفة ، وقد أوضحنا ذلك هنالك . والحنفية أبقوا عموم أدلة التوقيت على أصلها وجعلوا الجمع فيهما نسكا ، وتأولوا الجمع فى السفر بالصورى ، والظاهر من الأدلة جوازه فى السفر

(١) قوله « وهذا الحديث الذى فى الكتاب » أقول : أى حديث ابن عباس الذى ذكره صاحب العمدة « ليس يبعد تأويله كل البعد » وذلك لأن لفظة « يجمع » تحتمل الأمرين الحقيقى والصورى ، إلا أنها ظاهرة فى الجمع الحقيقى ، لأن الجمع ظاهر فيه فلا يحمل على الصورى إلا بدليل أقوى من هذا الظاهر ، ولا دليل إلا عموم أدلة التوقيت كما عرفت

(٢) قوله « على ظهر سير » أقول : قد قدمنا تفسير معناه ، وقدمنا قول من اعتبر ذلك فى جواز الجمع

(٣) قوله « ولولا ورود غيره من الأحاديث بالجمع » أقول : قدمنا حديث جمعه صلى الله عليه وآله وسلم بتبوك ، وقول الشافعى وغيره إنه ظاهر فى جمعه من غير جدية السير

(٤) قوله « لأن الأصل عدم جواز الجمع » أقول : وبهذا الأصل أخذ الحنفية ولم يخرجوا عنه

وجواز الجمع بهذا الحديث قد علق بصفة مناسبة للاعتبار [1] فلم يكن ليجوز إلغاؤها . لكن إذا صح الجمع فى حالة النزول فالعمل به أولى ، لقيام دليل آخر على الجواز فى غير هذه الصورة ، أعنى السير ، وقيام ذلك الدليل [2] يدل على إلغاء اعتبار هـذا الوصف [3] . ولا يمكن أن يعارض ذلك الدليل [4] بالمفهوم من هذا الحديث . لأن دلالة ذلك المنطوق على الجواز فى تلك الصورة بخصوصها أرجح

وقوله « وكذلك المغرب والعشاء » يريد فى طريق الجمع ، وظاهره اعتبار الوصف الذى ذكره فيهما ، وهو كونه على ظهر سير . وقد دل الحديث على الجمع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء . ولا خلاف أن الجمع ممتنع بين الصبح وغيرها [5] ، وبين العصر والمغرب ، كما لا خلاف فى جواز الجمع بين الظهر والعصر بعرفة ، وبين المغرب والعشاء بمزدلفة

---

(١) قوله « قد علق بصورة مناسبة للاعتبار » أقول : وهى كونه صلى الله عليه وآله وسلم على ظهر سفر

(٢) قوله « وقيام ذلك الدليل » أقول : أى الدليل على جواز الجمع فى حالة النزول ، وهى الحالة المقابلة ليكون على ظهر سير وجدّ به السير

(٣) قوله « يدل على الغاء اعتبار هذا الوصف » أقول : أى الذى وقع به التقييد فى حديث ابن عباس وهو كونه على ظهر سير ، فان جمعه صلى الله عليه وآله وسلم حال نزوله دال على إلغاء ما قيد به حديث ابن عباس ، ويحمل التقييد به على الأغلب فلا مفهوم عند من أثبته

(٤) قوله « ولا يمكن أن يعارض ذلك الدليل » أقول : أى لا يقوى مفهوم القيد على مقاومة دليل الجمع حالة النزول ، لأنه منطوق وذلك مفهوم وهو مقدم عليه

(٥) قوله « ممتنع بين الصبح وغيرها » أقول : وجه الاتفاق البقاء على الأصل من التوقيت ، ولم يأت ما يخصصه بخلاف المغرب والعشاء والظهر والعصر ، فوقع الجمع بينهما اتفاقا فى عرفة ومزدلفة فى السفر على الخلاف

ومن ههنا ينشأ[1] نظر القائسين فى مسألة الجمع . فأصحاب أبى حنيفة يقيسون الجمع المختلف فيه [2] على الجمع الممتنع اتفاقاً ، ويحتاجون إلى إلغاء الوصف الفارق بين محل النزاع ومحل الإجماع . وهو الاشتراك الواقع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، إما مطلقا أو فى حالة العذر . وغيرهم [3] يقيس الجواز فى محل النزاع على الجواز فى محل الإجماع . ويحتاج إلى إلغاء الوصف الفارق ، وهو إقامة النسك

---

(١) قوله « ومن ها ههنا ينشأ » أقول : أى من جهة أن الجمع ممتنع بين الصبح وغيرها ، ومن جهة جوازه بين الظهر والعصر فى عرفة مثلا

(٢) قوله « الجمع المختلف فيه » أقول : وهو الجمع فى السفر على الجمع الممتنع اتفاقا وهو الجمع بين الفجر والظهر مثلا ، ولكنه لا يقع القياس إلا بعد إقامة دليل على إلغاء الوصف الفارق بين المتفق عليه وهو صورة جمع الفجر مع الظهر ومحل الإجماع بالنسبه إلى الجمع فى الجملة كالجمع فى عرفة ومزدلفة فانه محل إجماع أى وقوعه وإن اختلفت عند الفريقين علته ، فقوله « وهو الاشتراك الواقع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء » فانه قد أقر كل فريق بذلك على خلاف فى علته . وقوله « إما مطلقاً » أى حضراً وسفراً لعذر أو غيره كما تذهب اليه طائفة من أهل المذاهب « أو فى حال العذر » كما يقوله من أجازه فى السفر دون الحضر أو للنسك دون غيره

(٣) قوله « وغيرهم » أقول : أى غير الحنفية « يقيس الجواز » فى جمع الصلاتين فى وقت إحداهما « على الجواز فى موضع الإجماع » وهو الجمع فى عرفة ومزدلفة وإن اختلفت علته ، فلذا قال « ويحتاجون إلى إلغاء الوصف الفارق » وهو كون الجمع لأجل النسك لا لأجل السفر ، والملحقون لجمع السفر بجمع عرفة ومزدلفة ألغوا كونه نسكا وجعلوا العلة مطلق العذر ، والخصم لا يساعدهم على ذلك فلا يقوم القياس عليه حجة ، فليس الرجوع إلا إلى النصوص

(فائدة) : اختلفوا فى جواز الجمع لعذر المرض وللمقيم ، فمنعه الجمهور وهو مذهب الشافعى ، وجوزه عطاء والحسن وهو مذهب أحمد ، وقال البغوى فى شرح السنة : وهو قول مالك وأحمد وإسحق ، وقال به جماعة من الشافعية منهم الخطابى

باب قصر الصلاة فى السفر (١)

١٢٩ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « صَحِبْتُ رسولَ اللهِ ﷺ . فَكَانَ لا يَزِيدُ فى السَّفَرِ عَلَى رَكْعَتَيْنِ ، وَأبا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ كَذٰلِكَ »

هذا هو لفظ رواية البخارى فى الحديث . ولفظ رواية مسلم « أكثر وأزيد (٢) » فليعلم ذلك

والقاضى حسين والمتولى والرويانى واختاره النووى فى شرح مسلم وقواه بعض المتأخرين لأجل المشقة ـ واختلفوا أيضاً فى جواز الجمع لعذر المطر فجوزه مطلقا جماعة وهو مذهب أحمد لكنه خصه بالمغرب والعشاء ، وقيده الجمهور بجمع التقديم ، واختلفوا أيضاً فى الجمع فى الحضر للحاجة من غير اتخاذه عادة فجوزه جماعة منهم ابن سيرين وأصهب من المالكية والقفال الكبير من الشافعية وحكاه عن أبى إسحق المروزى واختاره ابن المنذر وحكاه عن جماعة من أصحاب الحديث ، وهو ظاهر كلام ابن عباس ، كذا سرد هذه الأقوال الحليمى فى شرح العمدة غير مربوطة بدليل يقاومه الأصل الأصيل

(١) (باب قصر الصلاة فى السفر) المراد به هنا رد الفريضة الرباعية إلى اثنتين يقال قصر بتخفيف الصاد قال تعالى ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ ويجوز قصّر بالتشقيل ، وحكى الواحدى فى وسيطه أقصر يقال قصرت الصلاة قصراً وقصرها تقصيراً وأقصر بها إقصاراً ، ونقل ابن المنذر الإجماع على أنه لا قصر فى المغرب والفجر ، قال النووى : ذهب الجمهور إلى أنه يجوز القصر فى كل سفر مباح ، وعن بعض السلف أنه يشترط الخوف ، وبعضهم كونه سفر حج أو عمرة أو جهاد ، وعن بعضهم كونه سفر طاعة ، وعن آخرين كل سفر فى طاعة أو غيرها . قلت : وهو ظاهر الأدلة

(٢) قوله « أكثر وأزيد » أقول : قال عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين :

وفى الحديث دليل على المـــواظبة على القصر . وهو دليل على رجحان ذلك .

روى مسلم عن حفص بن عاصم قال : صحبت ابن عمر فى طريق مكة فصلى بنا الظهر ركعتين ، ثم أقبل وأقبلنا معه حتى جاء رحله وجلس وجلسنا معه ، فحانت منه التفاتة نحو حيث صلى فرأى ناساً قياماً ، قال : ما يصنع هؤلاء ؟ قلت : يسبحون . قال : لو كنت مسبحا لأتممت صلاتى ، صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عمر[1] فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وقد قال الله تعالى ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ قال عبد الحق : خرجه البخارى من قوله ، صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ ، والصحيح أن عثمان أتم فى آخر أمره على ما يأتى بعد إن شاء الله تعالى . واعلم أن مسافة القصر لم يأت فى تحديدها ومقدارها دليل ناهض ، واختلفت أقوال العلماء فيها ، فحكى ابن المنذر وغيره فيها نحواً من عشرين قولا ولا حاجة إلى سردها ، والبحث لغوى يتعين ما يسمى سفراً لغة ، وللاختلاف فيه لغة اختلف العلماء فى مقدار المسافة فى ذلك ، وجاء عن السلف ما يشعر بأن نحو الميل يعد سفراً ، فعن أبى حنيفة ثلاثة أيام وهو أكثر ما قيل وعليه كثير من الزيدية ، وأقل ما قيل عن الظاهرية إنه لا يقصر فى أقل من ميل ، وبين هذين القولين عدة أقوال ، ورأى مالك لأهل مكة خاصة القصر إلى منى فما فوقها وهو أربعة أميال ، وحجته أن حارثة بن وهب قال : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنى ركعتين ، ولو لم يجز لأهل مكة لقال وأتمنا نحن . وقال ابن حزم مقرراً لمذهب الظاهرية : إن من خرج من بيوت مصره أو قريته أو موضع سكناه فمشى ميلا صلى ركعتين ، وإن مشى أقل من ذلك صلى أربعا . قال : ولا يجوز لنا أن نوقع اسم سفر وحكم سفر إلا على من سماه من هو حجة فى اللغة سفراً ، ولم نجد ذلك فى أقل من ميل وقد روينا الميل عن ابن عمر فقال : لو خرجت ميلا لقصرت الصلاة ، فأوقعنا اسم السفر وحكمه قصراً وفطراً على الميل ، إذ لم نجد عربيا ولا شرعيا عالماً أوقع

---

(١) لعله سقط من الناسخ ذكر أبى بكر رضى الله عنه

وبعض الفقهاء قد أوجب القصر[١] . والفعل بمجرده لا يدل على الوجوب[٢] ، لكن المتحقق من هذه الرواية الرجحان ، فيؤخذ منه .

على أقل من ميل اسم سفر ، قال : وهذا برهان صحيح

(١) قوله « وبعض الفقهاء قد أوجب القصر » أقول : وعلى هذا القول عدة روايات عن الصحابة : الأول عن عمر رضي الله عنه « صلاة السفر ركنان - إلى أن قال - وقد خاب من افترى » رواه النسائي وأحمد وغيرهما . الثاني حديث عائشة الثابت باتفاق قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت في صلاة السفر وزيدت في صلاة الحضر » وفي التمهيد عن ابن عمر أنه سئل عن الصلاة في السفر فقال : ركعتان ، من خالف السنة فقد كفر . وقد اختلف العلماء في ذلك على خمسة أقوال : الأول أنه فرض المسافر وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين ، قال عمر بن عبد العزيز : الصلاة في السفر ركعتان لا يصح غيرهما . وقال ابن عمر وغيره : إذا صلى أربعاً أعادها ، وإليه ذهب كثيرون من أعيان الأمة . وقال البغوي الشافعي : هو قول أكثر العلماء . وقال الخطابي : الأولى القصر ليخرج من الخلاف . الثاني أنهما جائزان والقصر أكثر إذا كان السفر مسيرة ثلاثة أيام ولياليهن ، نسب إلى الشافعي وسعد بن أبي وقاص . الثالث أنه مخير بينهما كخصال الكفارة . الرابع القصر سنة وهو أشهر الروايات عن مالك . الخامس القصر رخصة[١] والإتمام أفضل . ولنا رساله في ترجيح هذا القول بسطنا فيها الأدلة

(٢) قوله « والفعل بمجرده لا يدل على الوجوب » أقول : أي فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على وجوب ما فعله كما عرف في الأصول أن فعله فيه أقوال أربعة : يحتمل الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والوقف . فلا يدل على معين منها إلا بدليل ، كأن يكون بيانا لمجمل فانه يدل على الوجوب . نعم ، يفيد فعله مجرد الإذن فيه ، وهنا أراد بالدوام دلالته على رجحان القصر على الإتمام في السفر إذ لو لم يكن

---

(١) قلت : القصر رخصة والعمل بها أفضل اقتداء بفعله ﷺ ، ولقوله ﷺ « القصر صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته »

وما زاد [١] مشكوك فيه ، فيترك . وقدُ خرج قول للشافعى أن الإتمام أفضل [٢] ، قياساً على قوله إن الصيـــام أفضل [٣] . والصحيح أن القصر أفضل [٤] ، أما أولا فلمواظبة الرسول ﷺ . وأما ثانياً فلقيام الفارق [٥] بين القصر والصوم : فإن الأول يبرئ الذمة من الواجب بخلاف الثانى . وكان ابن عمر رضى الله عنهما لا يرى التنفل فى السفر . وقال « لو كنت متنفلا لأتممت »

أرجح لما داوم صلى الله عليه وآله وسلم عليه

(١) قوله « وما زاد » أقول : أى على الرجحان ـ وهو الوجوب ـ فمشكوك فيه ، بل الأصح الراجح عدم الوجوب فلا يعمل بالشك ، فلذا قال : فيترك

(٢) قوله « وقد خرّج للشافعى أن الإتمام أفضل » أقول : الذى فى المنهاج للنووى لفظه : والقصر أفضل من الإتمام على المشهور إذا بلغ ثلاث مراحل خروجاً بخلاف من يوجب القصر ، قال شارحه : ولأنه المأثور من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه » أخرجه ابن حبان وصححه » . وفى صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال فى القصر : « صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته » انتهى

(٣) قوله « قياساً على قوله إن الصوم أفضل » أقول : فى المنهاج وشرحه أيضاً : والصوم أفضل من الإفطار إن لم يتضرر به ، لقوله تعالى ﴿ وأن تصوموا خير لكم ﴾ ولما فيه من براءة الذمة والمحافظة على فضيلة الوقت ، وهو الأكثر من فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى

(٤) قوله « إن القصر أفضل » . أقول : قد تقدم له رجحانه بمواظبته ، وهو دليل الأفضلية

(٥) قوله « فلقيام الفارق » أقول : هذا رد للقياس الذى خرجوا أنه للشافعى ما نسب اليه ، والفارق أن القصر تبرأ به الذمة اتفاقا ، بخلاف الصوم فإن الظاهرية لا تقول ببراءة الذمة فى السفر بل فرضه الإتيان به فى أيام أخر

فقوله « لا يزيد » يحتمل أن يريد لا يزيد فى عدد ركعات الفرض . ويحتمل أن يريد لا يزيد نفلا . وحمله على الثانى أولى (١) . لأنه وردت أحاديث عن ابن عمر يقتضى سياقها أنه أراد ذلك . ويمكن أن يراد العموم ، فيدخل فيه هذا ـ أعنى النافلة فى السفر ـ تبعاً لا قصداً

وذكره لأبى بكر وعمر وعثمان ـ مع أن الحجة قائمة بفعل الرسول ﷺ ـ ليبين ـ والله أعلم ـ أن ذلك كان معمولا به عند الأئمة ، لم يتطرق إليه نسخ ، ولا معارض راجح (٢) . وقد فعل ذلك مالك رحمه الله فى موطئه لتقويته بالعمل (٣)

* * *

باب الجمعة (٤)

---

(١) قوله « وحمله على الثانى أولى » أقول : أى أنه لايزيد نفلا إذ مراده بقوله « لو كنت مسبحاً لأتممت » يعنى أنه لو كان مخيراً بين الإتمام وصلاة الراتبة لكان الإتمام أحب إليه ، لكنه فهم من القصر التخفيف ، فلذلك كان لا يصلى الراتبة ولا يتم

(٢) قوله « كان معمولا عند الأئمة لم يتطرق اليه نسخ ولا معارض » أقول : إلا أن فى ذكره لعثمان إشكالا ، لأنه كان فى آخر أمره يتم فى السفر ، فإنه أتم بمكة . وقد ذكرت اعذار كثيرة عن وجه إتمامه ذكرها الحافظ ابن حجر فى فتح البارى ، وتعقب كثيراً منها ، وذكرها ابن القيم فى الهدى النبوى ، قيل فيحمل ذكر ابن عمر لعثمان هنا على أنه أراد الغالب أو المراد أنه كان لا يفعل ذلك فى أول أمره ولا فى آخره أو إنه كان يتم إذا كان نازلا ، وأما إذا كان مسافراً فيقصر

(٣) قوله « وقد فعل ذلك مالك فى موطأه » أقول : أى أنه يأتى بذكر الخلفاء بعد إتيانه بالنص تقوية ودفعاً لما يتوهم من نسخ أو معارض راجح

(٤) (باب الجمعة) أقول : بضم الميم وفتحها وإسكانها حكاهن الفراء والواحدى وغيرهما ،وحكى الزجاج الكسر أيضاً . قلت : ويكون من باب الدئل ، والضم أشهرها وبه

١٣٠ — الحـــــــــــــــديث الأول[١] :

قرأ السبعة ، والإسكان وبه قرأ الأعمش . وقال الفراء : الفتح لغة بنى عقيل ولو قرئ به كان صواباً ، وهو بمعنى الفاعل فانه يجمع الناس ، كما يقال رجل همزة ولمزة وضحكة للمكثرين من ذلك ، وهو بالإسكان مبنى للمفعول أى اليوم والمجموع فيه . وأورد سؤال وهو ما وجه الإتيان بالتاء وهو صفة لليوم ؟ وأجيب بأنها للمبالغة لا للتأنيث ، وقيل هى صفة للساعة قاله الكرمانى . واختلف فى تسمية اليوم بها فقيل لاجتماع الناس فيه وبه جزم ابن حزم وعليه اقتصر النووى . قلت : وفيه أن الاجتماع فيه لم يكن إلا فى هذه الأمة وتسميته قبل ذلك قطعا ، إلا أن يقال لما علم الله أن يكون يوم اجتماع فى هذه الأمة سمى به ، إلا أنه جزم ابن حزم بأنه اسلامى ولم يسم قبل الإسلام إلا العروبة ، والأحسن ما روى عن ابن عباس أنه سمى به لأن خلق آدم جمع فيه أخرجه أحمد وغيره وإن كان سنده ضعيفا فله شاهد مرفوع ضعيف عند أحمد وموقوف قوى عند ابن أبى حاتم . قال فى فتح البارى : إنه أصح الأقوال . واتفقوا أنه كان يسمى فى الجاهلية العروبة بفتح العين وضم الراء المهملتين وسكون الواو وبعدها موحدة مفتوحة . وأما فضل الجمعة فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة » متفق عليه ، وظاهره أنه خير الأيام مطلقاً ، وأول جمعة جمعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قدومه المدينة بأربعة أيام فى بنى سالم بن عوف فانه صلى الله عليه وآله وسلم قدم المدينة يوم الاثنين وبقى فى قباء إلى يوم الجمعة ثم ارتحل منها فأدركه الزوال وهو فى دار سالم بن عوف فصلى بين قباء والمدينة الجمعة هنالك فى واد يقال له رانونا بالراء المهملة ونونين ، فكانت أول جمعة صلاها بعد الهجرة وأول جمعة مطلقاً . وقيل إنها فرضت بمكة . وروى أبو داود وابن حبان بسند حسن أن أول من جمع بالناس أسعد ابن زرارة فى نقيع الخضمات من حرة بنى بياضة ، والمشهور أنها فرضت فى المدينة بالآية فى سورة الجمعة وهى مدنية اتفاقا

(١) قوله (الحديث الأول) اعلم أنه ذكر الفاكهانى للحديث سبباً ، وهو أن

عن سهل بن سعد الساعدى [١] قال « رَأَيْتُ رسولَ اللهِ ﷺ قامَ فَكَبَّرَ [٢] وَكَبَّرَ النَّاسُ وَرَاءَهُ ، وَهُوَ عَلَى المِنْبَرِ . ثُمَّ رَفَعَ فَنَزَلَ القَهْقَرَى [٣] ، حتى

نفراً تماروا من أى عود ؟ فقال سهل بن سعد : من طرف الغابة ، ولقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . . فذكره . وتبعه ابن الملقن والبرماوى وقال : هو المحفوظ ، قلت : وهو فى البخارى ، والحديث أخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والنسائى وابن ماجه والاسماعيلى وأبو عوانة والبرقانى وأبو نعيم والبيهق

(١) قوله « سهل بن سعد » أقول : هو أبو العباس وقيل أبو يحيى ، صحابى جليل ، كان اسمه حزناً فسماه النبى صلى الله عليه وآله وسلم سهلا . رأى النبى صلى الله عليه وآله وسلم وسمع منه وشهد قضاءه بين المتلاعنين ، وتوفى صلى الله عليه وآله وسلم وسنه خمس عشرة سنة ، وطال عمره حتى أدرك الحجاج بن يوسف وامتحن معه ، أرسل الحجاج اليه فى سنة أربع وسبعين وقال : ما منعك من نصر أمير المؤمنين عثمان بن عفان ؟ قال : قد فعلت . قال : كذبت . وأمر بختم فى عنقه ، ختم أنس بن مالك أيضا وختم جابر بن عبد الله فى يده يريد بذلك أن يجتنبهم الناس ولا يسمعوا منهم ، حتى ورد عليه كتاب عبد الملك بن مروان بفك الختم عنهم

(٢) قال « قام فكبر » أقول : جزم فى الفتح ، أنه صلى الله عليه وآله وسلم قام على الدرجة العليا من المنبر ، وقوله « فكبر » أى تكبيرة الإحرام « وكبر الناس وراءه » أى فى المسجد . وقوله « ثم رفع » قد طوى ثم ركع وهو على الدرج أى رأسه من ركوعه . واعلم أنه لم يذكر القراءة بعد التكبير فى هذه الرواية ولا الركوع ، وبين ذلك فى رواية سفيان عن أبى حازم ولفظه « كبر فقرأ وركع ثم رفع رأسه »

(٣) قال « القهقرى » بالقصر المشى إلى خلف ، وأصله مصدر قهقر يقهقر ، فانه لم يسمع له فعل ، فهو من المصادر التى تنصب بفعل موافق فى المعنى كرجع والوجه فى رجوعه القهقرى المحافظة على استقبال القبلة وعدم استدبارها

سَجَدَ فى أصْلِ المِنْبرِ (١)، ثُمَّ عادَ حتى فَرَغَ مِنْ آخِرِ صلاتِهِ (٢). ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فقال: أيُّها النَّاسُ، إنَّما صَنَعْتُ هٰـــذا لِتَأْتَمُّوا بى، وَلِتَعَلَّمُوا (٣) صَلاتى»

وفى لفظ «صَلَّى عَلَيْها. ثُمَّ كَبَّرَ عَلَيْها. ثُمَّ رَكَعَ وَهُوَ عَلَيْها، فَنَزَلَ القَهْقَرى»

«أبو العباس» سهل بن سعد بن مالك الساعدى الأنصارى. وبنو ساعدة من الأنصار. متفق على إخراج حديثه. مات سنة إحدى وتسعين (٤)، وهو ابن مائة سنة (٥)، وهو آخر من مات بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ

---

(١) قال «فى أصل المنبر». أقول: أى على الأرض إلى جنب الدرجة السفلى منه

(٢) قال «ثم عاد حتى فرغ من آخر صلاته» أقول: هذا من أفراد مسلم وليس عند البخارى كما قاله الزركشى، قلت: ولم أرهم ذكروا أى صلاة هذه التى صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر، إلا أن فى الفتح فى فوائد الحديث أن فيه استحباب الافتتاح بالصلاة فى كل شىء حدث إما شكراً وإما تبركا انتهى. وزعم الحلبى فى شرحه أنها صلاة الجمعة، وكلام ابن حجر يشعر أنها نافلة

(٣) قال «ولتعلموا» بكسر اللام وفتح المثناة وتشديد اللام أى لتتعلموا وعرف منه أن الحكمة فى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم فى أعلى المنبر ليراه من قد تخفى عليه رؤيته، إذا صلى، ويستفاد منه أن من فعل شيئا يخالف العادة أنه يبين حكمته لأصحابه

(٤) قوله «سنة إحدى وتسعين» أقول: وقيل سنة ثمان وثمانين وله تسع وتسعون سنة

(٥) قوله «وهو ابن مائة سنة» أقول: وتعقب بأنها تكون سنه على هذا ستا

فيه دليل على جواز صلاة الإمام على أرفع مما عليه المأموم لقصد التعليم[١] . وقد بين ذلك فى لفظ الحديث . فأما مِنْ غيرِ هذا القصد فقد قيل بكراهته[٢] . وزاد أصحـــــــــاب مالك ـ أو من قال منهم ـ

وتسعين سنة لا مائة ، لأنه إذا مات فى إحدى وتسعين والنبي صلى الله عليه وآله وسلم توفى بعد الهجرة بعشر كانت سنه ستا وتسعين لا مائة

(١) قوله « فيه دليل على جواز صلاة الإمام على أرفع مما عليه المأموم » أقول : الأصل جواز هذا وإن لم يأت دليل خاص ، لأن القصد من الائتمام الاقتداء والاتباع كما قال صلى الله عليه وآله وسلم « إنما جعل الإمام ليؤتم به » والائتمام به وهو مساو للمؤتم أو فوقه أو تحته حاصل ، والدليل على المانع ، فالحديث مقرر للأصل . وظاهر كلام الشارح المحقق أنه إنما يجوز لقصد التعليم ، وقوله « وقد بين ذلك فى لفظ الحديث » أى لقصد التعليم ، إلا أنه لا يدل التعليل على أنه لا يجوز إلا له ، بل أخبر صلى الله عليه وآله وسلم عن وجه الحكمة فى فعله . نعم ما يأتى لنا من الأدلة يقتضى ذلك

(٢) قوله « فقيل بكراهته » أقول : وقال الهادوية بعدم جواز ارتفاع الإمام بما فوق القامة لا دونها ، واستدل لهم بحديث أبى داود أن حذيفة أم الناس بالمدائن[١] على دكان ، فأخذه ابن مسعود بقميصه فجذبه ، فلما فرغ من صلاته قال : ألم تعلم أنهم كانوا ينهون عن ذلك ؟ قال : بلى . وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم . وفى رواية للحاكم التصريح برفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولكن فيه وأخرج الدارقطنى من حديث ابن مسعود نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يقوم الإمام فوق شيء والناس خلفه أسفل منه . قلت : ولا يخفى أن هذه الأحاديث تقضى بالنهى عن ارتفاع الإمام ولو شيئاً يسيراً ، فان الدكان كما فى النهاية الدكة المبنية للجلوس عليها انتهى . ومن المعلوم أنها لا تكون قامة فلا وجه لتقييده

---

(١) قلت : حديث حذيفة يدل على عموم جواز ارتفاع الإمام فوق ذراع ، ولأنه ﷺ نهى أن يرتفع الإمام على المأمومين ، وأما صلاته ﷺ على المنبر فليعلم الناس

فقالوا إن قصد التكبر بطلت صلاته [١] . ومن أراد أن يجيز هذا الارتفاع من غير قصد التعليم فاللفظ لا يتناوله [٢] . والقياس لا يستقيم [٣] ، لانفراد الأصل بوصف تقتضى المناسبة اعتباره

وفيه دليل على جواز العمل اليسير فى الصلاة [٤] ، لكن فيه إشكال [٥] على من

بالقامة ، ويكون حديث الباب أجاز ذلك لقصد التعليم لا غير . وأما تعليل من علل التقييد بفوق القامة إن كان فوقها لم يستقبل المؤتم هوى إمامه فرأى محض

(١) قوله « إن قصد التكبر بطلت صلاته » أقول : قصده التكبر معصية مستقلة لا تبطل بها الصلاة كقصده الرياء لا تبطل به الصلاة

(٢) قوله « فاللفظ لا يتناوله » أقول : أى لفظ إخبارة صلى الله عليه وآله وسلم بفعله وبوجهه ، إذ هو خاص بما علل به ، فاللفظ ـ من حيث هو ـ خاص فلا يشمل غيره ، ولا يتوهم أن هذا خلاف ما قلناه من أن الأصل الجواز ، ولا حصر فى الحديث

(٣) قوله « والقياس لا يستقيم » أقول : كأنه جواب ما يقال إذا كان اللفظ لا يتناول غير المنصوص عليه فالقياس مدرك شرعى ، فأجاب أنه لا يتم ، إذ لا بد من اشتراك الأصل والفرع فى الوصف أى العلة الجامعة ، ولا يتم هنا فانه وصف ينفرد به الأصل ، فالحكم الارتفاع والعلة قصد التعليم فلا يتعدى إلى ارتفاع لغير قصده

(٤) قوله « على جواز العمل اليسير فى الصلاة » أقول : وهو رجوعه صلى الله عليه وآله وسلم القهقرى ثم عوده إلى المنبر ، فالمراد العمل عمداً لا سهواً ، فقد تقدم البحث وتحقيقه للشارح فى باب سجود السهو

(٥) قوله « فيه إشكال » أقول : الإشكال على من حدد بالثلاث الخطوات لا على الحديث ، إلا أن يكون قد ينهض دليل التحديد بها فهذا يعارضه فيتجه الإشكال على الحديث

حدد الكثير من العمل بثلاث خطوات . فإن منبر النبي ﷺ كان ثلاث درجات . والصلاة كانت على العليا [١] . ومن ضرورة ذلك أن يقع ما أوقعه من الفعل على الأرض [٢] ، بعد ثلاث خطوات فأكثر ، وأقله ثلاث خطوات [٣] . والذى يعتذر به عن هذا أن يُدعى عدم التوالى بين الخطوات . فإن التوالى شرط فى الإبطال ، أو ينازع فى كون قيام هذه الصلاة فوق الدرجة العليا [٤]

وفيه دليل على جواز إقامة الصـــــــــلاة أو الجماعة لغرض التعليم [٥] ،

---

(١) قوله « والصلاة كانت على العليا » أقول : هكذا جزم الشارح وتبعه على الجزم به الحافظ فى الفتح ، وكأن مستنده أنه لا يتم رؤية من بَعُد عنه صلى الله عليه وآله وسلم إلا بذلك ، وقد أراد تعليم كل من خلفه أو بأنه لا يتسع للقيام إلا تلك الدرجة

(٢) قوله « ما أوقعه من الفعل على الأرض » أقول : وهو سجوده عليها ، وكأنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما رجع القهقرى وسجد على الأرض لعدم اتساع ما قام عليه للسجود

(٣) قوله « وأقله ثلاث ، أقول : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم ينزل من العليا إلى الثانية ثم منها إلى الثالثة ثم منها الى الأرض فلا بد من خطوة فى الأرض يتباعد بها عن آخر درجة من المنبر ليتسع سجوده فأقلها أربع ، تقدم الكلام فى شرح حديث أبى قتاده فى قصة حمله صلى الله عليه وآله وسلم أمامة بنت أبى العاص ، والتفرقة بين قليل الفعل وكثيره لا توافق الأحاديث ، ولا ينضبط القليل إلا بدليل

(٤) قوله « أو يتنازع فى كون قيام الصلاة فوق الدرجة العليا » أقول : أى لتبلغ الخطوات ثلاثا . قال ابن الملقن فى شرحه لهذا الحديث : هنا فى هذا الجواب نظر ، ولم يبين وجهه ، ولكنه جزم فى شرحه على البخارى أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما مشى خطوتين ، ولا أدرى كيف ساغ له ذلك الجزم ، وسبقه إلى الجزم به الخطابى ، وقال ابن المنير : كان مرقاتين انتهى . والذى ألجأهم إلى هذا تأويل الأحاديث لتوافق المذهب

(٥) قوله « لغرض التعليم » أقول : لا ينافى الإخلاص والخشوع ، بل هو

كما صرح به فى لفظ الحديث . والرواية الأخيرة[1] قد توهم أنه نزل فى الركوع[2] . وربما يقوى هذا باقتضاء الفاء للتعقيب ظاهراً ، لكن الرواية الأولى تبين أن النزول كان بعد القيام من الركوع . والمصير إلى الأولى أوجب ، لأنها نص[3] . ودلالة الفاء على التعقيب ظاهرة[4] . والله أعلم

زيادة عبادة إلى عبادة . والذى يظهر لى أن إمامة الصلاة فى الجماعة إن صح أنها فريضة الجماعة فهى شكر وتبرك كما سلف عن الحافظ ابن حجر ، وإن ما كان لغرض التعليم هو فعل وأكثرها فوق المنبر والإشارة فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما صنعت هذا ، غاية إلى فعلها على المنبر لأنه الذى يحتاج إلى بيان وجهه لمخالفة العادة كما تقدمت الأشارة اليه

(١) قوله « والرواية الأخيرة » أقول : التى لفظها « صلى عليها ثم كبر عليها » ، والضمير لأعواد المنبر وللدرجة ، ومراده بالصلاة عليها أى أتى بأكثر أفعال الصلاة عليها . ثم رأيت البرماوى قال : ان الضمير عائد على غير مذكور وهو الدرجة الثانية للعلم بها . انتهى . وقوله « ثم كبر » تفصيل لذلك

(٢) قوله « قد توهم أنه نزل فى الركوع » أقول : وذلك أنه قال « وركع ثم نزل » أو « فنزل » ولم يذكر رفعه من الركوع كما ذكره فى الأولى ، ومراده بالفاء هى التى فى لفظ « فنزل » ، وهو أحد اللفظين ، واللفظ الآخر « ثم نزل » والرواية الأولى كما قال الشارح تبين أن النزول كان بعد القيام من الرفع من الركوع لقوله « ثم رفع »

(٣) قوله « لأنها نص » أقول : سيما مع ضم رواية سفيان اليها فانها فصلت بمجملها

(٤) قوله « ودلالة الفاء على التعقيب ظاهرة » . أقول : تعقبه ابن الملقن فى شرحه وقال : إن الرواية الأولى هى التى توهم ذلك ، بخلاف الأخيرة فان الأولى بالفاء والثانية بثم ، فهذا من سبق القلم . انتهى . قلت وقال الحلبى فى شرح العمدة : إن نسخ الكتب مختلفة ، يريد ما أشرنا اليه من أنه روى فى الآخرة « فنزل » بالفاء وبثم ولا يخفى أن الأولى لا إيهام فيها أصلا لأنه قال ثم رفع أى رأسه من الركوع فنزل أى للسجود ، وكيف وقد قال الحلبى إنه وقع فى بعض النسخ ثم ركع بالكاف ،

١٣١ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ قال « مَنْ جاءَ مِنْكُمُ الْجُمعَةَ (١) فَلْيَغْتَسِلْ »

الحـــديث صريح فى الأمر بالغسل للجمعة (٢) . وظاهر الأمر الوجوب (٣) .

ودليل أنه أراد رفعه رأسه من الركوع ما قدمناه فى رواية سفيان عن أبى حازم ولفظه « وركع ثم رفع رأسه » . نعم ومن لم يعرف رواية سفيان كيف يتوهم ركوعه صلى الله عليه وآله وسلم على الأرض مع قوله فى الرواية الأولى « ثم رفع » فعلى أى شيء يحمل الرفع ؟ وكأنه يحمل على رفع اليدين عند تكبيره للركوع ولكنه لا يرفعهما إلا عند هويه للركوع ، وهنـــا لم يقع عند الواهم الهوى إلا وهو على الأرض ، أو يحمله على أنه كان ابتداء الركوع على المنبر ثم نزل راكعاً ، وفى هذا غاية من البعد فلا وجه لتعقب ابن الملقن للشارح وأنه لا عذر لمن تعقبه

(الحديث الثانى) من أحاديث أبواب الجمعة

(١) قال « من جاء منكم الجمعة » أقول : المراد بها الصلاة اتفاقا كما سلف أنه كان يسمى ذلك اليوم العروبة فسمى الجمعة ، ولفظ « مَن » شرطية تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد ، وبين شمولها للنساء لفظ عند ابن خزيمة وابن حبان وأبى عوانة « ومن أتى الجمعة من الرجال والنساء فليغتسل » ، ومفهوم الشرط أن من لم يأتها فلا غسل عليه ، وقد صرح به لفظ الحديث عند ابن خزيمة « ومن لم يأتها فليس عليه غسل » إلا أنه قال البزار : أخشى أن يكون عثمان بن واقد ـ أى أحد رواته ـ وهم فيه

(٢) قوله « صريح فى الأمر بالغسل » أقول : لاتفاق النحاة والأصوليين على أن لام الأمر صريحة فيه

(٣) قوله « وظاهر الأمر الوجوب » أقول : لفظ ظاهر يقابل التأويل الذى حمله عليه الجمهور وأخرجوه عن ظاهره ، والأصل حمل اللفظ على ظاهره ولا يخرج عنه إلا لدليل

وقد جاء مصرحاً به بلفظ الوجوب (١) فى حديث آخر (٢) . فقال بعض الناس بالوجوب (٣) ، بناء على الظاهر (٤) . وخالف الأكثرون ، فقالوا بالاستحباب (٥) . وهم محتاجون إلى الاعتذار عن مخالفة هذا الظاهر . فأولوا صيغة الأمر على الندب ، وصيغة الوجـــــــوب على التأكيد (٦) ، كما يقال : حقك واجب علىّ .

---

(١) قوله « وقد جاء مصرحا بلفظ الوجوب » أقول : أى جاء فى الحديث ، فالضمير فى جاء للحديث الذى تقدم ذكره ، وإن كان المراد به فى الأول معينا هو حديث الباب . والمراد بالضمير عوده إلى غير المذكور ، فقد أعيد الضمير اليه باعتبار صلاحية لفظه للجنس فيكون من الاستخدام باعتبار صلاحية اللفظ المعين للجنس ، وقد [عنى] الشارح إرادة ذلك بقوله « فى حديث آخر » لتوهم عود الضمير إلى المذكور باعتبار تعيينه . ويحتمل أن الضمير فى جاء للوجوب فيكون معناه وقد جاء الوجوب مصرحا بالوجوب فيكون وضع الظاهر موضع المظهر كان نكتة زيادة الإيضاح . والأحسن أن يقال : وقد جاء الوجوب مصرحا به أى بلفظه

(٢) قوله « فى حديث آخر » أقول : أخرجه البخارى بلفظ « غسل الجمعة واجب على كل محتلم » ، وأخرجه غيره

(٣) قوله « بعض الناس بالوجوب » . أقول : قال به أهل الظاهر ، وحكاه ابن حزم عن عمر وجمع من الصحابة ومن بعدهم ، وهى إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاه ابن المنذر عن مالك ، وأنكره أصحابه كما يشير اليه الشارح

(٤) قوله « بناء على الظاهر » . أقول : أى ظاهر الأمر ، وعلى التصريح بالإيجاب أيضاً

(٥) قوله « قالوا بالاستحباب » أقول : ذهب جمهور العلماء من السلف والخلف وفقهاء الأمصار إلى أنه سنة متأكدة . وقال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين قديماً وحديثاً على أن غسل الجمعة ليس بفرض واجب ، وقال القاضى عياض إنه المعروف من مذهب مالك وأصحابه

(٦) قوله « فأولوا صيغة الأمر على الندب والوجوب على التأكيد » . أقول : لما

وهذا التأويل الثانى أضعف من الأول (١) . وإنما يصار اليه إذا كان المعارض راجحاً فى الدلالة على هذا الظاهر (٢) . وأقوى ما عارضوا به حديث « من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ، ومن اغتسل فالغسل أفضل » ولا يقاوم سنده سند هذه الأحاديث (٣) ،

رجح لهم القول بالاستحباب لدليلهم الآتى احتاجوا إلى إخراج الظاهر عن ظاهريته بتأويله بخلافه فقالوا : صيغة الأمر وإن كانت ظاهرة فى الوجوب لكن نؤولها على أنه أمر ندب لا وجوب ، ولفظ الوجوب وإن كان صريحا فيه إلا أنه قد أتى فى كلام العرب وعرفهم للتأكيد فنحمله عليه ، فيكون المراد أن غسل الجمعة مأمور به أمراً مؤكداً

(١) قوله « وهذا التأويل الثانى » . أقول : أى حملهم الوجوب على التأكيد أضعف من تأويلهم صيغة الإيجاب على الندب ، وذلك لكثرة ورود صيغته له حتى قيل إنه حقيقة فيه بخلاف الوجوب فلم يأت فى غير معناه

(٢) قوله « وإنما يصار اليه إذا كان المعارض راجحاً فى الدلالة على هذا الظاهر » أقول : لا يصار إلى التأويل الأضعف إلا إذا كان الدليل المعارض الموجب للتأويل راجح الدلالة والسند ، فان رجحانه يسوغ قبول التأويل الضعيف ، ولا تتم معرفة رجحان ما عارض هذا الظاهر إلا بمعرفته ومعرفة رجحانه ، فأشار الشارح إلى ذكر أقوى ما عارضوا به من الأدلة بقوله « وأقوى ما عارضوا به » أى هذا الظاهر من الإيجاب « حديث من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ، ومن اغتسل فالغسل أفضل » وهو حديث أخرجه أحمد وأصحاب السنن وابن خزيمة من حديث الحسن عن سمرة وحسنه الترمذى ، ووجه الدلاله من قوله « فالغسل أفضل » فانه يقتضى اشتراك الغسل والوضوء فى أصل الفضل ، فيستلزم إجزاء الوضوء.

(٣) قوله « ولا يقاوم سنده سند هذه الأحاديث » أقول : وذلك أن له علتين إحداهما أنه عنعنة الحسن ، والأخرى أنه اختلف عليه فيه ، وذلك أن من الحفاظ من لا يثبت سماع الحسن من سمرة ، ومنهم من يثبت له سماع حديث العقيقة لا غير ، وقد أخرج ابن ماجه هذا الحديث من حديث أنس ، والطبرانى من حديث عبد الرحمن بن سمرة ،

وإن كان المشهور من سنده صحيحاً على مذهب بعض أصحاب الحديث [1] . وربما احتمل أيضاً تأويلا مستكرهاً بعيداً [2] ، كبعد تأويل لفظ « الوجوب » على التأكيد . وأما غير هذا الحديث من المعارضات المذكورة [3] لما ذكرناه من دلائل

والبزار من حديث أبي سعيد ، وابن عدى من حديث جابر ، وكلها ضعيفة

(١) قوله « وإن كان المشهور من سنده صحيحاً على مذهب بعض أصحاب الحديث » أقول : يريد به رواية الحسن عن سمرة التي أخرجها أصحاب السنن فانه قال الحافظ فى الفتح : لهذا الحديث طرق أقواها وأشهرها رواية الحسن عن سمرة انتهى . ومراد الشارح ببعض أصحاب الحديث الحاكم أبا عبد الله فان أهل الحديث قالوا بعدّ الحسن من الأحاديث صحيحاً إلا أنه وإن كان صحيحاً فما أخرجه الشيخان أصح كما عرف ، وإذا عرفت هذا فلا يتم رجحان المعارض لأحاديث الوجوب حتى يقبل التأويل الضعيف لها ، إذ لا يقبل إلا مع رجحان المعارض ، ولا رجحان فتبقى أدلة الوجوب على ظاهرها

(٢) قوله « ربما احتمل تأويلا مستكرهاً بعيدا » أقول : عطف على قوله « وصيغة الوجوب على التأكيد » أى وربما احتمل حديث غسل الجمعة وأحب تأويلا بعيداً وهو تأويل الوجوب بحمله على السقوط فيكون معنى الحديث ساقطا على كل محتلم ، وهذا ذكره ابن دحية عن القدورى من الحنفية فقال : معنى أوجب ساقط ، وعلى بمعنى عن انتهى . وقال الشارح : انه مستكره بعيد ، ولو صانه الشارح لم يقل إنه تأويل ساقط ، أما البعد فلأن الشارح لم يأت ببيان الأحكام التى تثبت على العباد بأى الاحكام الخمسة ، وكون غسل الجمعة ساقطا لا يحتاج إلى بيان ، إذ هو على الاصل فى أن الأصل عدم ثبوت حكم . وأما الاستكراه فلأن لفظ الوجوب فى كلام الشارع لم يكن يأتى فى هذا المعنى

(٣) قوله « وأما غير هذا الحديث من المعارضات » أقول : لما قال آنفا « وأقوى ما عارضوا به الخ » أشار إلى غير الأقوى من الأدلة المعارضة لدليل الوجوب التى ذكرها الأكثرون ، واكتفى الشارح بأنها غير مقاومة لأدلة الوجوب ولا

الوجوب فلا تقوى دلالته على عدم الوجوب ، كقوة دلائل الوجوب عليـــه .

تقوى على ذلك ، ولنذكرها : فأحدها حديث أبي سعيد عند البخاري وغيره ولفظه « أشهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : الغسل يوم الجمعة واجب على كل مسلم ، وأن يستن ، وأن يمس طيبا إن وجد » قال القرطبي : ظاهره وجوب الاستنان والطيب لذكرهما بالعطف ، والتقدير الغسل واجب والاستنان والطيب ، وليسا بواجبين اتفاقا ، فدل على أن الغسل ليس بواجب إذ لا يصح تشريك ما ليس بواجب مع الواجب بلفظ واحد ، وقد سبقه إلى ذلك الطبري والطحاوي ، وتعقب أنه إذا أريد بالواجب الفرض لا ينفع دفعه بعطف ما ليس بواجب عليه ، لأن لقائل أن يقول خرج ما عداه بالدليل وبقي غيره على الأصل . على أن دعوى الإجماع في الطيب مردودة ، فقد روى سفيان عن أبي هريرة أنه كان يوجب الطيب يوم الجمعة وإسناده صحيح ، وكذا قال بوجوبه بعض أهل الظاهر . وثانيها حديث أبي هريرة مرفوعا « من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فاستمع وأنصت غفر له » أخرجه مسلم ، قال القرطبي ذكر الوضوء وما معه مرتباً عليه الثواب المقتضي للصحة يدل على أن الوضوء كاف ، وأجيب بأنه ليس فيه نفي الغسل ، وقد ورد من وجه آخر في الصحيحين بلفظ « من اغتسل » فيحتمل أن يكون ذكر الوضوء لمن تقدم غسله على الذهاب فاحتاج إلى إعادة الوضوء . وهذا يدل على أنه لا ينقض الغسل إلا ما يوجبه . وثالثها حديث ابن عباس أنه « سئل عن غسل الجمعة أواجب هو ؟ قال : لا ، ولكنه أطهر لمن اغتسل ، ومن لم يغتسل فليس بواجب عليه ، وسأخبركم : عند بدء الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون ، وكان مسجدهم ضيقاً . قال ابن عباس : ثم جاء الله بالخير فلبسوا غير الصوف وكفوا العمل[1] ووسع المسجد » أخرجه أبو داود والطحاوي وإسناده حسن . وأجيب بأن الوارد فيه[2] مرفوعا بصيغة

---

(١) قوله وكفوا العمل ، أي صار لهم خدم يكفونهم العمل ، وذلك لكثرة الخدم الذين يسبون في الجهاد في سبيل الله

(٢) أي في لفظ حديث ابن عباس (من هامش الأصل)

وقد نص مالك على الوجوب(١)، لحمله المخالفون ـ ممن لم يمارس مذهبه ـ على ظاهره .

الأمر الدالة على الوجوب ، وأما نفى الوجوب فهو موقوف لأنه من استنباط ابن عباس ، وفى الاستنباط نظر ، لأنه لا يلزم من زوال السبب زوال المسبب كما فى الرمل . ورابعها حديث طاوس « قلت لابن عباس زعموا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اغتسلوا يوم الجمعة واغسلوا رءوسكم إلا أن تكونوا جنباً » الحديث ، قال ابن حبان بعد إخراجه : فيه أن غسل الجمعة يجزىء عنه غسل الجنابة ، وأن غسل الجمعة ليس بفرض إذ لو كان فرضا لم يجزئ عنه غيره انتهى . وأجيب بأن هذه الزيادة « إلا أن تكونوا جنباً » تفرد بها ابن اسحاق عن الزهرى ، وقد رواه شعيب عن الزهرى بلفظ «وإن لم تكونوا جنباً» وهو المحفوظ عن الزهرى ، وخامسها حديث ابن عمر فى البخارى أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم فى الخطبة يوم الجمعة إذ جاء رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ وهو عثمان ـ فناداه عمر : أية ساعة هذه ؟ فقال : إنى شغلت فلم أنقلب إلى أهلى حتى سمعت التأذين ، فلم أزد أن توضأت . فقال : والوضوء أيضاً ؟ وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بالغسل . . الحديث . استدلوا بأن ترك عثمان الاغتسال وعدم أمر عمر له بالخروج للغسل دل على أنهما علما أن الأمر بالغسل غير واجب ، قال الحافظ ابن حجر : وعلى هذا الجواب عول أكثر المصنفين فى هذه المسألة كابن خزيمة والطبرى والطحاوى وابن حبان وابن عبد البر وهلم جراً ، وزاد بعضهم أن من حضر من الصحابة وافقوهما على ذلك . وأجيب بما قاله إسحق بن راهويه أن قصة عمر وعثمان تدل على وجوب الغسل لا على عدم وجوبه من جهة أن عمر ترك الخطبة واشتغل بمعاتبة عثمان وتوبيخ مثله على رءوس الناس ، فلو كان ترك الغسل مباحاً لما فعل عمر ذلك ، وإنما لم يرجع عثمان للغسل لضيق الوقت إذ لو فعل لفاتته الجمعة أو لكونه كان اغتسل انتهى . وأشار بذلك إلى ما فى صحيح مسلم عن عمر أن عثمان لم يكن يمضى عليه يوم حتى يفيض عليه الماء . قالوا وإنما لم يعتذر لعمر بذلك كما اعتذر من التأخر لأنه لم يتصل غسله بذهابه إلى الجمعة كما هو الأفضل انتهى . فهذه الأعذار التى اعتذر بها الجمهور ، ولا يخفى ما فيها

(١) قوله « ونص مالك على الوجوب » الخ . أقول : قال الحافظ فى الفتح إن

وحكى عنه أنه يرى الوجوب ، ولم ير ذلك أصحابه على ظاهره

وفى الحديث دليل على تعليق الأمر بالغسل بالمجىء إلى الجمعة . والمراد إرادة المجىء ، وقصد الشروع فيه (١) . وقال مالك به (٢) . واشترط الاتصال بين الغسل والرواح ، وغيره لا يشترط ذلك

ولقد أبعد الظاهرى إبعاداً يكاد يكون مجزوماً ببطلانه ، حيث لم يشترط تقدم الغسل على إقامة صلاة الجمعة ، حتى لو اغتسل قبل الغروب كفى عنده ، تعلقاً بإضافة الغسل إلى اليوم فى بعض الروايات (٣)

الرواية عن مالك بذلك فى التمهيد ، وفيه أيضاً من طريق أشهب عن مالك أنه سئل عنه فقال حسن وليس بواجب انتهى . قلت : فكأن الذين ما رسوا مذهبه عرفوا أنه لم يرد بالوجوب إلا التأكيد . ولك أن تقول : له قولان فى المسألة

(١) قوله « والمراد إرادة المجىء وقصد الشروع » أقول : لما كان ظاهر الحديث أن الغسل يعقب المجىء . وأشار الشارح المحقق إلى المعنى المراد بقوله « والمراد إرادة المجىء » فهو مجاز مرسل من إطلاق المسبب على السبب ، ومنه قوله تعالى ﴿ إذا ناجيتم الرسول ﴾ ، الآية ، فان المراد إذا أردتم المناجاة بلا خلاف ، وقد جاء بلفظ الحقيقة صريحاً فى رواية الليث عن نافع عند مسلم ولفظه « إذا أراد أحدكم الجمعة فليغتسل »

(٢) قوله « وقال مالك به » أقول : ودليله الحديث هذا ، إلا أنه قد يقال إن الحديث لا دليل فيه على اشتراط الاتصال بين الغسل والرواح ، إذ الارادة قد تكون مقدمة ولو من أول النهار ، وكأنه لذلك خالفه الأكثرون ، إلا أنه قد قيل : اتصال الغسل بالذهاب فى الصلاة أفضل

(٣) قوله « تعلقا باضافة الغسل إلى اليوم فى بعض الروايات » أقول : وهو فيما أخرجه الستة إلا الترمذى بلفظ « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » . واعلم أن الجمعة اسم للصلاة فى يوم الجمعة حقيقة لما قدمناه فى شرح أول حديث ، ثم أطلق على اليوم مجازاً ثم صار له حقيقة عرفية وإلا فاسمه العروبة ، فقوله غسل الجمعة محمول

وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة [١] . ويفهم منه أن المقصود عدم تأذى الحاضرين ، وذلك لا يتأتى بعد إقامة الجمعة . وكذلك أقول : لو قدمه بحيث لا يحصل هذا المقصود لم يعتد به [٢] . والمعنى إذا كان معلوماً كالنص قطعاً ، أو ظناً مقارباً للقطع [٣] ، فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ .

على الحقيقة الأصلية وهى الصلاة ، ولو فرض أنه يحتمل الأمرين فقد عين المراد به عدة أحاديث ، منها الحديث المتفق عليه « من اغتسل الجمعة ثم راح » فانه صريح فى تقديم الغسل على الرواح . ومنها حديث ابن عمر مرفوعا « من أتى الجمعة فليغتسل » متفق عليه ولفظه فى البخارى « إذا جاء أحدكم الجمعة » وهو صريح بتوقيت الغسل بوقت الإتيان الذى إنما يكون للصلاة لا لليوم ، لأن اليوم لا يؤتى اليه ، إنما يأتى هو على الناس

(١) قوله « وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الرائحة الكريهة » أقول : هو ما أخرجه أبو عوانة من رواية إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر « كان الناس يغدون فى أعمالهم ، فاذا كانت الجمعة جاءوا وعليهم ثياب متغيرة ، فشكوا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « من جاء منكم الجمعة فليغتسل » وأخرجه ابن أصبغ فهو سبب حديث الباب ، وتقدم حديث ابن عباس فى سبب الغسل أيضا ، حديث عائشة عند البخارى وغيره ، وفيه أنه كان يصيبهم الغبار والعرق ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم « لو أنكم تطهرتم »

(٢) قوله « بحيث لا يحصل هذا المقصود » أقول : وهو زوال الرائحة الكريهة ، فان اغتسل أول النهار ثم استمر فى عمله الذى به يتغير ريحه لم يعتد بهذا الغسل ولا يعد من عمله آتياً بما أمر به

(٣) قوله « والمعنى إذا كان معلوماً كالنص قطعاً ، أو ظناً مقاربا للقطع » أقول : المراد من المعنى هنا هو علة الحكم الذى لأجلها كانت شرعية ، وقد كانت شرعية الغسل هنا لإزالة الرائحة الكريهة التى تؤذى أهل المسجد المجتمعين لصلاة الجمعة ، فتعليق الحكم بها أولى من تعليقه بمجرد اللفظ ، وهو الذى يفيد كونه لليوم ، إذ من المعلوم قطعاً

وقد كنا قررنا فى مثل هذا قاعدة (١) ، وهى انقسام الأحكام إلى أقسام ، منها : أن يكون أصل المعنى معقولا ، وتفصيله يحتمل التعبد . فاذا وقع مثل هـــذا فهو محل نظر

ومما يبطل مذهب الظاهرى (٢) أن الأحاديث التى عُلق فيها الأمر بالإتيان أو المجىء قد دلت على توجه الأمر إلى هذه الحالة . والأحاديث التى تدل على تعليق الأمر باليوم لا يتناول تعليقه بهذه الحالة . فهو إذا تمسك بتلك أبطل دلالة هذه الأحاديث على تعليق الأمر بهذه الحالة . وليس له ذلك.. ونحن إذا قلنا بتعليقه بهذه الحالة فقد عملنا بهذه الأحاديث من غير إبطال لما استدل به

بالأدلة السابقة أن هذا المعنى ملاحظ مقصود للشارع فلا يهجر ، وغايته أن يجمع بينه وبين ما عارضه أن ذلك مطلق وهذا مقيد ، فيحمل المقيد عليه ، فيرجعان إلى شىء واحد

(١) قوله « وقد كنا قد قررنا فى مثل هذا قاعدة » أقول : تقدم للشارح فى شرح الحديث السادس من أول الكتاب فى غسل الإناء من ولوغ الكلب أنه إذا كان أصل المعنى معقولا قلنا به ، وإذا وقع ما لا يعقل معناه فى التفاصيل لم ينقض لأجله التأصيل إلى آخر كلامه هنالك . وقد حققناه هنالك . ولا يخفى أن معقولية المعنى هنا قد حصلت فى الحكم ، وليس هنا تفاصيل تخالف ذلك ، فليس هذا هنا محل نظر ، انما هو محل نظر فى ما سلف من التسبيع فى غسل الإناء من ولوغ الكلب

(٢) قوله « ومما يبطل مذهب الظاهرى الخ » أقول : قد عرفت يعنى[1] كلام المحقق هذا مما قدمناه قريباً ، وقد عكس رأى بعض الظاهرية بعض المالكية فيما ذهب إليه من أنه يجزئ عن الاغتسال للجمعة التطيب ، لأن المقصود النظافة ، وعن بعضهم أنه لا يشترط المطلق بل يجزئ بماء الورد ونحوه نقله ابن العربى المالكى ، ثم قال : وهؤلاء داروا مع المعنى وأغفلوا المحافظة على التعبد بالمعنى ، والجمع بين التعبد والمعنى متعين . انتهى

---

(١) كذا ، ولعله « ما يعنى »

١٣٢ — الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « جاء رَجُلٌ(١) والنبىُّ ﷺ يَخطُبُ النَّاسَ يومَ الْجُمُعَةِ . فقال : صَلَّيْتَ(٢) يا فُلانَ(٣) ؟ قال : لا . قال : قُمْ فارْكَعْ رَكْعَتَيْنِ »

وفى رواية « فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ »

اختلف الفقهاء فيمن دخل المسجد والإمام يخطب هل يركع ركعتى التحية حينئذ أم لا ؟ فذهب الشافعى وأحمد وأكثر أصحاب الحديث إلى أنه يركع ، لهذا الحديث ، وغيره مما هو أصرح منه وهو قوله ﷺ « إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين ، وليتجوز فيهما(٤) »

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب الجمعة « قال جاء رجل » أقول : هو سليك بمهملة ولام وكاف مصغراً كما وقع التصريح به عند مسلم وغيره ، ووهم أبو حاتم بما رواه الطبرانى من أنه النعمان بن قوقل بقافين

(٢) قال « صليت » . أقول : فى رواية بحذف همزة الاستفهام ، وفى أخرى باثباتها ، وكلاهما فى الصحيح ، والمراد بالصلاة هنا تحية المسجد لرواية مسلم ، والقول بأنه أراد سنة الجمعة رده المحققون وجزم الشارح بأنها تحية المسجد كما يأتى

(٣) قال « يا فلان » أقول : هو من الأسماء التى لا تثنى ولا تجمع ولا تستعمل إلا نكرة ويكنى بها عن الأعلام ، وهذا يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم خاطبه به ، ويحتمل أنه خاطبه باسمه فكنى به عنه الراوى للنسيان أو غيره ، وهذا الأقرب لوقوعه عند مسلم فى أحد طرقه « يا سليك قم فاركع ركعتين »

(٤) قوله « وهو قوله : إذا جاء أحدكم الخ » أقول : أخرجه مسلم فى آخر سياقه لحديث سليك ، وقوله « فليتجوز فيهما » فسره فى النهاية بالتخفيف فى الصلاة والمسارعة بها وبفعلها والتجوز فيهما حال الخطبة

وذهب مالك وأبو حنيفة (١) إلى أنه لا يركعهما، لوجوب الاشتغال بالاستماع (٢). واستدل على ذلك بقوله ﷺ «إذا قلت لصاحبك والإمام يخطب يوم الجمعة: أنصت فقد لغوت»، قالوا: فإذا منع من هذه الكلمة - مع كونها أمراً بمعروف ونهياً عن منكر في زمن يسير - فلأن يمنع من الركعتين - مع كونهما مسنونتين في زمن طويل - أولى. ومن قال بهذا القول يحتاج إلى الاعتذار عن هذا الحديث الذي ذكره المصنف، والحديث الذي ذكرناه

وقد ذكروا فيه اعتذارات (٣)، في بعضها ضعف (٤). ومن مشهورها: أن هذا مخصوص بهذا الرجل المعين، وهو سُليك الغطفاني - على ما ورد مصرحاً به في رواية أخرى (٥). وإنما خُصّ بذلك - على ما أشاروا اليه - لأنه كان فقيراً. فأريد قيامه

---

(١) قوله «وذهب مالك وأبو حنيفة» أقول: ونقله عياض عن جمهور السلف والخلف من الصحابة والتابعين، وهو قول مالك والليث والثوري

(٢) قوله «لوجوب الاشتغال بالاستماع» أقول: أي لوجوب الاشتغال بالسماع، واستدلوا بما ذكره الشارح من حديث «إذا قلت لصاحبك» وهو حديث أخرجه الشيخان ومالك في الموطأ وأبو داود والترمذي والنسائي

(٣) قوله «وقد ذكروا فيه اعتذارات» أقول: أي في الحديث الذي ذكره المصنف، لا في الذي ذكره الشارح، ولو قال «فيهما» كان أحسن

(٤) قوله «في بعضها ضعف» أقول: يأتي سردها في الحاشية

(٥) قوله «على ما ورد عن جماعة في رواية أخرى» أقول: قدمناها لك وأنها في مسلم، قالوا: فهي واقعة عين لا عموم لها، قالوا: ويدل عليه قوله في حديث أبي سعيد الذي أخرجه أهل السنن وغيرهم «جاء رجل والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يخطب والرجل في هيئة بذّة - بالموحدة والذال المعجمة أي رثة - فقال له: أصليت؟ قال لا، قال صلى الله عليه وآله وسلم: صل ركعتين. وحض الناس على الصدقة» الحديث. قالوا: فأمره أن يصلي ليراه بعض الناس وهو قائم فيتصدق عليه،

لتستشرفه العيون ويُتصدق عليه . وربما يتأيد هذا (١) بأنه ﷺ أمره بأن يقوم للركعتين بعد جلوسه . وقد قالوا : إن ركعتى التحية تفوت بالجلوس ، وقد عرف أن التخصيص على خلاف الأصل (٢) ، ثم يبعد الحمل عليه مع صيغة العموم ، وهو قوله ﷺ « إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب » فهذا تعميم يزيل توهم الخصوص بهذا الرجل . وقد تأولوا هذا العموم أيضاً بتأويل مستكره

ورد هذا بما وقع من أمره له صلى الله عليه وآله وسلم فى الجمعة الثانية بعد أن حصَّل فى الجمعة الأولى ثوبين فدخل بهما فى الثانية فتصدّق بأحدهما ، فنهاه النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ، أخرجه النسائى وابن خزيمة من حديث أبى سعيد وأحمد وابن حبان أنه صلى الله عليه وآله وسلم كرر أمره بالصلاة ثلاث مرات فى ثلاث جمع ، فدل على أن قصد التصدق عليه جزء علة لا علة كاملة . قالوا : وورد أيضاً ما يدل على الخصوصية وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسليك فى آخر الحديث « لا تعودن لمثل هذا » أخرجه ابن حبان . فهذا مما اعتلوا به فى رد الحديث

(١) قوله « وربما يتأيد الخ » أقول : أما قول من قال إن التحية تفوت بالجلوس فقد قال النووى فى شرح مسلم : إن ذلك فى العامة العالم ، أما الجاهل والناسى فلا ، وحال هذا الداخل فى الأولى على أحدهما وفى المرتين الأخيرتين على النسيان ، وكأنه لضعف ما اعتلوا به ، لهذا قال المحقق « وربما (١) »

(٢) قوله « وقد عرف أن التخصيص على خلاف الأصل » أقول : عرف هذا فى الأصل من مقصود التشريع ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث إلى الناس كافة ، فاختصاص حكم من أحكام شريعته بفرد أو جماعة لا بد عليه من الدليل ، كيف والدليل قائم على إزالة هذا المدعى من الاختصاص ، وهو عموم حديث « إذا جاء أحدكم » الحديث ، فانه عام بصيغة الشرط ثم بلفظ النكرة المضافة ، فهو عام فى الأوقات والأشخاص ، وكأنهم يقولون : إنه من العام الذى أريد به الخاص من

---

(١) أى أتى بلفظ « وربما » لضعف العلة التى عللوا بها وهى فوات وقت صلاة تحية المسجد والإمام يخطب بالجلوس مطلقا

وأقوى من هذا العذر ما ورد « أن النبي ﷺ سكت حتى فرغ من الركعتين (١)

باب ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ وهو فى نهاية البعد ، إذ لا يحمل عليه إلا عند تعذُّر الحمل على العموم ، ولعله التأويل المستكره الذى أشار اليه المحقق . قال فى الفتح : كأنه ـ أى ابن دقيق العيد ـ يشير إلى بعض ما تقدم من ادعاء النسخ والتخصيص . انتهى

(١) قوله « وأقوى من هذا العذر ما ورد أن النبي صلى الله عليه آله وسلم سكت حين فرغ من الركعتين » أقول : هو إشارة إلى ما أخرجه الدارقطنى من حديث أنس وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خاطب سليكا سكت عن خطبته حتى فرغ سليك من صلاته ، قال : فعلى هذا قد جمع سليك بين صلاة التحية وسماع الخطبة ، فليس فيه حجة لمن أجاز التحية والخطيب يخطب . وأجيب بأن الدارقطنى الذى أخرج الحديث ضعّفه وقال : الصواب أنه من رواية سليمان التيمى مرسلا لا موصولا ، وبأنه لو ثبت لم يسمع على قاعدتهم لأنه يستلزم جواز قطع الخطبة لأجل الداخل ، والعمل عندهم لا يجوز قطعه بعد الدخول فيه لا سيما إن كان واجباً . وقول الشارح « وعلى هذا يكون المانع من عدم الركوع متيقناً » (١) وهو عدم الاستماع لأنه لا خطبة عند ركوعه لسكوته صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد عرفت من هذا كله ضعف ما ذكروه من الأعذار وأن حديث سليك باق على ظاهره ، وهذا أقوى الأعذار . وأما الأعذار التى فيها ضعف فلنذكرها كما وعدنا به : قال ابن العربى عارض قصة سليك ما هو أقوى منها قوله تعالى ﴿ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ﴾ قالوا : وهو معارض ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال للذى دخل وهو يخطب فتخطى رقاب الناس « اجلس فقد آذيت » أخرجه أبو داود وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث عبد الله ابن بشر . قالوا : فأمره بالجلوس ولم يأمره بالتحية . وبما رواه الطبرانى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا دخل أحدكم المسجد والإمام يخطب فلا صلاة ولا كلام حتى

---

(١) الذى فى الطبعتين من الشرح « منتفيا »

فحينئذ يكون المانع من عدم الركوع منتفياً . فثبت الركوع . وعلى هذا أيضاً ترد

يفرغ الإمام ، وأجيب عن ذلك كله بأن المعارضة التى تؤدى إلى إسقاط أحد الدليلين إنما يعمل بها عند تعذر الجمع ، والجمع هنا ممكن ، أما الآية فليست الخطبة كلها قرآناً ، وأما ما فيها من القرآن فالجواب عنه أن مصلى التحية يجوز أن يطلق عليه أنه منصت كما يدل له حديث أبى هريرة فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « يا رسول الله سكوتك بين التكبير والقراءة » فاطلق على القول فيه محل السكوت ، وأيضاً لفظ الآية عام فهو مخصص[1] بحديث سليك إذ لا معارضة بين عام وخاص ، وتخصيص الكتاب بالسنة الصحيحة هو المنصور فى الأصول . وأجيب عن حديث ابن بشر بأنه واقعة عين لا عموم فيها ، وبأنه ترك أمره بالتحية لبيان الجواز فانها ليست بواجبة ، ولكونه دخل فى آخر الخطبة بحيث ضاق الوقت عن التحية ، وقد اتفقوا على استثناء هذه الصورة . وحكى النووى عن المحققين أن المختار أن من لم يأت بهما أن يقف حتى تقام الصلاة لئلا يكون جالساً بغير تحية أو متنفلا حال إقامة الصلاة ، ومرادهم من دخل والإمام فى آخر الخطبة . وأجيب عن حديث ابن عمر أنه ضعيف ، فإن فيه أيوب بن نهيك منكر الحديث قاله أبو زرعة وأبو حاتم ، والأحاديث الصحيحة لا تعارض بمثله ، وعلى تقدير ثبوته فهو عام مخصوص بصلاة التحية لثبوت دليلها . وقال ابن العربى : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لما تشاغل بمخاطبة سليك سقط فرض الاستماع عنه ، ولم يكن منه صلى الله عليه وآله وسلم فى خطبة لأجل تلك المخاطبة ، وادعى ابن العربى أنه أقوى الأجوبة . وأجيب عنه بأنه من أضعفها لأن المخاطبة لما انقضت رجع صلى الله عليه وآله وسلم إلى خطبته ، وتشاغل سليك بامتثال ما أمر به من الصلاة ، فصح أنه صلى فى حال الخطبة . قالوا : اتفقوا على أن الداخل والإمام يصلى تسقط عنه التحية ، والخطبة

---

(١) قلت الصواب أن الآية وردت بقراءة القرآن وقد خصصها بعض العلماء بقراءة الصلاة . قال أحمد : أجمع أهل العلم على أنها فى الصلاة أما الاستماع إلى الخطبة ففيه أحاديث منها حديث سليك

صلاة . وأجيب بأن الخطبـــة ليست صلاة من كل وجه ، والفرق بينهما ظاهر من وجوه كثيرة ، والداخل فى حال الخطبة مأمور بشغل البقعة بصلاة قبل جلوسه ، بخلاف الداخل فى حال الصلاة فان إتيانه بالصلاة التى أقيمت يحصل المقصود ، وبأن الشارع قال « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا التى أقيمت » ولم يقل ذلك فى حال الخطبة بل أمر بالصلاة فيها ، قالوا : اتفقوا على سقوط التحية على الإمام مع كونه يجلس على المنبر مع أن له ابتداء الكلام فى الخطبة دون المأموم ، فيكون ترك المأموم التحية بطريق الأولى . وأجيب بأنه قياس فاسدالاعتبار لمخالفته النص ، ولأن الأمر وقع مقيداً بحال الخطبة فلم يتناول الخطيب ، وبأن منع الكلام إنما هو لمن شهد الخطبة لا لمن خطب ، فكذلك الأمر بالإنصات واستماع الخطبة . قالوا : لا نسلم أن الأمر بالركعتين أمر بالتحية ، بل يحتمل أن يكون صلاة فائتة ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كشف له عن ذلك ، وإنما استفهمه ملاطفة فى الخطاب ، ولو كان المراد التحية لما استفهمه لأنه قد رآه حين دخل . وأجاب عنه ابن حبان فى صحيحه وقال : لو كان كذلك لم يتكرر أمره له مرة بعد أخرى . قالوا : إنما أمره بالإتيان بسنة الجمعة التى قبلها بدليل قوله لسليك « صليت ركعتين قبل أن تجىء » كما أخرجه ابن ماجه ، وظاهره قبل أن تجىء من البيت . وأجيب بأنه لم يثبت دليل على أن للجمعة سنة قبلها ، وبأن المانع من التحية لا يجيز التنفل حال الخطبة مطلقاً ، وأما فائدة الاستفهام فانه يحتمل أنه كان صلاها فى مؤخر المسجد ثم تقدم لاستماع الخطبة . ويؤيده أن فى رواية مسلم « أصليت الركعتين » بالتعريف وهو للعهد ، والمعهود هنا هو التحية . انتهت الأعذار المشار اليها . وبقى لهم أعذار ليس فيها ما يشتغل بالكلام عليه ، ولقد أحسن النووى حيث قال فى شرح رواية مسلم فى قصة سليك : وفيه « إذا جاء أحدكم والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما » هذا نص لا يتطرق اليه تأويل ، ولا أظن عالماً يبلغه هذا اللفظ ويعتقده صحيحاً فيخالفه . وقال أبو محمد بن أبى حمزة : هذا الذى أخرجه مسلم نص فى الباب لا يحتمل التأويل

١٣٣ — الحديث الرابع : عن جابر رضى الله عنه قال « كَانَ رسولُ اللهِ ﷺ [١] يَخْطُبُ خُطبَتَيْنِ وَهُوَ قائِمٌ ، يَفْصِلُ بَيْنَهُما بِجُلوسٍ »

الخطبتان [٢] واجبتان عند الجمهور [٣] من الفقهاء . فان استدل بفعل الرسول لها مع قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » فنى ذلك نظر يتوقف على أن يكون إقامة الخطبتين داخلا تحت كيفية الصلاة . فانه إن لم يكن كذلك كان استدلالا بمجرد الفعل [٤]

---

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب الجمعة قال « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : لفظ البخارى عن نافع عن ابن عمر قال « كان النبي صلى الله وآله وسلم يخطب قائما ثم يقعد ثم يقوم كما يفعلون الآن انتهى » ونسبه الزركشى اليهما إلا أنه قال « اليوم » عوض « الآن » ، فهذا اللفظ الذى ذكره المصنف ليس لفظ الشيخين ولا أحدهما كما يشير اليه الشارح آخراً

(٢) قوله « والخطبة » أقول : بضم الخاء الكلام المؤلف المتضمن للوعظ والإبلاغ ، يقال خطب خطابة بكسر الخاء وخطبة بضمها

(٣) قوله « عند الجمهور » أقول : إشارة إلى ما نقل عن الحسن والظاهرى أن الجمعة تصح بلا خطبة ، وحكى عن مالك ، وقال أبو حنيفة : تجزئ خطبة واحدة . وقال الجمهور : إنهما شرط لصحة الصلاة

(٤) قوله « كان استدلالا بمجرد الفعل » أقول : ومجرده لا يدل على الإيجاب كما عرف فى الأصول . وقال الحلبى بعد نقله كلام الشارح : إن مجرد الفعل هنا كاف لأنه لم ينقل أنه صلاها بلا خطبة ولو كان جائزاً لفعله ولو مرة واحدة لبيان الجواز ، على أنه بيان لمجمل الكتاب العزيز انتهى . يريد به ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾ فانه أمر بالسعى إلى ذكره وهو مجمل فبينه فعله صلى الله عليه وآله وسلم بالخطبتين والصلاة . قلت : وهو كلام حسن إلا قوله أولا إنه يكفى مجرد الفعل لأنه لم ينقل الخ فان مجرد الفعل ـ من حيث إنه مجرد فعل ـ لا يدل على الإيجاب سواء فعل خلافه أو لا ، بل

وفى الحـــديث دليل على الجلوس بين الخطبتين ، ولا خلاف فيه . وقد قيل بركنيته ، وهو منقول عن أصحاب الشافعى [١]

كلامنا فيما لم يفعل خلافه إذ بفعل خلافه ، تبين أنه لا يقتضى إيجاباً قطعاً ، واستدل العلماء على أنه يخطب قائماً بفعله صلى الله عليه وآله وسلم . هذا وترجمه البخارى بقوله « باب الخطبة قائماً » قال فى الفتح : قال ابن المنذر الذى عليه عمل أهل العلم من علماء الأمصار ذلك . ونقل عن أبى حنيفة أن القيام فى الخطبة سنة وليس بواجب ، وعن مالك أنه واجب فان تركه أساء وصحت الخطبة ، وعند الباقين أن القيام للخطبة شرط للقادر كالصلاة ، فانه ما خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا قائماً ، فقد أخرج ابن أبى شيبة عن طاوس : خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قائما وأبو بكر وعمر وعثمان ، وأول من جلس على المنبر معاوية . وبحديث كعب بن عجرة أنه دخل المسجد وعبد الرحمن بن عبد الحكم يخطب قاعداً فأنكر عليـــه وتلا ﴿ وتركوك قائماً ﴾ وفى رواية ابن خزيمة : ما رأيت كاليوم إماماً يؤم المسلمين يخطب وهو جالس ، يقول ذلك مرتين . وأخرجه مسلم والنسائى بقريب منه . وأما معاوية فانه قعد لعذر ، كما يفيده ما أخرجه ابن أبى شيبة من طريق الشعبى أن معاوية إنما خطب قاعداً لما كثر شحم بطنه . وهذا الكلام فى القادر على القيام ، وأما العاجز عنه فالمستحب له أن يستخلف ، فان خطب قاعداً أو مضطجعاً بعجزه جاز بلا خلاف كالصلاة ، ويصح الاقتداء به سواء صرح بأنه عاجز أو سكت ، لأن الظاهر أن قعوده للعجز

(١) قوله « وهو منقول عن أصحاب الشافعى » أقول : نقلوا عن الشافعى أن القعود بين الخطبتين ركن ، لأنه لم ينقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الأربعة بعده خلافه . قلت : قد جرى فى استدلاله على ماجرى عليه الجمهور فى استدلالهم على شرطية الخطبتين فأحسن ، وخالفه الجمهور فى القعود بينهما فقالوا إنه سنة ، وبه قالت الهادوية . ويرد عليهم أنهم فرقوا بين الأحكام مع اتحاد الدليل ، وأما مقداره فقالت الشافعية يطمأن فيه بمقدار سورة الإخلاص ، وأما من قال تجزئ السكتة قائماً عن القعود فليس لهم دليل إلا القياس على السكتة بعد القراءة

وهذا اللفظ ـ الذى ذكره المصنف ـ لم أقف عليه بهذه الصيغة فى الصحيحين ، فمن أراد تصحيحه فعليه إبرازه[1] . والله أعلم

* * *

١٣٤ — الحديث الخامس : عن أبى هريرةَ رضى الله عنه : أن رسولَ الله ﷺ قال « إذا قُلْتَ لِصاحِبِكَ[2] : أَنصِتْ[3] يَوْمَ الْجُمُعَةِ ـ وَالْإِمامُ يَخْطُبُ ـ فَقَدْ لَغَوْتَ »

يقال : لغا ، يلغو ، ولَغِىَ يلغى[4] ،

---

(١) قوله « فمن أراد تصحيحه فعليه إبرازه » أقول : أى تصحيح كونه لفظهما ، أو تصحيح الحديث نفسه ليلحق بأحاديث الصحيحين . قلت : وهذا اللفظ الذى أتى به المصنف هو لفظ الشافعى والنسائى والدارقطنى ، كذا قال الحلبى فى شرحه . وقال الزركشى : لفظ النسائى « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخطب خطبتين قائماً ، وكان يفصل بينهما بجلوس » انتهى

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب صلاة الجمعة ، قال « لصاحبك » أقول : المراد به من يخاطبه عند ذلك مطلقاً ، وإنما ذكر الصاحب لكونه الغالب

(٣) قال « أنصت » أقول : بفتح الهمزة وكسر الصاد المهملة أمر من الإنصات وهو السكوت ، ويقال فيه نصت وأنصت ثلاث لغات حكاهن الأزهرى . واعلم أن الإنصات غير الاستماع وهو الإصغاء ، قال تعالى ﴿ فاستمعوا له وأنصتوا ﴾

(٤) قوله « يقال لغا يلغو ولغى يلغى » أقول : يريد أنه من باب رمى يرمى ومن باب غزا يغزو ، واللغتان معاً فى مسلم . قال النووى : إنه يصح لغوت قال تعالى ﴿ والغوا فيه ﴾ من لغى لأنه لو كان من لغا يلغو لقيل الغوا فيه بالضم للغين وقرئ كذلك . وجاء فيه من الواوى قوله تعالى ﴿ وإذا مروا باللغو ﴾ ولقد تأول من جوز الكلام فى الخطبة هذا اللفظ لغوت بقوله أى أمرت بالإنصات من لا يجب

واللغو واللَّغَى قيل هو ردىء الكلام (١) وما لا خير فيه . وقد يطلق على الخيبة أيضاً

والحديث دليل على طلب الإنصات فى الخطبـــــــــــــــــة (٢)

عليه ، قال ابن حجر : وهو جمود شديد ، لأن الإنصات لا خلاف فى سنيته فكيف يكون من أمر بما أمر به الشارع لاغياً

(١) قوله « ردىء الكلام » أقول : قال ابن عرفة اللغو السقط من القول ، وقيل الميل عن الصواب ، وقيل اللغو الإثم لقوله تعالى ﴿ وإذا مروا باللغو مروا كراماً ﴾ وقال الزين ابن المنير : اتفقت أقوال المفسرين على أن اللغو ما لا يحسن من الكلام . وقال النضر بن شميل : معنى لغوت خليت من الأجر ، وقيل بطلت فضيلة جمعتك ، وقيل صارت جمعتك ظهراً . قال الحافظ ابن حجر بعد نقله لهذه الأقوال قلت : أقوال أهل اللغة متقاربة المعنى ، ويشهد للقول الأخير ما رواه أبو داود وابن خزيمة من حديث عبد الله بن عمر مرفوعا « ومن لغى وتخطى رقاب الناس كانت له ظهراً » قال ابن وهب أحد رواته : معناه أجزأت عنه الصلاة وحرم فضيلة الجمعة . ولأحمد من حديث على موقوفا « ومن قال صه فقد تكلم ، ومن تكلم فلا جمعة له » ولأحمد والبزار من حديث ابن عباس مرفوعا « من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كالحمار يحمل أسفاراً ، والذى يقول له أنصت ليس له جمعة » وله شاهد قوى فى جامع حماد بن سلمة عن ابن عمر موقوفاً ، قال العلماء : لا جمعة له كاملة للإجماع على إسقاط فرض الوقت عنه انتهى . ولا يخفى أن قوله « أنصت » أمر بمعروف ونهى عن منكر كما قاله الشارح قريباً ، فتسميته لغواً مجاز ، لأنه لما خلى عن الأجر ونقص به فضيلة الجمعة صار كاللغو الذى ليس فيه خير ، بل ربما كان شراً

(٢) قوله « والحديث دليل على طلب الإنصات فى الخطبة » أقول : لأن اللغو تركه مطلوب ، إذ لا خير فيه ، لقوله تعالى ﴿ لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ﴾ وأجمل الشارح فى العبارة بقوله

والشافعي يرى وجوبه فى حق الأربعين [1] . وفيمن عـــــــدام قولان .

مطلوب ، فاحتمل طلب إيجاب وطلب ندب ، والنهى يدل على أنه طلب إيجاب ، لأن فى حديث علي رضى الله عنه الذى ذكرناه « ومن دنا ولم ينصت كان عليه كفلان من الوزر » لأن الوعيد لا يترتب على من فعل مباحا أو مكروهاً كراهة تنزيه

(١) قوله « والشافعي يرى وجوبه فى حق الأربعين » أقول : قال الحافظ ابن حجر : للشافعي فى المسألة قولان مشهوران بناهما بعض الأصحاب على الخلاف فى أن الخطبتين بدل من الركعتين أم لا[1] ؟ فعلى الأول يحرم ، وعلى الثانى لا ، والثانى هو الأصح عندهم . ثم أطلق من أطلق منهم إباحة الكلام حتى شنع عليهم من شنع من المخالفين ، ثم قال : ولبعض الشافعية التفرقة بين من تنعقد بهم الجمعة فيجب عليهم الإنصات دون من زاد ، فجعله شبيها بفروض الكفاية انتهى . إلا أنه تعقب الرافعي والنووى هذا القول بأنه بعيد فى نفسه مخالف لنقل الأصحاب ، أما بعده فى نفسه فلأن [عدم] الكلام مفروض فى السامعين للخطبة ، وإذا حضر جماعة يزيدون على أربعين فلا يمكن أن يقال تنعقد الجمعة بأربعين منهم على التعيين فيحرم الكلام عليهم قطعاً ، والخلاف من الباقين ، بل الوجه الحكم بانعقاد الجمعة بهم او بأربعين منهم على التعيين ، وأما مخالفته لنقل الأصحاب فانك لا تكاد تجد للأصحاب إلا إطلاق القولين السابقين فى السامعين ووجهين مرجوحة[2] نعم نقل هذا الحلبي فى شرحه معقباً على كلام الشارح المحقق هذا ولم يذكر الشارح رأى غير الشافعي فى ذلك ، فعن أحمد روايتان ، ولعل مالكا يقول بوجوب الإنصات لأنه نقل ابن عبد البر المالكى الإجماع على وجوب الإنصات للخطبة على من سمعها ، ولو كان مالك لا يقول بالوجوب لما حكاه إجماعاً ، ولفظه : لا خلاف علمته بين فقهاء الأمصار فى وجوب الإنصات فى الخطبة على من سمعها وإن كان هذه الحكاية قد استغربها الحافظ ابن

---

(١) قلت : وهو المشهور من مذهب أحمد رحمه الله ، وعنه كالقول الثانى للشافعي وهى اختيار بعض الأصحاب

(٢) كذا وفى العبارة غموض

هذه الطريقة المختارة عندنا (١)

حجر لشهرة الخلاف فى ذلك عن الشعبي وجماعة قليلة من التابعين . والحاصل أن فيه قولين : حرام ومكروه كراهة تنزيه ، والثانى يحكى عن أبى حنيفة ، وهو مذهب الثورى وداود والصحيح من قولى الشافعى ورواية عن أحمد ، وذهب الجمهور إلى أنه حرام وهو مذهب الأئمة الثلاثة والأوزاعى ، وحكى عن الشعبي والنخعى وبعض السلف أنه لا يحرم إلا عند تلاوة الخطيب فيهما قرآنا[١] ، وأما حال الجلوس بين الخطبين فعند الشافعية فيه طريقتان : قطع الغزالى وآخرون بالجواز وهذا فيمن سمع الخطبة وأما من لم يسمعها لبعد عن الخطيب أو لصم ففيه طريقان أيضاً : أحدهما القطع بالجواز وأصحهما أنه على القولين وهو مخير بين السكوت والتلاوة والذكر على الصحيح من الوجهين ، وقال النووى فى شرح المهذب : لا خلاف عندنا فى أن الذى فى سجع الخطبة لا يقرأ ولا يذكر إن جوزنا له الكلام انتهى . وفى نفيه الخلاف نظر ، فقد قال ابن خزيمة من الشافعية : المراد بالإنصات فى الحديث السكوت عن مكالمة الناس دون ذكر الله انتهى . قلت : ولا بعد فيه ، اذ حديث الشيخين ظاهر فى ذلك ، إلا أنه قد ثبت فى غيرهما بلفظ « من تكلم فلا جمعة له ، ومن ذكر الله فقد تكلم » ومن ذلك الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر الخطيب له وصلاته عليه تدخل تحت عموم من تكلم ، وإن كان قد عارضه حديث « البخيل من ذكرت عنه فلم يصل على » فقد تعارض العمومان ، وتقدم البحث فى تعارضهما مراراً ، ولعله يقال حاضر الخطبة خاص فيخص من ذلك

(١) قوله « هذه الطريقه المختارة عندنا » أقول : كأن الشارح يجعل الأربعين شرطا فى انعقاد الجمعة ، وهو قول عار عن دليل يعقد عليه[٢] وإن ذهب اليه الشافعى ، وقد أوضحناه فى حواشى ضوء النهار

---

(١) قلت : والمذهب عند الحنابلة أنه يحرم الكلام حال الخطبتين ، ويجوز فى الدعاء وعند السكتة التى بينهما ، وسواء سمع الخطبة أو لم يسمع لبعد أو طرش

(٢) قلت : قد روى أبو داود فى المراسيل أن الجمعة لا تنعقد إلا بأربعين ، وهو المذهب عند الحنابلة والشافعية إلا أن فى الحديث ضعفا بينا

واختلف الفقهاء أيضاً فى إنصات من لا يسمع الخطبة [1] . وقد يستدل بهذا الحديث على إنصاته لكونه علقه بكون الإمام يخطب . وهذا عام بالنسبة إلى سماعه وعدم سماعه

واستدل به المالكية ـ كما قدمنا ـ على عدم تحية المسجد ، من حيث إن الأمر بالإنصات أمر بمعروف ، وأصله الوجوب . فاذا منع منه ـ مع قلة زمانه ، وقلة إشغاله ـ فلأن يمنع الركعتين ـ مع كونهما سنة ، وطول الاشتغال ، وطول الزمان بهما ـ أولى . وهذا قد تقدم . والله أعلم

* * *

---

(١) قوله « واختلف الفقهاء أيضاً فى إنصات من لا يسمع الخطبة » أقول : اختلف فى ذلك كما اختلفوا فى إنصات من يسمعها . وقال الجمهور : الحكم واحد فيهما قالوا : إذا أراد الأمر بالمعروف فليحطه بالإشارة ، والشارح قد جنح إلى تقوية كلام الجمهور لأنه علق الحكم بلغوية قوله أنصت على الجملة الحالية وهى خطبة الإمام ، والتقييد به عام بالنسبة إلى سماعه وعدم سماعه

فائدة : اختلف السلف إذا خطب بما لا ينبغى من القول ، فقيل لا يجب الإنصات وعلى ذلك يحمل ما نقل عن السلف من الكلام حال الخطبة ، قالوا : فإذا انتهى الخطيب إلى كلام لم يشرع فى الخطبة مثل الدعاء للسلطان مثلا فانه جزم صاحب المهذب بأن الدعاء للسلطان مكروه ، وقال النووى : محله إذا جازف ، وإلا فالدعاء لولاة الأمر مطلوب انتهى . قلت : لا كلام أن تخصيصهم بدعة وقعت فى خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه كما ذكرناه فى حواشى ضوء النهار

فائدة أخرى : نقل صاحب المغنى الاتفاق على أن الكلام الذى يجوز فى الخطبة كتحذير الضرير من البئر ، وعبارة الشافعى فإن خاف على أحد لم أر بأساً إذا لم يفهمه عنه بالإيماء أن يتكلم انتهى . وإذا كان هذا لفظ الشافعى علمت أن فعل أتباعه فى هذه الأزمنة من تعمد الخطاب للغير حال الخطبة بالأمور التى لا تهم كما ذكر خلاف مذهب إمامهم

١٣٥ — الحديث السادس : عن أبي هريرةَ رضي الله عنه : أن رسولَ الله ﷺ قال « مَن اغتَسَلَ [1] يومَ الجُمعةِ ، ثمَّ راحَ في الساعة الأولى [2] فكأنَّما قَرَّبَ [3] بَدَنَةً . ومَنْ راحَ في السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فكأنَّما قَرَّبَ بَقَرَةً . ومَنْ راحَ في السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فكأنَّما قَرَّبَ كَبْشاً أقرَنَ . ومَنْ راحَ في السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فكأنَّما قَرَّبَ دَجاجَةً [4] . ومَنْ راحَ في السَّاعة الخامِسَةِ فكأنَّما قَرَّبَ

---

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب الجمعة . قال « من اغتسل » أقول : وقع في بعض طرقه في الصحيحين زيادة لفظ « غسل الجنابة » وهو نعت لمصدر محذوف أي غسلا مثل غسل الجنابة . واختلف في المراد به فقيل : المراد به في الكيفية وهو قول الأكثر ، ويؤيده ما وقع في بعض طرقه عند عبد الرزاق بلفظ « فاغتسل أحدكم كما يغتسل للجنابة » وقيل المراد أنه يغتسل للجنابة لتسكن نفسه عند الذهاب إلى الصلاة ولا يمد عينيه إلى شيء يراه ، ولما فيه من حمل المرأة على الاغتسال . واستشهد له بحديث أوس « من غسّل - بالتشديد - واغتسل » الحديث أخرجه أصحاب السنن الأربعة وحسنه الترمذي وصححه ابن حبان والحاكم وحكاه ابن قدامة عن أحمد ، قال القرطبي : إنه أنسب الأقوال ، ولكن قال النووي : إنه ضعيف أو باطل ، وتعقب بأنه لا وجه لبطلانه والأول أرجح ، قلت : وعلى تقدير هذا القول الذي ذهب اليه أحمد وغيره لا يكون قوله غسل الجنابة نعتاً لمصدر بل يكون مفعولا به لغسل ، ثم إنه يختص الوعد بالأجر المذكور لذوي الزوجات والسراري وهو عام

(٢) قال « في الساعة الأولى » أقول : ليس هذا اللفظ في الصحيحين إنما هو في رواية الموطأ كما نبه عليه الزركشي وغيره

(٣) قال « قرب » أقول : وصفه بالقرب لأنه أكمل محسن صورته وللانتفاع بقربه

(٤) قال « دجاجة » أقول : بالحركات الثلاث في فائه . واستشكل التعبير بالإهداء فيها وفي البيضة ، ويأتي تحقيق الجواب عنه

بَيْضَةً . فإذا خَرَجَ الإمامُ حَضَرَتِ المَلائِكَةُ (١) يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ »

الـكلام عليه من وجوه :

الأول : اختلف الفقهاء فى أن الأفضل التبكير إلى الجمعة أو التهجير (٢) . واختار

---

(١) قال « حضرت الملائكة » : بفتح الضاد المعجمة وحكى كسرها ، وهؤلاء الملائكة غير الحفظة ، بل طائفة منهم وظيفتهم كتابة من حضر يوم الجمعة ، جزم بذلك المازرى شارح مسلم والنووى ، ويؤيده ما أخرجه فى الحلية إذا كان يوم الجمعة حضر ملائكة بصحف وأقلام من نور . . الحديث . وفى رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن خزيمة « فيقول بعض الملائكة لبعض : ما حبس فلاناً ؟ فيقول : اللهم إن كان ضالا فاهده ، وإن كان فقيراً فأغنه ، وإن كان مريضاً فعافه » انتهى

(٢) قوله « التبكير إلى الجمعة » أقول : هو من البكرة ، وفى القاموس : البكرة بضم الغدوة ، وفيه الغدوة بالضم البكرة . قلت : وهذه من عيوب القاموس ، فانه يفسر أحد اللفظين بالآخر ويفسر الآخر به فيكون دوراً ولا يفيد السامع شيئاً . ثم قال فى الغدوة : أو ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس ثم قال : وكل من بادر إلى شىء فقد أبكر اليه . وقال : الهاجرة نصف النهار عند زوال الشمس مع الظهر أو من عند زوالها إلى العصر ، لأن الناس يسكنون فى بيوتهم كأنهم قد تهاجروا . قال : والتهجير فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « المهجر إلى الجمعة كالمهدى بدنة » وقوله « لو يعلمون ما فى التهجير لاستبقوا اليه » بمعنى التبكير إلى الصلاة ، وهو المضى فى أول أوقاتها وليس من الهاجرة انتهى . إذا عرفت هذا فكلام القاموس قاض أنه أريد بالتهجير التبكير ، والمراد بالتبكير أول وقت الصلاة ، وكلام الشارح قاض بأنهما متغايران وأن التبكير هو أول ساعة من ساعات النهار من اثنى عشرة ساعة وأولها من صلاة الفجر ، وهذا هو الذى اختاره الشافعى وأحمد بن حنبل وغيرهما ، قال ابن عبد البر : قال جماعة منهم الثورى وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم : أراد الساعات من طلوع الشمس وصفائها وهو الأفضل عندهم أن البكور فى ذلك ، قال الشافعى : ولو

الشافعي التبكير واختار مالك التهجير . واستُدِل للتبكير بهذا الحديث ، وحمل الساعات فيه على الأجزاء الزمانية ، التي ينقسم النهار فيها إلى اثنى عشر جزءاً [١] . والذين اختاروا التهجير يحتاجون إلى الاعتذار عنه . وذلك من وجوه :

أحدها : قد ينازع فى أن الساعة حقيقة فى هذه الأجزاء فى وضع العرب ،

بكر اليها بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس كان حسناً . قال فى فتح البارى : وتجاسر الغزالى فقسمها برأيه فقال : الأولى من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، والثانية إلى ارتفاع الشمس ، والثالثة إلى انبساطها ، والرابعة أن ترمض الأقدام ، والخامسة إلى الزوال . انتهى . قلت : وهذا غلو ، وستعرف ما فيه قريباً . وقال ابن وهب : سألت مالكا عن هذا فقال : الذى يقوى أنه إنما أراد ساعة واحدة تكون هذه الساعات فيها ، من راح فى أول تلك الساعة أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو الخامسة أو السادسة [١]

(١) قوله التى ينقسم النهار فيها إلى اثنى عشر جزءاً ، أقول : لما كان لفظ الساعة مشتركا بين هذا المعنى وبين جزء من أجزاء الجديدين وقع الخلاف فى المراد بها فى الحديث ، وفى القاموس : الساعة جزء من أجزاء الجديدين ، والوقت الحاضر ، والقيامة أو الوقت الذى تقوم فيه القيامة انتهى . ولم يذكرها بالمعنى الذى أراد به الشافعية إلا أنهم استدلوا لثبوتها بحديث جابر « الجمعة اثنا عشر ساعة » أخرجه الحاكم . قالوا : ويدل على هذا القول أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم إنما بلغ بالساعات إلى ست لم يزد عليها ، ولو كانت الساعة أجزاء صغاراً لفسر الساعة التى تفعل فيها الجمعة لم تنحصر [٢] فى ستة أجزاء ، بخلاف ما إذا كان المراد بها الساعات المعهودة فان الساعة السادسة متى خرجت ودخلت السابعة خرج الإمام وطويت الصحف ولم يكتب حينئذ لأحد قربات

---

(١) قلت : للإمام ابن القيم فى كتاب الهدى كلام نفيس فى وقت الساعات وتجزئتها فراجعه ، فلولا الإطالة لنقلته هنا

(٢) كذا ولعله : ولم تنحصر

واستعمال الشرع ، بناء على أنها تتعلق بحساب ومراجعة آلات تدل عليه ، لم تجر عادة العرب بذلك ، ولا أحال الشرع على اعتبار مثله حوالة لا شك فيها [١] . وإن ثبت ذلك بدليل تجوزوا فى لفظ « الساعة [٢] » وحملوها على الأجزاء التى تقع فيها المراتب . ولا بد لهم من دليل مؤيد للتأويل على هذا التقدير [٣] . وسنذكر منه شيئاً

الوجه الثانى [٤] : ما يؤخذ من قوله « من اغتسل ، ثم راح » والرواح لا يكون إلا بعد الزوال [٥] . فحافظوا على حقيقة « راح » وتجوزوا فى لفظ « الساعة » إن ثبت

---

(١) قوله « حوالة لا شك فيها » أقول : كأنه يشير إلى حديث جابر الذى قدمناه ، فانه لم يخرجه من احتج به ، والحاكم قال بعد إخراجه : إنه صحيح على شرط مسلم

(٢) قوله « تجوزوا فى لفظ الساعة » أقول : إذا ثبت الدليل بأن لفظ الساعة لغة فى الأجزاء الزمانية التى ينقسم النهار فيها إلى اثنى عشر فان المالكية تحمل الساعة فى الحديث على معنى مجازى

(٣) قوله « على هذا التقدير » . أقول : أى تقدير ثبوت دليل أن الساعة أريد بها ما ذكره من قال بالتبكير من أول النهار

(٤) قوله « الوجه الثانى » . أقول : أى من أعذار المالكية

(٥) قوله « والرواح لا يكون إلا من بعد الزوال » كما يدل له قوله تعالى ﴿ غدوها شهر ورواحها شهر ﴾ قال فى القاموس : والرواح العشى أو من الزوال إلى الليل . ثم فى كتب التفسير أن الريح كان جريها لسليمان الغداة مسافة شهر والعشى مسافة شهر . وقال صاحب القاموس فى الحديث هذا بخصوصه ما لفظه : وراح للمعروف يراح راحة أخذته له خفة وأريحية ، ويده لكذا خفت ، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من راح فى الساعة الثانية » الحديث لم يرد رواح النهار بل المراد خف اليها . قلت : وهذا معنى غير ما قاله وحمله عليه الفريقان ، إذ القائلون بالتبكير قالوا أريد بالرواح مجرد الذهاب ، والقائلون بالتهجير قالوا أريد به معناه ، وهذا الذى

أنها حقيقة فى الجزء من اثنى عشر . واعتُرض عليهم فى هذا بأن لفظة « راح » يحتمل أن يراد بها مجرد السير فى أى وقت كان ، كما أول مالك قوله تعالى ﴿ ٦٢ : ٩ فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾ على مجرد السير ، لا على الشدّ والسرعة [١] هذا معنى قوله . وليس هذا التأويل ببعيد فى الاستعمال [٢]

ذكره مجد الدين معنى ثالث يعسر تطبيقه على القولين . وقال ابن القيم : وأما لفظة الرواح فلا ريب أنها تطلق على المضى بعد الزوال ، وهذا إنما يكون فى الأكثر إذا قرنته بالغدو . وذكر الآية التى قدمنا . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من غدا وراح إلى المسجد أعد الله له نزلا فى الجنة كلما غدا أو راح » ، وقوله :

نروح ونغــــدو لحاجاتنا وحاجة من عاش لا تنقضى

وقد يطلق الرواح بمعنى الذهاب والمضى ، وهذا إنما يجىء إذا كانت مجردة عن الغدو

(١) قوله « على مجرد السير لا على الشد والسرعة » أقول : فى الموطأ عن مالك أنه سئل ابن شهاب عن هذه الآية فقال : كان عمر يقرؤها « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فامضوا » فكأنه فسر السعى بالذهاب ، قال مالك : وإنما السعى العمل لقول الله تعالى ﴿ وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ﴾ وقال تعالى ﴿ وأما من جاءك يسعى ﴾ قال مالك : وليس السعى الاشتداد المذكور . انتهى بلفظه . ولذا قال الشارح فيما نقله عنه : وهذا معنى قوله

(٢) قوله « وليس هذا التأويل ببعيد فى الاستعمال » أقول : لكثرة استعماله فيه ، ولذا قال الأزهرى فى التهذيب : سمعت العرب تستعمل الرواح فى السير فى كل وقت تقول راح القوم إذا ساروا وغدوا ، ويقول أحدهم لصاحبه تروح ، ويخاطب أصحابه ويقول روحوا أى سيروا ، ويقول الآخر ألا تروحون ؟ ونحو ذلك ما جاء فى الأخبار الصحيحة الثابتة وهو بمعنى المضى إلى الجمعة والسير اليها لا بمعنى الرواح بالعشى انتهى . هذا كلامه . وقال الزين ابن المنير : لا يستعمل الرواح فى المضى فى أول النهار بوجه ، وإن استعمل الرواح بمعنى الغدو . انتهى

الوجه الثالث : قوله ﷺ فى بعض الروايات « فالمهجّر كالمهدى بدنة [1] » ، والتهجير إنما يكون فى الهاجرة [2]. ومن خرج عند طلوع الشمس مثلا ، أو بعد طلوع الفجر ، لا يقال له مهجر

---

(١) قوله « كما فى بعض الروايات : فالمهجر كالمهدى بدنة » أقول : هى رواية الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « إذا كان يوم الجمعة قام على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس الأول فالأول ، فالمهجر إلى الجمعة كالمهدى بدنة ، ثم الذى يليه كالمهدى كبشاً ، ثم الذى يليه » ولم يذكر الساعة ، والطرق بهذا اللفظ كثيرة مذكورة فى التمهيد

(٢) قوله « إنما يكون فى الهاجرة » أقول : والهاجرة نصف النهار كما فى القاموس انتهى . وذلك إنما يكون وقت النهوض إلى الجمعة ، وليس ذلك وقت طلوع الشمس لأن ذاك الوقت ليس تهجيراً ولا هاجرة ، لكنه قال مجد الدين بعد ذلك : والتهجير فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « المهجر إلى الجمعة كالمهدى بدنة » وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو يعلمون ما فى التهجير لاستبقوا اليه » بمعنى التبكير إلى الصلوات ، وهو المضى فى أول أوقاتها ، وليس من الهاجرة انتهى . وقال الأزهرى فى الكلام على حديث التهجير : يذهب كثير من الناس إلى أن التهجير فى هذه الأحاديث من الهاجرة وقت الزوال وهو غلط ، والصواب فيه ما روى أبو داود المصحفى [1] عن النضر بن شميل قال : التهجير إلى الجمعة وغيرها التبكير . قال : وسمعت الخليل يقول ذلك ، قال الأزهرى : وهذا صحيح ، وهى لغة أهل الحجاز ومن جاورهم من قيس ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو يعلم الناس ما فى التهجير لاستبقوا اليه » أراد به التبكير إلى جميع الصلوات ، وهو المضى اليها فى أول أوقاتها انتهى . قلت : ولا أدرى ما حملهم على إخراج لفظة التهجير عن ظاهرها وظاهر اشتقاقها وجعلها بمعنى التبكير إلى الصلاة أول وقتها كما قيده القاموس ، فان أول وقت صلاة الجمعة هو الزوال ، وهو وقت الهاجرة ، وهلا بقّوا لفظة التهجير على ظاهرها . ولكن

---

(١) هو أبو بكر عبد الله بن أبى داود ، له كتاب المصاحف وسبق له ترجمة

واعترض على هذا بأن يكون المهجر من هجر المنزل وتركه فى أى وقت كان

الظاهر أنه أراد الأزهرى ومجد الدين نصرة مذهب الشافعى ، وأن التهجير هو التبكير من أول اليوم ليوافق أحاديث حمله الساعات على الفلكية ، إلا أنه لا يخفى أن تقييده بأول وقت الفريضة أفسد ذلك التأويل فتأمل . وأقول : لقد ظهر فى هذه المسألة انتصار كل من الأئمة فى اللغة وغيرها لمذهب إمامه حتى خرج ابن القيم عن طريقته فى الإنصاف إلى الانتصار لمذهب أحمد والشافعى [1] وسلوك هذه التأويلات حتى سرى ذلك إلى الدعوى على اللغة فقال الأزهرى : إن الرواح تستعمله العرب فى جميع الأوقات ، وقال ابن التين : إنه لا يستعمل الرواح فى المضى أول النهار والأول شافعى والثانى مالكى ، ونقل ابن حجر فى فتح البارى عن المازرى أن مالكا أخذ بحقيقة الرواح ونحوه فى الساعة وعكس غيره انتهى . وأنت إذا حققت عرفت أن المسألة لغوية والرجوع إلى استعمال اللغة ، وههنا ثلاثة ألفاظ وهى أدلة الفريقين إذ كل منهما مستدل بلفظ ويتأول الآخر ، الأول لفظ « الساعة » وإطلاقها على جزء من أجزاء اليوم غير مقدر أمر متفق عليه وأنه إطلاق حقيقى ثابت فى الكتاب والسنة ، وقد تتبعنا ما ورد كتاباً وسنة فلم نجد فيهما إطلاقها على الجزء المقدر من اثنى عشر جزءا إلا فى حديث جابر الذى قدمناه أخرجه الحاكم ، ولا ندرى كيف طريقه لأن الحاكم يسارع إلى تصحيح الواهيات كما أوضحنا نقل أئمة الحديث لذلك فى شرحنا التوضيح على التنقيح ، وأما إطلاقها على جزء غير مقدر فهو كثير جداً قال الله تعالى ﴿ كأن لم يلبثوا إلا ساعة من نهار ﴾ وفى الآية الاخرى ﴿ كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ﴾ فهذه الآيات معلوم أنه لا يراد بها إلا المعنى الاول ، وفى الحديث « ثلاث ساعات كان ينهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نصلى فيهن » الحديث ، وفسرها بحين « تطلع الشمس بازغة وحين يقوم قائم الظهيرة وحين تضيف للغروب » ، وحديث يا بنى عبد مناف وفيه « أية ساعة شاء

---

(١) ليس هناك انتصار لمذهب معين وإنما حمل ابن القيم على تفسير التهجير بالتبكير الجمع بين الحديثين حديث « من بكر وابتكر » ، وحديث « من خرج مهجراً » ، والجمع أولى

وهذا بعيد [١]

الوجه الرابع [٢] : يقتضى الحديث أنه بعد الساعة الخامسة يخرج الإمام ، وتطوى الملائكة الصحف لاستماع الذكر . وخروج الإمام إنما يكون بعد السادسة [٣]

من ليل أو نهار ، وحديث « ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء » وفسرهما بحضور الصلاة والصف فى سبيل الله ، والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة جداً ، فلو فرض ثبوت حديث جابر لتعين حمل الساعات فى حديث الجمعة على الأعم الأغلب فى استعمال الشارع ، على أنه يؤيد حملها على ذلك أن أصحابه صلى عليه وآله وسلم كانوا أحرص الناس إلى السبق إلى كل ما يعلمونه خيراً ، ولم يأت عن فرد منهم ولا يمكن أن يسند ذلك أحد اليه أنه كان يأتى لصلاة الجمعة من عقب صلاة الفجر أو طلوع الشمس ، بل من تتبع جميع المنقول عنهم علم أنهم حملوا الساعات على غير ما حملها عليه القائلون بالتبكير . وثانيها : لفظ « الرواح » ، وهو حقيقة ممن وضعه لما يقابل الغداة ، وقد صرح جماعة من أئمة اللغة بذلك فانه قال الجوهرى ولا يكون إلا بعد الزوال ، وقول ابن القيم إنه يكون كذلك إذا قوبل بالغدو تقييد لإطلاق أئمة اللغة ، ولئن سلم أنه يستعمل فى مجرد السير فى أى وقت فهو مجاز والأصل الحقيقة ، ولئن سلم أنه حقيقة فلا يحمل عليه الحديث لأنه حمل على الاستعمال الأقل . وثالثها : لفظ « التهجير » وهو كما عرفت من الهاجرة وإخراجه عن معناه إلى إرادة التبكير اليها فى أى وقتها قد عرفت أنه لا يفيد المدعى ، فعرفت أن الثلاثة الألفاظ ظاهرة فيما ذهب اليه مالك

(١) قوله « وهو بعيد » . أقول : وذلك لأن مصدر هجر منزله الهجر لا التهجير

(٢) قوله « الوجه الرابع » أقول : أى من وجوه الاعتذار التى أتى بها القائلون بالتهجير ، وهذان الوجهان فى عدهما من وجوه ذلك لا يخلو عن تسامح ، فانهما إيراد لإشكالين على أهل التبكير وإن كان إيراد الإشكال يصح عده عذراً عن القول بما قاله أهل التبكير

(٣) قوله « وخروج الإمام إنما يكون بعد السادسة » أقول : ولذا استدل به

وهذا الإشكال إنما ينشأ إذا جعلنا الساعة هى الزمانية (١) . أما إذا جعلنا ذلك عبارة عن ترتيب منازل السابقين فلا يلزم هذا الإشكال

الوجه الخامس : يقتضى أن تتساوى مراتب الناس فى كل ساعة . فكل من أتى فى الأولى كان كالمقرب بدنة . وكل من أتى فى الثانية كان كمن قرب بقرة ، مع أن الدليل يقتضى أن السابق لا يساويه اللاحق (٢) . وقد جاء فى الحديث « ثم الذى يليه ، ثم الذى يليه (٣) » ويمكن أن يقال فى هذا : إن التفاوت يرجع إلى الصفات (٤)

من قال إن صلاة الجمعة تصح قبل الزوال ، ووجه الدلالة منه تقسيم الساعة إلى خمس . ثم عقب بخروج الإمام وخروجه عند أول وقت الجمعة فيقتضى أنه يخرج فى أول الساعة السادسة وهى قبل الزوال ، فقول الشارح إن خروج الإمام بعد السادسة إنما هو عند من لا يرى وقت الصلاة إلا بعد الزوال كالشافعية ، وقد أجابوا بأنه قد وقع ذكر الساعة السادسة فى رواية ابن عجلان عن سمى عند النسائى من طريق الليث عنه زيادة مرتبة بين الدجاجة والبيضة وهى العصفور ، وله شواهد ذكرها الحافظ فى الفتح

(١) قوله « إذا جعلنا الساعة هى الزمانية » أقول : كما هو قول الشافعى وأحمد وهو ظاهر الإشكال على كلامهما ، وأما على رأى مالك وغيره فلا إشكال لأن أول الساعات بعد دخول وقت الصلاة

(٢) قوله « أن السابق لا يساويه اللاحق » أقول : لما أريد الساعة الزمانية وكان كل ساعة ممتدة اتسعت لجماعة يتواردون فيها ناس بعد ناس ، فيكون الآتى فى آخر جزء منها كالآتى فى أول جزء منها ، ومعلوم أن الأول سابق فلا يبقى بينه وبين المتأخر فرق فى الفضيلة ، وهكذا كل ساعة

(٣) قوله « وقد جاء فى الحديث ثم الذى يليه » أقول : قدمنا تخريجه ، ووجه دلالته على عدم اعتبار الساعات الزمانية واضح

(٤) قوله « إن التفاوت يرجع إلى الصفات » أقول : أى صفات ما يهدى ،

واعلم أن بعض هذه الوجوه لا بأس به إلا أنه يرد على المذهب الآخر [1] أنا إذا خرجنا على الساعات الزمانية لم يبق لنا مرد ينقسم فيه الحال إلى خمس مراتب بل يقتضى أن يتفاوت الفضل بحسب تفاوت السبق فى الإتيان إلى الجمعة . وذلك يتأتى منه مراتب كثيرة جداً . فإن تبين بدليل أن يكون لنا مرد لا يكون فيه هذا التفاوت الشديد [2] والكثرة فى العدد ، فقد اندفع هذا الإشكال

فكان السابق أهـــدى بدنة نفيسة ثم من بعده دونها إلى آخرهم ، فالكل قد أهدى بدنة إلا أنها تفاوت صفاتها ، ومثله ما بعدها من الساعات فى الهدايا كذا قالوا . وأشكل فى البيضة إذ التفاوت نادر ويظهر أنه أريد بيضة الدجاجة بدليل تقدم ذكرها ، ولأن البيضة إذا أطلقت فهى المتبادرة . هذا وقد أورد القفـال إشكالا آخر على القائلين بالساعات الزمانية وهو أنها لو أريدت لاختلف اليوم الشتائى والصيفى ، لأن النهار ينتهى فى القصر إلى عشر ساعات وفى الطول إلى أربع عشرة ، وأجاب عنه القاضى حسين بأن المراد بالساعات ما لا يختلف عدده بالطول والقصر ، فالنهار اثنا عشر ساعة ، لكن يزيد كل منها وينقص والليل كذلك ، وهذه تسمى الساعات الآفاقية عند أهل الميقات ، وتلك التعديلية انتهى . قلت : بينا أن الساعات الزمانية هى عرف الشارع ، وأما الساعات الآفاقية فانها اصطلاح محض لا يحمل عليه كلام الشارع

(١) قوله « إلا أنه يرد على المذهب الآخر » أقول : وهو مذهب مالك ، فانا إذا اعتبرنا الساعات بأنها أجزاء لطيفة تكون من بعد الزوال لم تبق المراتب خمساً ، لأن كل آت فساعته إتيانه ، ومراتبهم كثيرة تجاوز الخمس بل الخمسين ، لأن كل من تقدم غيره ولو بخطوات يسيرة يسبق بها كانت ساعته أسبق من ساعة من بعده

(٢) قوله « فان تبين بدليل أن يكون لنا مرد لا يكون فيه هذا التفاوت الشديد » أقول : لم يتبين مرد ، لكنه يكفينا أن الشارع سمى من بعد دخول الزوال إلى قيام الخطيب على المنبر خمس ساعات فالآتى من بعد ذلك قبل قيام الخطيب آت فى إحدى الخمس ، ولا يلزم أن يعلم من أى الأقسام هذا ، من الذين أهدوا بدنة أو من غيره ، فان هذا مردّه إلى الله تعالى لأن غاية ما يراد من معرفة أن هذا أتى فى الساعة الأولى فكان كالمهدى بدنة

فإن قلت : نجعل الوقت من التهجير مقسما على خمسة أجزاء [١] . ويكون ذلك مراداً

قلت : يشكل ذلك لوجهين . أحدهما : أن الرجوع إلى ما تقرر من تقسيم الساعات إلى اثنى عشر أولى [٢] ، إذا كان ولا بد من الحوالة على أمر خفى على الجمهور . فان هذه القسمة لم تعرف لأصحاب هذا العلم ، ولا استعملت على ما استعمله الجمهور . وإنما يندفع بها لو ثبت ذلك الإشكال الذى مضى ، من أن خروج الإمام ليس عقيب الخامسة [٣] ، ولا حضور الملائكة لاستماع الذكر

الثانى : أن القائلين بأن التهجير أفضل لا يقولون بذلك على هذه القسمة [٤] . فان القائل قائلان ، قائل يقول بترتيب منازل السابقين على غير تقسيم هذه الأجزاء الخمسة . وقائل يقول : تنقسم الأجزاء ستة إلى الزوال . فالقول بتقسيم هذا الوقت

---

(١) قوله « من التهجير مقسما على خمسة أجزاء » أقول : هذا هو الذى ذهب اليه مالك وقال : المراد بالساعات هنا لحظات لطيفة من بعد زوال الشمس إلى جلوس الإمام على المنبر ، وأجازه جماعة من الشافعية كالقاضى حسين وإمام الحرمين ، وقوّاه الشيخ تقى الدين السبكى كما تقدم

(٢) قوله « إلى ما تقرر من تقسيم الساعات إلى اثنى عشر » أقول : تقرر أنه ليس عرفاً للشارع ولا للعرب [١] فلا يحمل كلامه عليه

(٣) قوله « من أن خروج الإمام ليس عقيب الخامسة » أقول : قد قدمنا لك ثبوت خروجه فى السادسة فلا إشكال

(٤) قوله « لا يقولون بذلك على هذه القسمة » أقول : تقدم عن المالكية قولهم بذلك وهم أهل التهجير ، ووافقهم عليه جماعة من الشافعية

---

(١) قلت : لا أدرى ما الذى حمل المحشى المحقق على نبذ الساعة أن تكون طويلة وقصيرة وأن تكون من أول النهار إلى دخول الإمام أو إلى آخره ، وقد قال ﷺ فى دخول مكة « وإنما أحلت لى ساعة من نهار » وهى أحلت له نهاراً كاملا

إلى خمسة الى الزوال يكون مخالفاً للكل [1] . وإن كان قد قال به قائل فليكتف بالوجه الأول

الوجه الثانى من الكلام على الحديث أنه يقتضى أن البيضة تقرَّب [2] وقد ورد فى حديث آخر « كالمهدى بدنة ، وكالمهدى بقرة » ـ إلى آخره فيدل أن هذا التقريب هو الهدْى ، وينشأ من هذا أن اسم « الهدى » هل يطلق على مثل هذا ؟ وأن من التزم هدياً هل يكفيه مثل هذا ، أم لا [3] ؟ وقد قال به بعض أصحاب الشافعى . وهذا أقرب إلى أن يؤخذ من لفظ ذلك الحديث الذى فيه لفظ « الهدى » من أن يأخذ من هذا الحديث . ولكن لما كان ذلك تفسيراً لهذا ، ويبين المراد منه ذكرناه ههنا

---

(١) قوله « يكون مخالفاً للكل » أقول : وقد قال بهذا التقسيم الغزالى فى جعل أول الساعات من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، وجعل الخامسة إلى الزوال ، إلا أنه شئ لا دليل عليه

(٢) قوله « ان البيضة يتقرب بها » أقول : يتقرب بها هدياً ، وكذا الدجاجة ، لا مطلق التقرب فانه واقع ولو بحبة من عنب ، إنما الإشكال نشأ من تفسير هذا التقرب بلفظ الإهداء ، ولذا تعرض له الشارح هنا . ورواية الإهداء هى رواية الزهرى ، وذلك لأن الهدى لا يكون بلفظ البيضة والدجاجة . وأجاب ابن بطال وتبعه القاضى عياض بأنه لما عطف على ما قبله أعطاه حكمه فى اللفظ فيكون من الإتباع نحو قوله « متقلداً سيفاً ورمحاً » أى ومتقلداً رمحاً ، وتعقب بأن شرط الإتباع أن لا يصرح باللفظ فى الثانى فلا يسوغ أن يقال متقلداً سيفاً ومتقلداً رمحاً ، قال المتعقب : والذى يظهر أنه من باب المشاكلة ، وأجاب ابن العربى بأنه من تسمية الشىء باسم قرينه ، أى فيكون من باب المشاكلة

(٣) قوله « هل يكفيه مثل هذا أو لا » أقول : قال ابن حجر : الصحيح عند الشافعية الثانى ، وكذا عند الحنفية والحنابلة ، وهذا ينبنى على أن القدر هل يسلك به مسلك جائز الشرع أو واجبه ، فعلى الأول يكفى أقل ما يتقرب به ، وعلى الثانى يحمل على أقل ما يتقرب به من ذلك الجنس ، ويقوى الصحيح أيضاً أن المراد بالهدى هنا التصدق كما دل عليه لفظ التقرب

الوجه الثالث : لفظ « البدنة » فى هذا الحديث ظاهرها أنها منطلقة على الإبل مخصوصة بها[1] ، لأنها قوبلت بالبقر وبالكبش عند الإطلاق ، وقسم الشيء لا يكون قسيما ومقابلا له . وقيل : إن اسم « البدنة » ينطلق على الإبل والبقر والغنم ، لكن الاستعمال فى الإبل أغلب . نقله بعض الفقهاء . وينبنى على هذا ما إذا قال : لله على أن أضحى ببدنة ، ولم يقيد بالإبل لفظاً ولا نية ، وكانت الإبل موجودة فهل تتعين ؟ فيه وجهان للشافعية . أحدهما : التعين لأن لفظ « البدنة » مخصوصة بالإبل ، أو غالبة فيه ، فلا يعدل عنه . والثانى : أنه يقوم مقامها بقرة أو سبع من الغنم ، حملا على ما علم من الشرع من إقامتها مقامها . والأول : أقرب . وإن لم توجد الإبل ، فقيل : يصبر إلى أن توجد ، وقيل : يقوم مقامها البقرة

* * *

(١) قوله « مخصوصة بها » أقول : فى فتح البارى المراد بالبدنة البعير ذكراً كان أو أنثى ، والهاء فيه للوحدة لا للتأنيث ، وكذا باقى ما ذكر . قال : ونقل عن مالك أنه كان يتعجب ممن يخص البدنة بالأنثى . وقال الأزهرى : البدنة لا تكون إلا من الإبل ، وصح ذلك عن عطاء ، وفى الصحاح : ناقة أو بقرة تنحر بمكة سميت بذلك لأنهم كانوا يسمنونها . انتهى . قال ابن حجر : والمراد بالبدنة هنا الناقة فلا خلاف انتهى . وكأنه لما ذكره الشارح من الاستدلال وقد ذكره ، وقال : إمام الحرمين : البدنة من الإبل ، ثم الشرع قد يقيم مقامها بقرة أو سبعاً من الغنم ، وقد تضمنه كلام الشارح . قلت : والتحقيق أن البدنة لغة اسم للإبل[1] ، والشارع لم ينقلها عن مسماها ، وهذا الحديث دليل للأمرين ، وأما إقامة الشارع البقرة أو السبع من الغنم مقامها فحكم شرعى فى خلوص الذمة عنها ببدلها ، لا أنه سمى البقرة بدنة والسبع الشياه بدنة قطعاً ، إنما يبقى هل هذا الإبدال يجزى عن البدنة مع وجودها ، أو لا يجزى إلا مع العدم ؟ وليس من بحث هذا الباب

(١) اسم للواحدة من الإبل ، وقد يطلق على البقرة مجازاً وتجزى عنها شرعا

١٣٦ — الحديث السابع : عن سلمةَ بن الأكوع [(١)] ـ وكانَ مِنَ أَصحابِ الشَجَرَةِ رضى الله عنه ـ قال : كُنَّا نُصَلِّى مَعَ رسولِ الله ﷺ الجُمعَةَ ، ثمَّ نَنصَرِفُ ، ولَيسَ لِلحِيطانِ ظِلٌّ [(٢)] نَستَظِلُّ بِهِ »

وفى لفظ « كُناً نُجَمِّع [(٣)] مَعَ رسول الله ﷺ إذا زالَتِ الشَّمسُ ، ثمَّ نَرجِع فَنَتَتَبَّعُ الفَىْء »

---

(١) (الحديث السابع) أى من أحاديث باب الجمعة . قال « سلمة بن الأكوع » أقول : لم يتقدم للشارح ترجمة سلمة ، وهو أبو إياس أو أبو مسلم أو أبو عامر سلمة ابن عمرو بن الأكوع ، نسب إلى جده . مدنى صحابى جليل ، شهد بيعة الرضوان وبايع تحت الشجرة ثلاث مرات فى أول الناس وأوسطهم وآخرهم ، وبايع يومئذ على الموت ، وكان شجاعاً فاضلا صالحاً راميا يسبق الفرس شدأ ويقال : إنه الذى كلمه الذئب ، فروى ، أنه قال : رأيت الذئب أخذ ظبياً ، فطلبته حتى نزعته منه ، فقال : ويحك مالك ومالى ؟ عمدت إلى رزق رزقنيه الله ليس من مالك ، فما لك تنتزعه منى ؟ قال فقلت : ياعباد الله إن هذا لعجب ، ذئب يتكلم . فقال الذئب : أعجب من هذا أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى أصول النخل يدعوكم إلى عبادة الله وتأبون إلا عبادة الأوثان . قال : فلحقت برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأسلمت . وغزا سلمة مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم سبع غزوات ، وتوفى بالمدينة سنة أربع وسبعين وله ثمانون سنة

(٢) قوله « ظل » أصله الستر ، ومنه قولهم : فلان فى ظل فلان ، وظل الليل سواده لستره . والفىء أخص من الظل فانه لا يكون إلا بعد الزوال لأنه ظل فاء من جانب إلى جانب أى رجع ، والفىء الرجوع قاله ابن قتيبة فى أول كتاب أدب الكاتب وقال : يذهبون ـ أى العامة ـ إلى أن الظل والفىء بمعنى واحد وليس كذلك ، بل الظل يكون غدوة وعشية فى أول النهار وآخره . انتهى

(٣) قال « نجمع » أقول : يأتى ضبطه للشارح وبيان المراد به

وقت الجمعة عند جمهور العلماء وقت الظهر [١] ، فلا تجوز قبل الزوال ، وعن أحمد وإسحاق جوازها قبله ، وربما يتمسك بهذا الحديث فى ذلك [٢] ، من حيث إنه يقع بعد الزوال الخطبتان والصلاة ، مع ما روى [٣] أن النبي ﷺ «كان يقرأ فيها بالجمعة والمنافقين» ، وذلك يقتضى زماناً يمتد فيه الظل ، بحيث كانوا ينصرفون منها وليس للحيطان فىء يُستظل به ، فربما اقتضى ذلك أن تكون واقعة قبل الزوال ، أو خطبتاها ، أو بعضهما . والحديث الثانى [٤] من هذا يبين أنها بعد الزوال

---

(١) قوله « عند جمهور العلماء » أقول : بل ادعى ابن العربى الإجماع على أن وقتها بعد الزوال ، قال : إلا ما ينقل عن أحمد أنه إذا صلاها قبل الزوال أجزأت انتهى . قال الحافظ ابن حجر : قد نقله ـ أى صحة وقوعها قبل الزوال ـ ابن قدامة وغيره عن جماعة من السلف

(٢) قوله « وربما يتمسك بهذا الحديث الخ » أقول : لما كان الخطبتان والصلاة مع التطويل فى قراءتها بالجمعة والمنافقين يقتضى وقتاً طويلا . وقد أخبر الصحابى أنهم يرجعون من صلاتها ولم يبن للحيطان ظل يستظل به كان دليلا على إيقاع الصلاة والخطبتين فرغ صلى الله عليه وآله وسلم منهما أو من إحداهما قبل الزوال ، وذلك يقتضى بصحة الصلاة قبله وهو مدعى أحمد ومن تبعه

(٣) قوله « مع ما روى » أقول : أخرج مسلم من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ فى صلاة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين

(٤) قوله « والحديث الثانى » أقول : أى اللفظ الثانى المروى عن سلمة وهو قوله « نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا زالت » أى نقيم الجمعة وقت زوال الشمس ، فدل على أنها لا تقام الجمعة إلا بعد الزوال ، وذلك أن وقت الزوال وقت حقير لا يتسع لإقامة الجمعة ، فهب أنه كان وقت ابتداء الخطبة فى أوله فأوله من الزوال ويستمر حتى يتمكن ، ولكنه يعارضه اللفظ الأول وهو « ليس للحيطان ظل يستظل به » ، فأشار الشارح إلى الجمع بينهما وأن النفى متوجه إلى القيد أعنى يستظل به ،

واعلم أن قوله « وليس للحيطان ظل نستظل به » لا ينفى أصل الظل ، بل ينفى ظلا يستظلون به ، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ، ولا يُجزَم (١) بأن النبى ﷺ كان يقرأ بالجمعة والمنافقين دائماً . وإنما كان يقتضى ذلك ما تُوُهِّم لو كان نفى أصل الظل (٢) ، على أن أهل الحساب يقولون (٣) : إن عرض المدينة خمس وعشرون درجة (٤) ، أو ما يقارب ذلك . فاذاً غاية الارتفاع تكون تسعة وثمانين . فلا تسامت

فنفى الأخص موصوف مقيد بصفة الاستظلال ، ونفى الأخص وهو المقيد بالصفة لا يلزم منه نفى الأعم وهو مطلق الظل . ويزيده وضوحاً أن قوله « نتتبع الفىء » دال على حصول الفىء ولكنه لم يكن مستطيلا بل يتتبعونه للاستظلال به

(١) قوله « ولم يجزم » أقول : هو دفع لما تقدم من طول صلاته بطول قراءتها فقال : إنه لم يجزم الراوى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ فى صلاتها بالسورتين المذكورتين دائماً ، وإذا كان لا يداوم عليهما إلا أنه لا يخفى أن لفظ ابن عباس عند مسلم « كان يقرأها » يدل على الدوام ، ولكن كأن الشارح نظر إلى رواية النعمان بن بشير عند مسلم أيضاً ولفظها « كان يقرأ » أى النبى صلى الله عليه وآله وسلم « فى العيدين والجمعة بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية » فاستفاد من رواية النعمان أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يفعل هذا تارة وهذا تارة ، فكانت قرينة على أن « كان يفعل » يأتى لغير الدوام

(٢) قوله « لو كان نفى أصل الظل » أقول : فانه يكون صريحاً أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الجمعة قبل الزوال يوماً . قال الراوى : ثم ننصرف وليس للحيطان ظل ، فانه نص أنه انصراف قبل الزوال ، ولو حذف الشارح لفظ يوهم لكان صواباً

(٣) قوله « على أن أهل الحساب الخ » أقول : هذه العلوة من تتمة الإشكال على أنه لم ينف الراوى أصل الظل ، وتقرير لكون النفى فى الحديث يتوجه الى الموصوف وهو الأخص

(٤) قوله « إن عرض المدينة خمس وعشرون درجة » أقول : عرض البلد

الشمسُ الرءوس . فاذا لم تسامت الرءوس لم يكن ظل القائم تحته حقيقة [١] ، بل لا بد له من ظل ، فامتنع أن يكون المراد نفى أصل الظل . والمراد ظل يكفى أبدانهم للاستظلال ، ولا يلزم من ذلك وقوع الصلاة ولا شيء من خطبتيها قبل الزوال

وقوله « نجمع » بفتح الجيم وتشديد الميم المكسورة ، أى نقيم الجمعة . واسم « الفىء » قيل هو مخصوص بالظل الذى بعد الزوال ، فإن أطلق على مطلق الظل فمجاز . لأنه من فاء يفىء إذا رجع ، وذلك فيما بعد الزوال

* * *

١٣٧ — الحديث الثامن : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « كَانَ النبىُّ ﷺ يَقرَأُ فى صَلاةِ الفَجْرِ يَوْمَ الجُمُعَةِ ﴿ الم تَنزِيل السَّجْدَةَ ﴾ و ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسانِ [٢] ﴾ »

عند أهل هذا العلم عبارة عن مقدار بعدها عن خط الاستواء وعن وسط العمارة[١] ويسمى طولها

(١) قوله « ولو لم يسامت الرءوس لم يكن ظل القائم تحته حقيقة » أقول : المسامتة إنما تكون إذ كان الارتفاع على ذلك المقدار ، فاذا تسامتت كان الظل تحت القائم حقيقة حتى تكون الشمس فوق رأسه ، فاذا لم يكن كذلك فلا بد له من ظل ضرورة لعدم مسامتة الشمس لرأسه ، فالظل لا يفارقه إنما يختلف بالقلة والكثرة

(٢) (الحديث الثامن) أى من أحاديث باب الجمعة قال ﴿ الم تنزيل السجدة ، وهل أتى على الإنسان ﴾ أقول : بينت رواية مسلم محل القراءة من الركعتين ، ولفظه فى بعض رواياته « كان يقرأ فى الصبح فى يوم الجمعة فى الركعة الأولى الم تنزيل ، وفى الثانية هل أتى على الانسان حين من الدهر » والحكمة فى قراءة هاتين السورتين فى

---

(١) أى المعمورة ، ووقوعها فى أحد خطوط العرض ويسمى عرضها ، أى فتضرب خط الطول بالعرض والنتيجة هى درجتها

فيه دليل على استحباب قراءة هاتين السورتين فى هذا المحل [١] . وكره مالك [٢] للإمام قراءة السجدة فى صلاة الفرض ، خشية التخليط على المأمومين [٣] . وخص

هذا المحل أن فيهما ذكر آدم وشأنه وهو خلق يوم الجمعة فنوه بذكره فيه ، وأيضاً ففيه تقوم الساعة فقرأ فيه ما يحتوى على ذكر البعث وغيره من أحوال المعاد وذكر الجنة والنار وأهلهما وأحوالها وغير ذلك تذكرة للعباد بما يكون فى ذلك اليوم وبما كان فيه ، وأما كون وجه ذلك ما فى السورة من السجدة فقد عابه ابن القيم فى الهدى ووصف قائليه بعدم العلم وقلة المعرفة . وتعقب بأنه قد روى عن إبراهيم النخعى وابن سيرين ، قال الحافظ ابن حجر : لم أر فى شىء من الطرق التصريح بأنه سجد لما قرأ سورة تنزيل فى هذا المحل إلا فى كتاب الشريعة لابن أبى داود من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس ، وفى سنده من ينظر فى رجاله ، وفى الطبرانى الصغير عن على رضى الله عنه أنه سجد فى صلاة الصبح فى سورة السجدة لكن فى إسناده ضعف

(١) قوله « على استحباب الخ » أقول : وذلك لأنه صلى الله عليه وآله وسلم خص هذه الصلاة عنده بالقراءة المعينة ولا بد له من وجه أقله استحباب ذلك ، وقد يقال ألا يجب لدخوله تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وقد يجاب بأن الإجماع خص ذلك

(٢) قوله « وكره مالك » أقول : اختلف النقل عن مالك فى ذلك ، فنقل ابن وهب عنه أنه لا بأس بقراءة الإمام لها فى الفريضة ، وروى أشهب عنه أنه كره ذلك للإمام إلا أن يكون خلفه قليل لا يخشى أن يخلط عليهم ، لا إذا كان خلفه كثير

(٣) قوله « خشية التخليط على المأمومين » أقول : فانه قد يكون فيهم من يجهل شرعية سجود التلاوة مطلقاً أو فى الصلاة فيظن أن الإمام سجد لنسيانه الركوع فيسبح لينبهه أو يكون عارفاً بشرعيتها لكنه سها عن أنه أرادها الإمام . إلا أن العلة لا تقتضى إلا عدم سجودها لا عدم قراءتها فليخص مالك الكراهة بالسجود لا بالتلاوة ويجعل التخليط عذراً . ولا يخفى أن هذا من مالك رأى محض يرد به فى

بعض أصحابه الكراهة بصلاة السر . فعلى هذا لا يكون مخالفاً لمقتضى هذا الحديث[١]. وفى المواظبة على ذلك دائماً أمر آخر ، وهو أنه ربما أدى الجهال إلى اعتقاد أن ذلك[٢] فرض فى هذه الصلاة . ومن مذهب مالك حسم مادة هذه الذريعة . فالذى ينبغى أن يقال : أما القول بالكراهة مطلقاً فيأباه الحديث ، وإذا انتهى الحال إلى أن تقع هذه المفسدة فينبغى أن تترك فى بعض الأوقات دفعاً لهذه المفسدة ، وليس فى هذا الحديث ما يقتضى فعل ذلك دائماً[٣] اقتضاء قوياً . وعلى كل حال فهو مستحب ، فقد يترك المستحب لدفع المفسدة المتوقعة . وهذا المقصود يحصل بالترك فى بعض الأوقات ، لا سيما إذا كان بحضرة الجهال ، ومن يخاف منه وقوع هذا الاعتقاد الفاسد[٤]

وجه النص ، ولذا أوله بعض أصحابه بأنه أراد الكراهة فى الصلاة السرية

(١) قوله « فلا يكون مخالفاً لمقتضى هذا الحديث » أقول : لأنه وارد فى الجهرية ، إلا أنه مخالف لمقتضى الحديث الآخر وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم الظهر أو العصر فسجد سجود التلاوة فيها

(٢) قوله « إلى اعتقاد أن ذلك » أقول : أى قراءة السورتين فى فجر الجمعة أو سجود التلاوة ، ويدل لهما ما أخرجه الطبرانى فى الصغير من حديث ابن مسعود بسند رجاله ثقات أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بالسورتين فى صلاة الفجر يوم الجمعة ويديم ذلك ، وأخرجه فى الكبير عن ابن عباس وفيه أنه كان يقرأ بهما فى كل صلاة جمعة وإن كان فى إسناده من تكلم فيه

(٣) قوله « وليس فى الحديث ما يقتضى فعل ذلك دائماً » أقول : إن أراد حديث أبى هريرة هذا فليس فيه ذكر لسجود التلاوة أصلا ، وإن أراد بفعل ذلك قراءة السورتين فالحديث بلفظ « كان يقرأ » وهى من أدلة المداومة ظاهراً ، أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر بلفظ « أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ بهم سجدة فى صلاة الظهر فسجد بهم فيها » وأخرجه الحاكم

(٤) قوله « ومن يخاف منه وقوع هذا الاعتقاد الفاسد » أقول : أى اعتقاد فرضية سجدة التلاوة فى فجر الجمعة أو قراءة السورتين ، إلا أنه قد يقال : إنه يتعين

باب صلاة العيدين

١٣٨ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهما قال « كان النبيُّ ﷺ وَأَبو بَكرٍ وَعُمَرُ يُصَلُّونَ العِيدَيْنِ (١) قَبلَ الخُطبَةِ »

إشاعة السنن وتعريف الجاهل لما يجهله وإعلامه بالشريعة ، ولا يترك السنة مخافة جهله وقبح اعتقاده فانه واجب الإبلاغ وتعريفه أنه لا يجب شيء من ذلك وإعلامه بأن هذا كان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وما أمات السنن إلا خيفة العلماء من الجهال ، وليس بعذر فانه تعالى أمر بإبلاغ الشرائع من واجب ومحرم ومندوب وغيرها . واعلم أنه قد طعن بعض المالكية فى حديث الباب بأنه من رواية سعد بن إبراهيم ، وأن مالكا امتنع من الرواية عنه ، إلا أنه يرد هذا بأن يحيى بن معين فيما حكاه ابن البرقى عنه إنما امتنع من الرواية عنه لطعنه فى نسب مالك ، وحكى أبو حاتم عن ابن المدنى أن سعداً كان لا يحدث بالمدينة فلذلك لم يرو عنه أهلها . وقال الساجى : أجمع أهل العلم على صدق سعد ، وروى مالك عن عبد الله بن إدريس عن سعيد عنه ، فيصح أنه حجة عندهم . وقد أخرج له أصحاب الكتب الستة ووثقه الأئمة قاطبة ، ومع ذلك فقد تقدمت شواهده عن ابن مسعود وعلى رضى الله عنه

(فائدة) : ذكر النووى فى زيادات الروضة ما إذا قرأ الإمام سجدة فى الصلاة ليسجد ، قال : لم أر فيها نصاً لأصحابنا ، وقياس مذهبنا الكراهة إذا قصد السجود انتهى . وأفتى ابن عبد السلام بالمنع وببطلان الصلاة عند القصد . وقال الأسنوى فى المهمات يقتضى كلام القاضى حسين الجواز وعدم الاستحباب ، وبالجواز جزم البلقينى . قلت ولا وجه للكراهة فانه قصد طاعة يثاب عليها

(١) (باب العيدين) قال « يصلون العيدين » أقول : قالوا أصله عود بكسر العين وسكون الواو فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كما فى الميزان من الوزن والميقات من الوقت ، وجمعه أعياد ، ولم يعيدوا الواو مع زوال علة القلب بينه وبين جمع عود الخشب ، وقيل للزوم اليــــاء فى الواحد ولذا صغروه على عييد

لا خلاف فى أن صلاة العيدين من الشعائر المطلوبة شرعاً [١] . وقد تواتر بها النقل الذى يقطع العذر ، ويغنى عن أخبار الآحاد ، وإن كان هذا الحديث من آحاد ما يدل عليها . وقد كان للجاهلية يومان مُعَدّان للعب [٢] . فأبدل الله المسلمين منهما هذين اليومين اللذين يظهر فيهما تكبير الله وتحميده ، وتمجيده وتوحيده . ظهوراً شائعاً يغيظ المشركين . وقيل : إنهما يقعان شكراً لله تعالى على ما أنعم الله به من أداء العبادات المتعلقه بهما . فعيد الفطر شكراً لله تعالى على إتمام صوم شهر رمضان . وعيد الأضحى شكراً على العبادات الواقعة فى العشر . وأعظمها : إقامة وظيفة الحج
وقد ثبت أيضاً أن الصلاة مقدمة على الخطبة [٣] فى صلاة العيد ، وهذا الحديث

بالياء ، وإنما حكموا بأنه واوى لاشتقاقه من العود وهو الرجوع ، لأنه يعود مرة بعد أخرى

(١) قوله « من الشعائر المطلوبة شرعاً » أقول : قد تواتر بها النقل كما قال الشارح ، وأول صلاة عيد صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عيد الفطر فى السنة الثانية من الهجرة . واختلف فيها هل هى واجبة فرض عين أو لا ، فنقل بعضهم الإجماع على أنها ليست بفرض عين ، ونوزع فيه ، فانه قد ذهب إلى وجوبها عيناً أبو حنيفة والأوزاعى والليث ورواية عن مالك ، وعن بعض الشافعية بأنها فرض كفاية وهو مذهب أحمد ، وقال الجمهور إنها سنة مؤكدة

(٢) قوله « وقد كان للجاهلية يومان معدان للعب » أقول : أخرج أبو داود والنسائى بسند صحيح من حديث أنس قال : لما قدم النبى صلى الله عليه وآله وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما ، فقال « قد أبدلكم الله عنهما خيراً منهما ، يوم الأضحى ويوم الفطر » انتهى . والحكمة فى شرعيتهما قد أشار اليها الشارح أنها أحد أمرين : الأول أنهما يوما تحميد وتمجيد وتوحيد ، وليغيظ به أعداء الدين . والثانى أنهما يقعان شكراً على ما أنعم الله من أداء العبادات ، صوم رمضان والإعانة على صومه والفراغ منه ، وفى عيد النحر على ما من به من العبادة فى العشر وعلى حج بيته وغير ذلك ، فشرعهما تكملة لما اتصل به وشكراً لنعمته ، ولا مانع أنه لهما جميعا

(٣) قوله « وقد ثبت أن الصلاة مقدمة على الخطبة » أقول : ثبت بالتواتر وفعل المسلمين

يدل عليه . وقد قيل : إن بنى أمية غيروا ذلك [١] . وجميع ما له خطب [٢] من الصلوات فالصلاة مقدمة فيه ، إلا الجمعة وخطبة يوم عرفة

وقد فرق بين صلاة العيد والجمعة بوجهين . أحدهما : أن صلاة الجمعة فرض عين ، ينتابها الناس من خارج المصر ، ويدخل وقتها بعد انتشارهم فى أشغالهم ، وتصرفاتهم فى أمور الدنيا ، فقدمت الخطبة عليها حتى يتلاحق الناس ، ولا يفوتهم الفرض ، لا سيما فرض لا يُقضىَ على وجهه . وهذا معدوم فى صلاة العيد [٣]

الثانى : أن صلاة الجمعة هى صلاة الظهر حقيقة [٤] . وإنما قُصرت بشرائط ، منها

---

(١) قوله « وقيل إن بنى أمية غيروا » أقول : هذا الحديث أفاد أن النبى صلى الله وآله وسلم وخليفتيه رضى الله عنهما خطبوا بعد صلاة العيد ، وقال القاضى عياض : تقديم الصلاة متفق عليه بين علماء الأمصار وأئمة الفتوى وهو فعل النبى صلى عليه وآله وسلم والخلفاء من بعده ، إلا ما روى أن عثمان فى شطر خلافته الأخير قدم الخطبة لأنه رأى من الناس من تفوته الصلاة . وروى مثله عن عمر وليس بصحيح عنه . وقيل أول من قدمها معاوية ، وقيل مروان بالمدينة فى خلافة معاوية ، وقيل زياد بالبصرة فى خلافة معاوية ، وقيل فعله ابن الزبير فى آخر أيامه ، وقيل إن السبب فى تقديم بنى أمية الخطبة على الصلاة كونهم أحدثوا فى الخطبة لعن من لا يجوز لعنه فكان الناس إذا كملت الصلاة انصرفوا وتركوهم فقدموا الخطبتين لذلك انتهى . وقال فى الفتح إنه أخرج عبد الرزاق أن عثمان رأى ناساً لم يدركوا الصلاة ففعل ذلك أى صار يخطب قبل الصلاة . انتهى

(٢) قوله « ماله خطبة » أقول : كالاستسقاء والكسوف

(٣) قوله « هذا معدوم فى صلاة العيد » أقول : بأنها ليست بفرض عين عند الأكثر ، وبأنها فى وقت ليس وقت اشتغال بل وقت فراغ عن الاشغال ، ولأنها تقضى على وجهها بخلاف الجمعة فإن فاتت لا تقضى إلا ظهراً

(٤) قوله « هى صلاة الظهر حقيقة » أقول : هذا قول مرجوح عند الجمهور ،

الخطبتان . والشرائط لا تتأخر ، وتتعذر مقارنة هذا الشرط للمشروط الذى هو الصلاة ، فلزم تقديمه . وليس هذا المعنى فى صلاة العيد ، إذ ليست مقصورة عن شىء آخر بشرط ، حتى يلزم تقديم ذلك الشرط

* * *

١٣٩ — الحديث الثانى : عن البراء بن عازِب رضى الله عنه قال : « خَطَبَنا النبى ﷺ يومَ الأضحى (١) بَعْدَ الصَّلاةِ ، فقال : مَنْ صَلَّى صَلاتَنا ، وَنَسَكَ نُسُكَنا (٢) ، فَقَدْ أَصابَ النُّسُكَ ، وَمَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلاةِ فَلاَ نُسُكَ لَهُ . قال أبو بُرْدَةَ بنُ نِيارٍ ـ خالُ الْبَراءِ بْنِ عازِبٍ ـ يا رسول الله ، إنِّى نَسَكْتُ شاتِى قَبْلَ الصَّلاةِ . وَعَرَفْتُ أَنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ أَكْلٍ وشُرْبٍ (٣) . وَأَحْبَبْتُ أَنْ تَكُونَ شاتِى أَوَّلَ ما يُذْبَحُ فى بَيْتِى (٤)

بل هى فرض مستقل ، وهذه الفروق غير محتاج اليها لأن التشريع ليس مقصوراً على أمر معين فيرد ما عداه اليه ، إلا أنه لا بأس بها ، وهى وجوه تخمينية

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب العيدين قال « الأضحى » أقول : سمى بذلك لوقوع الأضحية فيه ، ويذكر ويؤنث ، فالتذكير باعتبار اليوم قاله الجوهرى

(٢) قال « نسكنا » بضم النون فسين مهملة نسيكة ، وهى الذبيحة من الإبل والبقر والغنم للتقرب بها إلى الله

(٣) قوله « وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب » أقول : بضم الشين المعجمة ، وجوز بعضهم فتحها كما قالوا فى أيام منى : أيام أكل وشرب

(٤) قال « أول ما يذبح فى بيتى » أقول : قال البرماوى تقرير الاعتذار فى ذلك يحتمل أن يكون فى بيته من يذبح غيره ، فأحب أن يسبقه فتكون شاته أول ما يذبح مطلقاً ، ويكون قوله فى بيتى تأكيداً لاضافة الشاة اليه كانه قال « وفى بيتى » لا قيدا

ذَبَحْتُ شاتِى ، وَتَغَدَّيْتُ [١] قَبْلَ أنْ آتِىَ الصَّلاةَ . فقال : شاتُكَ شاةُ لَحْمٍ [٢] قال : يا رسولَ الله ، فإنَّ عِنْدَنا عَناقاً [٣] هِىَ أَحَبُّ إلَىَّ مِنْ شاتَيْنِ [٤] أفَتَجْزِى عَنِّى ؟ قال : نَعَمْ ، وَلَنْ تَجْزِىَ عَنْ أحَدٍ بَعْدَكَ »

« البراء » بن عازب بن الحارث بن عـــدى ، أبو عمارة ـ ويقال أبو عمر ـ أنصارى ، أوسى . نزل الكوفة ومات بها فى زمن مُصْعب بن الزبير . متفق على إخراج حديثه

وأبو بردة بن نيار : اسمه هانىء بن نيار ، وقيل هانىء بن عمرو . وقيل : الحارث ابن عمرو . وقيل : مالك بن زهير . ولم يختلفوا أنه من بَلِىّ . وينسبونه : هانىء بن عمرو بن نيار . كان عَقَبياً بَدْرياً ، شهد العقبة الثانية مع السبعين . فى قول جماعة من أهل السير . وقال الواقدى : إنه توفى فى أول خلافة معاوية

للمذبوح الذى تكون شاته أوله ، وإلا فلا يظهر فيه قيام عذره لأنه إذا تأخر ذبحه إلا بعد الصلاة ولم يكن فى بيته من يذبح غيره صدق أن شاته أول ما تذبح فى بيته ، و « أول » لا يستدعى ثانياً انتهى . قلت لا يخفى ما فيه من التكلف ، والأظهر أن « فى بيتى » قيد واقعى لم يقيد به ذبحاً ولا مذبوحا

(١) قال « وتغديت » بالمعجمة والمهملة أى أكلت وقت الغدوة ، وهو ما بين صلاة الغداة إلى طلوع الشمس ، ويطلق على ما بعد ذلك إلى الزوال

(٢) قال « شاة لحم » أقول : قد أطال ابن الفاكهى البحث فى الإضافة بلا طائل زاعماً أنها ليست إضافة معنوية بتقدير اللام أى شاة للحم لا لنسك

(٣) قال « عناقاً » أقول : العناق بفتح العين وتخفيف النون الانثى من ولد المعز إذا قويت ولم تبلغ الحول ، وقيل ما دامت ترضع

(٤) قال « هى أحب إلى من شاتين » أقول : أى بطيب لحمها وسمنها ونفاستها . وقد استشكل هذا بالعتق فالنفسان فيه أفضل من واحدة ولو كانت أنفس منهما ، وأجيب بأن الأضحية يطلب فيها اللحم وسمنه والسمينة أولى من هزيلتين

والحديث : دليل على الخطبة لعيد الأضحى ، ولا خلاف فيه . وكذلك هو دليل على تقديم الصلاة عليها ، كما قدمناه

« والنسك » هنا يراد به : الذبيحة . وقد استعمل فيها كثيراً ، واستعمله بعض الفقهاء فى نوع خاص ، هو الدماء المراقة فى الحج . وقد يستعمل فيما هو أعم من ذلك من نوع العبادات . ومنه يقال : فلان ناسك ، أى متعبد

وقوله « من صلى صلاتنا ونسك نسكنا » أى مثل صلاتنا ، ومثل نسكنا . وقوله « فقد أصاب النسك » معناه ـ والله أعلم ـ فقد أصاب مشروعية النسك ، أو ما قارب ذلك

وقوله « من نسك قبل الصلاة فلا نسك له » يقتضى أن ما ذبح قبل الصلاة [1] لا يقع مجزياً عن الأضحية . ولا شك أن الظاهر من اللفظ أن المراد قبل فعل الصلاة ، فان إطلاق لفظ « الصلاة » وإرادة وقتها خلاف الظاهر [2] . ومذهب الشافعى اعتبار وقت الصلاة [3] ووقت الخطبتين . فإذا مضى ذلك دخل وقت الأضحية .

---

(١) قوله « يقتضى أن ما ذبح قبل الصلاة » أقول : أى صلاة العيد ، لأن اللام للعهد الذكرى وهو قوله صلى صلاتنا ، وهو كما قاله المحقق ظاهر فى عدم إجزاء ما ذبح قبل الصلاة

(٢) قوله « خلاف الظاهر » أقول : وذلك لأنه مجاز من إطلاق الحال على المحل ، والأصل الحقيقة ولا يصرف عنها اليه إلا دليل

(٣) قوله « ومذهب الشافعى اعتبار وقت الصلاة » أقول : فى شرح مسلم للنووى : وقال الشافعى وداود وابن المنذر وآخرون : يدخل وقتها إذا طلعت الشمس ومضى قدر صلاة العيد وخطبتين ، فاذا ذبح بعد هذا الوقت أجزأه سواء صلى مع الامام أم لا ، وسواء كان من أهل الأمصار أم من أهل القرى والبوادى والمسافرين ، وسواء ذبح الامام ضحيته أم لا . والعجب أنه لم يذكر دليلا للشافعية على هذا الاختيار المخالف لظاهر حديث البراء وحديث جابر

ومذهب غيره اعتبار فعل الصلاة (١) والخطبتين . وقد ذكرنا أنه الظاهر . ولعل منشأ النظر فى هذا أن الألف واللام هل يراد بها تعريف العهد أو تعريف الحقيقة ؟ فاذا أريد بها تعريف الحقيقة جاز ما قاله غير الشافعي . وإذا أريد بها تعريف العهد انصرف إلى صلاة الرسول ﷺ ، ولا يمكن اعتبار حقيقة ذلك الفعل فى حق من ذبح بعد تلك الصلاة فى غير ذلك الوقت ، فتعين اعتبار مقدار وقتها . والحديث نص على اعتبار الصلاة . ولم يتعرض (٢) لاعتبار الخطبتين ، لكنه لما كانت الخطبتان مقصودتين فى هذه العبادة اعتبرهما الشافعي

وفى قول النبي ﷺ « شاتك شاة لحم » دلالة على إبطال كونها نسكا .

---

(١) قوله « ومذهب غيره اعتبار فعل الصلاة » أقول : لما عرفت من ظاهر الحديث ، وظاهر كلام المحقق أن هذا مذهب الثلاثة الأئمة إذ هم الغير عند ذكر أحدهم ، ولكن مذهب مالك خلاف هذا فانه لا يجزى عنده إلا بعد فعل الصلاة ونحر الإمام ، وذلك لأن إطلاق حديث البراء قيد حديث جابر عند مسلم بلفظ « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم النحر بالمدينة ، فتقدم رجل فظنوا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نحر ، فأمر صلى الله وآله وسلم من نحر قبله أن يعيد نحره ولا ينحر حتى ينحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم » انتهى . فهذا يقيد ما أطلق هنا ولعدم إجزاء الأضحية إلا بعد نحر الإمام ذهب مالك كما قال ابن رشد فى النهاية اختلفوا فيمن ذبح قبل الإمام وبعد الصلاة فذهب مالك إلى أنه لا يجوز لأحد ذبح أضحيته قبل الإمام انتهى . وحديث جابر نص فيما ذهب اليه مالك ، وقررنا ذلك فى حواشى ضوء النهار

(٢) قوله « ولم يتعرض » أقول : أى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما الشافعي فقد مر بل أطلق الصلاة والخطبتان بعدها فلم يذكرهما ، فيؤخذ منه إجزاء الذبح بعد فعل الصلاة قبل الخطبة ، إلا أنه شيء ما نص عليه قائل ، وادخالها فى لفظ صلاته بعيد

وفيـــه دليل على أن المأمورات إذا وقعت على خلاف مقتضى الأمر لم يعذر فيها بالجهل [١]. وقد فرقوا فى ذلك بين المأمورات والمنهيات. فعذروا فى المنهيات بالنسيان والجهل، كما جاء فى حديث معاوية بن الحكم [٢] حين تكلم فى الصلاة. وفُرق بينهما بأن المقصود من المأمورات إقامة مصالحها [٣]. وذلك [٤] لا يحصل إلا بفعلها. والمنهيات مزجور عنها بسبب مفاسدها، امتحاناً للمكلف بالانكفاف عنها. وذلك إنما يكون بالتعمد لارتكابها، ومع النسيان والجهل لم يقصد المكلف ارتكاب المنهى

---

(١) قوله «على أن المأمورات إذا وقعت على خلاف مقتضى الأمر لم يعذر فيها بالجهل» أقول: وبذلك أمر صلى الله عليه وآله وسلم المسيء فى صلاته بإعادتها مع تصريحه بأنه لا يحسن سواها وطلبه أن يعلمه صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة، وكذلك هنا أمر من نحر قبل نحره صلى الله عليه وآله وسلم بالإعادة، كما فى حديث جابر

(٢) قوله «كما جاء فى حديث معاوية بن الحكم» أقول: هو ما أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن معاوية بن الحكم السلمى قال «بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ عطس رجل من القوم فقلت: يرحمك الله، فرمانى القوم بأبصارهم، فقلت: يا ثكل أماه ما شأنكم تنظرون؟ إلى أن قال: فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبأبى وأمى ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليما منه، فوالله ما كهرنى ولا ضربنى ولا شتمنى، قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس» الحديث، ولم يأمره بالإعادة مع تكلمه، وهو منهى عنه، ولكنه كان جاهلا للنهى عنه فدل على أن الجهل عذر فى عدم ترك المنهيات، وألحق به النسيان

(٣) قوله «إقامة مصالحها» أقول: وهى الحكمة التى لأجلها شرعت، ولا تحصل إلا بالإتيان بها

(٤) قوله «وذلك» أقول: أى الابتلاء «بالانكفاف» إنما يكون أى عدم الانكفاف المدلول عليه بالسياق بالتعمد الامتحان لارتكابها. وحاصله أن المحظور هو قصد ارتكاب المنهى عنه، والجاهل والناسى لا قصد لهما

فعذر بالجهل فيه [١]

وقوله « ولن تجزى عن أحد بعدك » الذى اختير فيه فتح التاء [٢] ، بمعنى تقضى يقال : جزى عنى كذا أى قضى . وذلك أن الذى فعله لم يقع نسكا ، فالذى يأتى بعده لا يكون قضاء عنه

وقد صرح فى الحديث بتخصيص أبى بردة بإجزائها [٣] فى هذا الحكم عما سبق ذبحه ، فامتنع قياس غيره عليه

---

(١) قوله « فعذر بالجهل فيه » أقول : أى النسيان لاستوائهما فى عدم القصد

(٢) قوله « بفتح الياء » أقول : أى المثناة التحتية وإسكان الجيم من غيرها أى لن يقضى عنك ، كذا ضبط الجوهرى فى القيل [١] وقال : بنو تميم يقولون أجزأت عنك شاة بالهمز انتهى . وعلى هذا فيجوز ضم الياء والهمزة ومعناها الكفاية أى لا يكفى ، وقد جوزهما ابن الأثير وابن برى وغيرهما ، وقال الزمخشرى فى أساس البلاغة بنو تميم يقولون البدنة تجزئ عن سبعة وأهل الحجاز يقولون تجزى ، وبهما قرئ ﴿ ولا تجزى نفس عن نفس شيئاً ﴾ انتهى . وقال النووى : الرواية بالفتح فى جميع الطرق

(٣) قوله « تخصيص أبى بردة بإجزائها » أقول : قد ثبت فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى عقبة بن عامر عتوداً وقال ضح به أنت . زاد البيهقى : ولا رخصة لأحد فيها بعدك ، وقال : إن كانت هذه محفوظة كانت رخصة له كما رخص لأبى بردة بن نيار . قلت : والعتود بفتح المهملة وضم المثناة الفوقية من المعز خاصة ، وهو ما قوى وبلغ سنة . قال الحلبى : الزيادة على شرط البخارى ، لكنه انفرد بها راويها . قال الحافظ ابن حجر فى الرد على البيهقى ما لفظه : فى هذا الجمع نظر ، لأن فى كل منهما صيغة عموم ، فأيهما تقدم على الآخر اقتضى انتفاء وقوع الثانى . قال : وأقرب ما يقال فيه أن ذلك صدر لكل منهما فى وقت واحد ، وتكون خصوصية

---

(١) وفى العبارة تحريف

١٤٠ — الحديث الثالث : عن جُنـــــــدَب (١)

الأول نسخت بثبوت الخصوصية للثانى ، ولا مانع من ذلك ، لأنه لم يقع فى السياق استمرار المنع لغيره صريحاً . وفى مسند أحمد وسنن أبى داود وصحيح ابن حبان عن زيد بن خالد الجهنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه عتوداً وقال : ضح به . قال فقلت : إنه جذع من المعز فأضحى به ؟ قال نعم ضح به ؟ فضحيت به . وفى الأوسط للطبرانى من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى سعد بن أبى وقاص جذعا من المعز وأمره أن يضحى به ، لكن فى إسناده ابن لهيعة ، وأخرجه الحاكم من حديث عائشة بنحوه لكن فى سنده ضعف ، وفى سنن ابن ماجه عن أبى زيد الأنصارى قال : مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدار من دور الأنصار فوجد فيها ريح ذبح فقال : من هذا الذى ذبح ، فخرج اليه رجل منا فقال : أنا يا رسول الله ذبحت قبل أن أصلى لأطعم أهلى وجيرانى ، فأمره أن يعيد ، فقال : والذى لا إله إلا هو ما عندى إلا جذع ـ أو حمل ـ من الضأن ، قال : فاذبحها ولن تجزى عن أحد بعدك . وأبو قلابة ثقة إلا أنه كثير الارسال ، وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً من طريق أخرى عن أبى قلابة إلا أن فى رواته من لا يعرف حاله ، إذا عرفت هذا فهؤلاء الأربعة غير أبى بردة . قال الحافظ ابن حجر : الحق أنه لا منافاة بين حديثى أبى بردة وعقبة وبين بقية الأحاديث لاحتمال أن يكون ذلك فى ابتداء الأمر ، ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجزى ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة فى ذلك وتكون المشاركة إنما وقعت فى مطلق الإجزاء لا فى خصوص منع الغير فانه لم يثبت الإجزاء وسببه عن الغير إلا لأبى بردة وعقبة ، قال : وإن تعذر هذا الجمع الذى ذكرته فحديث أبى بردة أصح مخرجا

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب العيدين . قال « جندب » أقول : بضم أوله وسكون النون وضم الدال المهملة وفتحها ، وجوز الحافظ المنذرى كسر أوله وفتح ثالثه ، وقال ابن الملقن : وكأنه لغة من واحد الجنادب الذى هو طائر لا فى هذا الاسم المعين

ابن عبد الله البَجَلى [١] رضى الله عنه قال « صَلَّى النبى ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ . ثُمَّ خَطَبَ . ثُمَّ ذَبَحَ وقال : مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ [٢] فَلْيَذْبَحْ أُخْرَى مَكَانَهَا ، وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللهِ [٣] »

« جندب بن عبد الله » بن سفيان بَجَلى ، من بَجيلة ، عَلَقى [٤] . وهو حى من بجيلة ، يقال فيه جندب بن سفيان [٥] . متفق على إخراج حديثه . يقال : مات سنة أربع وستين

---

(١) قال « البجلى » أقول : بفتح الموحدة والجيم نسبة إلى بجيلة ، وهى ولد أنمار بفتح الهمزة وسكون النون ، قبيلة كبيرة نسبوا إلى أمهم بجيلة بنت صعب ابن سعد العشيرة

(٢) قال « قبل أن يصلى » أقول : وقع فى رواية لمسلم « قبل أن يصلى بالتحتانية أو « نصلى » بالنون ، وكأنه شك من الراوى

(٣) قال « باسم الله » أقول : كذا عند مسلم ، وليس عند البخارى لفظ باسم الله . ووقع عند مسلم وابن ماجه والطبرانى « على اسم الله » قال النووى فى شرح مسلم : فليذبح على اسم الله هو بمعنى الذبح باسم الله أى قائلا باسم الله ، هذا هو الصحيح فى معناه ، وجزم به الزركشى ، وذكر القاضى عياض أربعة احتمالات لانطول بذكرها ، فالذى قدمناه هو المعتمد . وزاد الحافظ ابن حجر احتمالا خامساً

فائدة : قال النووى : إذ قيل باسم الله تعين كتابته بالألف ، وإنما تحذف إذا قيل بسم الله الرحمن الرحيم

(٤) قوله « علقى » أقول : بالعين المهملة مفتوحة وفتح اللام فقاف فياء النسبة نسبة إلى علقة بطن من بجيلة

(٥) قوله « يقال فيه جندب بن سفيان » أقول : نسبة إلى جده . وقال ابن منده وأبو نعيم : يقال له جندب الخير . ولكن الذى ذكره الكلبى أن جندب الخير هو جندب بن عبد الله بن الأخرم الأزدى العامرى التابعى . قلت : ولا مانع أن يقال

والحديث الذى رواه فى معنى الحديث الذى قبله ، وهو أدخل فى الظهور فى اعتبار فعل الصلاة [١] من الأول ، من حيث إن الأول اقتضى تعليق الحكم بلفظ « الصلاة » . وقد قلنا : إنه يحتمل أن تكون الألف واللام للعهد ، فينصرف إلى صلاة النبى ﷺ ، فيتعين وقتها ، وهذا المعنى معدوم فى هذا الحديث ، وهذا لم يعلق فيه الحكم بلفظ فيه الألف واللام ، حتى يتأتى فيه ذلك البحث . إلا أنه إن جرينا على ظاهره : اقتضى أنه لا تجزى الأضحية فى حق من لم يصل صلاة العيد أصلا ، فان ذهب إليه أحد [٢] فهو أسعد الناس بظاهر هذا الحديث ، وإلا فالواجب الخروج عن الظاهر فى هذه الصورة [٣] ، ويبقى ما عداهـا بعد الخروج عن الظاهر فى محل البحث

ذلك لها . وجندب صحبته للنبى صلى الله عليه وآله وسلم ليست قديمة . سكن الكوفة ثم خرج إلى البصرة ثم انتقل منها . مات جندب فى فتنة ابن الزبير . قال ابن الأثير : بعد أربع وستين

(١) قوله « فى اعتبار فعل الصلاة » أقول : حيث قال « قبل أن يصلى » فانه لا يحتمل أن يراد به دخول وقت الصلاة كما احتمله الأول احتمالا مجازياً . قال ابن الملقن : هذا إن قرئ قوله « يصلى » بالياء كما هو محفوظنا . قلت : وإن قرئ بالنون دل على اشتراط صلاة الإمام وهو مذهب مالك فانه يشترط نحر الإمام ولا يكون إلا بعد صلاته ، وهو ظاهر حديث جابر الذى قدمناه

(٢) قوله « فإن ذهب اليه أحد » . أقول : قدم الشارح آنفاً أنه اعتبر فعل الصلاة من عدا الشافعى فكيف يأتى بالشرطية هنا

(٣) قوله « وإلا فالواجب الخروج عن الظاهر فى هذه الصورة [١] » أقول : هذا كلام لم يسفر وجهه ولا اتضح المراد منه ، إذ هذه الصورة هى صورة إجزاء

---

(١) أى فيما إذا ذبح قبل صلاة الإمام وبعد خروج وقت صلاة العيد فانها لا تجزى فى هذه الصورة مع أن الظاهر دخول وقت الذبح ، قلت ومذهب الشافعية والحنابلة جواز الذبح قبل صلاة الامام إذا خرج وقت العيد

وقد يستدل بصيغة الأمر [١] فى قوله عليه السلام « فليذبح أخرى » إحدى طائفتين : إما من يرى أن الأضحية واجبة ، وإما من يرى أنها تتعين بالشراء بنية الأضحية [٢] ، أو بغير ذلك ، من غير اعتبار لفظ فى التعيين [٣] . وإنما قلت ذلك

النحر بعد الصلاة وإعادته لو نحر قبلها فلا يخرج عن ظاهرها إذ لا محوج للإخراج عنه ، وقوله « ويبقى ما عداها » لا أدرى ما هو الذى عداها ، فمن أعطاه الله فهما فليحقق مراد الشارح

(١) قوله وقد يستدل بصيغة الأمر » . أقول : أى على الإيجاب من يرى أنها واجبة ، وهو قول مالك وربيعة وأبى حنيفة والثورى ، مستدلين بقوله تعالى ﴿ فصل لربك وانحر ﴾ قالوا : والأمر فى الآية للإيجاب . وبحديث مخنف بن سليم عند أبى داود والترمذى ، قال غريب أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « يا أيها الناس إن على كل بيت فى كل عام أضحية » الحديث . وقد ردت هذه الأدلة وأوضحنا الكلام عليها فى حواشى ضوء النهار

(٢) قوله « وإما من يرى أنها تعين بالشراء بنية الأضحية » أقول : أى من لا يقول بإيجاب الأضحية ، لأنها تعين بالشراء بنية الأضحية أو بغير الشراء من هبة ونحوها ، وتعينها بذلك قول جماعة من الفقهاء

(٣) قوله « من غير اعتبار لفظ فى التعيين » أقول : زاد هذا القيد لما سنذكره من أن الأضحية المعينة بلفظ معين كالنذر بها فانها وإن تعينت به كتعيينها بالشراء بنية الأضحية ، إلا أن التعيين بالنذر أمر نادر بخلاف التعين بالشراء لها فانه غير نادر ، بل لو ادعى أنه لا ينفك عنها لما بعد . وحاصله أن هنا صوراً ثلاثاً : الأولى قول من يوجب الأضحية ، الثانية قول من يرى تعينها بالشراء لها ، الثالثة من يرى تعينها بالنذر مثلا . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فليذبح باسم الله » أمر للايجاب يصح أن يستدل به الأول والثانى إذ كل منهما قائل بالإيجاب ، وكذلك الثالث قائل بالإيجاب ، إلا أنه إن حمل اللفظ العام عليه فقط ، أعنى قوله « ومن لم يذبح » الذى هو فاعل أمر الإيجاب إذ ضميره عائد اليه ، حملا للفظ العام على الصورة النادرة . وصيغة العموم

لأن اللفظ المعين للأضحية من صيغة النذر أو غيرها قليل نادر ، وصيغة « من » فى قوله « من ذبح » صيغة عموم واستغراق فى حق كل من ذبح قبل أن يصلى . فقد ذكرت لتأسيس قاعدة وتمهيد أصل ، وتنزيل صيغ العموم التى ترد لتأسيس القواعد على الصورة النادرة أمر مستكره ، على ما قرر من قواعد التأويل فى أصول الفقه [١].

فاذا تقرر هذا [٢] ـ وهو استبعاد حمله على الأضحية المعينة بالنذر ، أو غيره

تأبى ذلك ، لأنها إنما ترد غالباً لتأسيس قاعدة كلية يدخل فى حكمها أفراد المكلفين . وإنما قلنا « غالباً » ، لأنها قد ترد صيغة العام مراداً بها الخاص فلا يتم أنها لتأسيس قاعدة ، بل التحقيق أنه لا عموم فيها مراداً

(١) قوله « أمر مستكره على ما قرر فى قواعد التأويل فى أصول الفقه » أقول . يشير إلى ما ذكره ابن الحاجب وغيره فى تأويل الحنفية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ، قالوا المراد من قوله « أيما امرأة » إنما هى الصغيرة والأمة والمكاتبة . وقوله « فنكاحها باطل » أى أنه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولى عليها . وإنما قلنا المراد ذلك لأن المرأة غير من ذكرنا مالك لبضعها ، ورضاها هو المعتبر ، فيصح كبيع سلعة ملكها ووجد بعده أنه أبطل ظهور قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم التعميم فى كل امرأة بتمهيد أصل من الأصول ، فان واضعى القواعد إذا ذكروا حكما بلا تفصيل يفهم منه قصد يعم العموم ، وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً فى العموم فكيف واللفظ صريح فى العموم وهو « أى » فانها من صيغ العموم سيما وهى مؤكدة بما ، فحمله على نادر هى الصغيرة الأمة والمكاتبة ثم حمل قوله « باطل باطل باطل » بلفظ التكرير ثلاث مرات تأكيداً يؤتى به نفياً لاحتمال السهو والتجوز على نادر أيضاً وهو مصيره إلى البطلان عند اعتراض الولى لنقيضه إن كانت لا شك بعيد ينزل منزلة اللغو . انتهى ما أشار اليه من كلام أئمة الأصول فى حمل العام على النادر ، وهذا لفظ عضد الدين

(٢) قوله « وإذا تقرر هذا » أقول : وهو أنه لا يحمل اللفظ العام المذكور

من الألفاظ ـ يبقى التردد فى أن الأولى حمله على من سبق له أضحية معينة بغير اللفظ ، أو حمله على ابتداء الأضحية من غير سبق تعيين

* * *

١٤١ — الحديث الرابع : عن جابر رضى الله عنه قال « شَهِدْتُ[(١)] مَعَ النبى ﷺ يَوْمَ الْعِيدِ . فَبَدَأَ[(٢)] بِالصَّلاةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ[(٣)] ، بِلا أَذانٍ ولا إقامَةً .

لتمهيد قاعدة على المستبعد وهو هنا الأضحية اللازمة بالنذر فإنه حينئذ يتردد بين الأمرين الأخيرين من الثلاثة : إيجاب ما تعينت بالشراء لها أو الإيجاب الابتدائى ، ولم يرجح الشارح أحد الأمرين على الآخر . ولعل حمله على ما تعين بنحو الشراء أقرب ، وذلك لأن هذا الخطاب وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم بعد صلاته وخطبته ، والغالب أنه لا يأتى ذلك الوقت إلا وكل من يريد التضحية قد عين ما يضحى به قبل ذلك الوقت ، ولكنه يبقى البحث عن دليل من يقول إنها تعين بالشراء بنية الأضحية ، ولم أر لهم دليلا إلا ما أخرجه البيهقى أن رجلا اشترى بقرة مع ولدها بالرحبة ليضحى بها فقال له النبى صلى الله عليه وآله وسلم « لا تشرب لبنها إلا فضلا عن ابنها ، فاذا كان يوم النحر فانحرها هى وولدها » حكى عن أبى زرعة أنه قال : هو حديث صحيح ، وهو موقوف وليس بصريح فى المدعى

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب العيدين قال « شهدت » أقول : حذف مفعوله أى الصلاة ، وصرحت به رواية مسلم بلفظ « شهدت الصلاة » والمراد بالشهود الحضور ، والعيد عيد الإفطار كما صرح فى الصحيحين

(٢) قال « فبدأ » أقول : هو بالهمز لأن معناه ابتدأ ، أما حديث « بدأ الدين غريباً » فبدأ بهمزة وحذفها ، لأنه يصح أن يكون من الابتداء أو من البدو والظهور

(٣) قال « الخطبة » أقول : بضم الخاء ، أما بكسرها فخطبة النكاح

ثُمَّ قامَ مُتَوكِّئاً عَلَى بِلالٍ (١) ، فَأَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ تَعالَى ، وَحَثَّ (٢) عَلَى طاعَتِهِ ، وَوَعَظَ النَّاسَ وَذَكَّرَهُمْ ، ثُمَّ مَضَى حتى أَتَى النِّساءَ (٣) فَوَعَظَهُنَّ وَذَكَّرَهُنَّ ، وَقالَ : يا مَعْشَرَ النِّساءِ ، تَصَدَّقْنَ . فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ حَطَبِ جَهَنَّمَ ، فَقامَتِ امْرَأَةٌ (٤) مِنْ سِطَةِ النِّساءِ ، سَفْعاءُ الخَدَّيْنِ فقالَتْ : لِمَ (٥) يا رسولَ اللهِ ؟ فقال : لِأَنَّكُنَّ تُكْثِرْنَ الشَّكاةَ (٦) ، وَتَكْفُرْنَ العَشِيرَ . قال : فَجَعَلْنَ

---

(١) قال « متوكئاً » أى متحاملا « على بلال » فيؤخذ منه أن توكؤ الخطيب لا يتعين فيه القوس والعصا ، بل لو كان على آدمى ونحوه لكان محصلا للسنة

(٢) قال « وحث » أقول : بمهملة فمثلثة أى حرض ، وترك مفعوله ليعم . والحث على الطاعة اما بالترغيب بذكر ثواب فعلها أو بالترهيب بذكر عقاب تركها أو بهما . والوعظ النصح والتذكير بالعواقب

(٣) قال « ثم مضى حتى أتى النساء » أقول : فى رواية الصحيحين ثم خطب فلما فرغ نزل فأتى النساء ، فهى صريحة فى أن إتيانه صلى الله عليه وآله وسلم كان بعد الفراغ من الخطبة ، ويؤخذ من لفظ « نزل » أنه كان على محل مرتفع يخطب فيه

(٤) قال « قامت امرأة » قال الحافظ ابن حجر يختلج فى خاطرى أنها أسماء بنت يزيد بن السكن المعروفة بخطيبة النساء ، لأنها روت أصل هذه القصة فى حديث آخر أخرجه الطبرانى والبيهقى وغيرهما أنها قالت « فناديته وكنت جريئة : لم يا رسول الله ؟ قال : لأنكن الخ

(٥) قال « ولم » أقول : أصله ولما حذفت الألف لدخول حرف الجر على ما الاستفهامية

(٦) قال « الشكاة » أقول : بفتح الشين المعجمة والقصر ، أصلها شكوة فأعلت بقلب واوها ألفا كصلاة

يَتَصَدَّقْنَ مِنْ حُلِيِّهِنَّ [١] ، يُلْقِينَ فى ثَوْبِ بِلَالٍ [٢] مِنْ أَقْرَاطِهِنَّ [٣] وَخَوَاتِيمِهِنَّ »

أما البداءة بالصلاة قبل الخطبة فقد ذكرناه ، وأما عدم الأذان والإقامة لصلاة العيد فمتفق عليه [٤] ، وكأن سببه تخصيص الفرائض بالأذان ، تمييزاً لها بذلك عن النوافل ، وإظهاراً لشرفها . وأشار بعضهم إلى معنى آخر ، وهو أنه لو دعا النبى ﷺ

---

(١) قال : « حليهن » أقول : بضم الحاء المهملة وكسر اللام وتشديد الياء التحتية جمع حلى بفتح الحاء وسكون اللام وتخفيف الياء

(٢) قال « يلقين فى ثوب بلال » أقول : هذه الجملة بدل من التى قبلها مع ما فيها من زيادة الإيضاح والبيان

(٣) قال « أقرطهن » أقول : بفتح الهمزة وسكون القاف وكسر الراء جمع قرط ، بالضم للقاف وسكون رائه بالطاء المهملة قال ابن دريد : وهو كل ما علق على شحمة الأذن . قال عياض : قيل الصواب « قرطهن » بحذف الهمزة لأنه المعروف فى جمع قرط ، ويقال فى جمعه قراط كرمح ورماح ، ولا يبعد صحة أقرط ويكون الجمع أى جمع قراط ، لا سيما وقد صح فى الحديث وضبطه الحافظ المزى فى بعض أماليه بكسر الراء وفتح القاف . وخرج أقرطهن على أنه جمع الجمع . وفى المغرب للمطرزى أن الأقراط والقرطة جمع قرط . فائدة : أخذ من ذلك جواز ثقب الأذن للنسوة ، وقالت به طائفة مستدلين بأنه كان فى الجاهلية ولم ينكر عليهم . وقال الغزالى فى الإحياء : إنه حرام لأنه لا تدعو الحاجة اليه ، إلا أن يثبت فيه من جهة النقل قال : ولم يثبت ، وبالغ فيه أشد المبالغة

(٤) قوله « فمتفق عليه » أقول : ونقل أن زياداً أول من ابتدعه ، وقيل معاوية ، وهو خلاف إجماع من قبله ومن بعده ، وقال النووى : ويستحب أن يقال فيهما الصلاة جامعة بنصبهما الأول على الإغراء والثانى على الحال . قلت : لم يقع هذا اللفظ فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم إلا فى جمع الناس لصلاة الكسوف ، أمر من

إليها لوجبت الإجابة . وذلك مناف لعدم وجوبها . وهذا حسن بالنسبة إلى من يرى أن صلاة الجماعة فرض على الأعيان (١)

وهذه المقاصد التي ذكرها الراوى ـ من الأمر بتقوى الله ، والحث على طاعته والموعظة والتذكير ـ هى مقاصد الخطبة . وقد عد بعض الفقهاء من أركان الخطبة الواجبة الأمر بتقوى الله . وبعضهم جعل الواجب ما يسمى خطبة عند العرب . وما يتأدى به الواجب فى الخطبة الواجبة تتأدى به السنة فى الخطبة المسنونة

وقوله عليه السلام « تصدقن ، فإنكن أكثر حطب جهنم » فيه إشارة إلى أن الصدقة من الدوافع للعذاب (٢) . وفيه إشارة إلى الإغلاظ فى النصح بما لعله يبعث على إزالة العيب أو الذنب اللذين يتصف بهما الإنسان

يناديهم من الأسواق والأزقة ، ليحضروا الصلاة ، ولم يفعله صلى الله عليه وآله وسلم فى العيدين ولا خلفاؤه ، فهو بدعة ، ولأن الحاضرين فى الجبان يرون قيام الإمام للصلاة فيقومون بلا لفظ

(١) قوله « فرض عين » أقول : تعقبه البرماوى بأن محل الخلاف فى فرضية الجماعة المكتوبة بشرائط معلومة ، فاجابة الدعاء اليها إنما يجب إذا كان الدعاء لفريضة فأما إذا كان لنافلة فالإجابة ندب اعتباراً بالمدعو اليه فيهما . قال : وأيضاً فالدعاء موجود فى قولهم الصلاة جامعة فان المعنى ائتوا الصلاة انتهى . قلت : ولا يخفى أن النداء بالصلاة جامعة هو عند قيام الحاضرين اليها ، ثم هو لفظ مبتدع فى هذه الصلاة فلا يرد

(٢) قوله « فيه إشارة إلى أن الصدقة من دوافع عذاب جهنم » أقول : لأنه علل الأمر بالصدقه بكونهن أكثر حطب جهنم ، وهو يفيد علية ما بعد الفاء لما قبله ، وكونه لدفع ما ذكر مفهوم من السياق ، وقد أفاد هذا المعنى غيره من الأحاديث نحو « اتقوا النار ولو بشق تمرة » الحديث . وأما الإغلاظ فبقوله إنهن أكثر حطب جهنم وإزالة المعتب بذكر ما يكره وإن لم يعن ذنبا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبى ذر « إنك امرؤ فيك جاهلية » لما عير بلالا بأنه ابن أعجمية ، وازالة الذنب ظاهر هنا وهو كفران العشير وكثرة الشكاة

وفيه أيضاً : العناية بذكر ما تشتد الحاجة إليه من المخاطبين . وفيه بذل النصيحة لمن يحتاج إليها

وقوله « فقامت امرأة من سطة النساء » فيه لهم وجهان :

أحدهما : ما ذهب إليه بعض الفضلاء الأدباء من الأندلسيين [١] أنه تغيير ـ أى تصحيف ـ من الراوى ، كأن الأصل من سَفَلة النساء [٢] ، فاختلطت الفاء باللام فصارت طاء ، ويؤيد هذا أنه ورد فى كتاب ابن أبى شيبة والنسائى « من سفلة النساء » وفى رواية أخرى « فقامت امرأة من غير علية النساء »

الوجه الثانى : تقرير اللفظ على الصحة . وهو أن تكون اللفظة أصلها من الوسط الذى هو الخيار . وبهذا فسره بعضهم [٣] من علية النساء وخيارهن . وعن بعض

---

(١) قوله « من الأندلسيين » أقول : قال القاضى عياض فى شرح مسلم إنه زعم ذلك أى التغيير للفظه بعض حذاق شيوخه

(٢) قوله « من سفلة النساء » أقول : فى النهاية فقالت امرأة من سفلة النساء ، السفلة بفتح السين وكسر الفاء الساقط من الناس انتهى . قلت : وهذا لا يوافق قول الحافظ فيما نقلناه آنفاً إنه يختلج فى خاطره أنها أسماء بنت يزيد بن السكن ، إذ ليست من سفلة النساء ، كيف وهى المعروفة بخطيبة النساء

(٣) قوله « وبهذا فسره بعضهم » أقول : فى النهاية ما لفظه « فنادته امرأة من سطة النساء » أى من أوسطهن حسباً ونسباً . وأصل الكلمة الواو ، والهاء فيها عوض من الواو كعدة وزنة من الوعد والوزن انتهى . هذا وقال النووى فى شرح مسلم : هذا الذى ادعوه من تغيير الكلمة غير مقبول ، بل هى صحيحة ، وليس المراد بها خيار النساء كما فسره القاضى عياض ، بل المراد امرأة من وسط النساء جالسة وسطهن ، قال الجوهرى وغيره من أهل اللغة : يقال وسطت القوم أسطهم وسطا وسطة أى توسطتهم انتهى . وقال الفاكهى الأظهر عندى ما قاله القاضى انتهى . وفى الروض للسهيلى : إن إطلاق الوسط على الخيار ربما يكون فى موضعين فى النسب والشهادة ، أما النسب فلأن الأوسط من القبيلة أعرفها وأبعدها عن الأطراف ، وأما الشهادة

الرواة « من واسطة النساء » وقوله « سفعاء الخدين » الأسفع والسفعاء : من أصاب خدَّه لون يخالف لونه الأصلى ، من سواد أو خضرة أو غيرهما (١)

وتعليله ﷺ بالشكاة (٢) وكفران العشير دليل على تحريم كفران النعمة . لأنه جعله سبباً لدخول النار(٣). وهذا السبب فى الشكاية يجوز أن يكون راجعاً إلى ما يتعلق بالزوج وجحد حقه . ويجوز أن يكون راجعاً إلى ما يتعلق بحق الله تعالى (٤) من عدم شكره ، والاستكانة لقضائه ، وإذا كان النبى ﷺ عد ذكر ذلك فى حق من هذا ذنبه ، فكيف بمن له منهن ذنوب أكثر من ذلك ، كترك الصلاة والقذف ؟

فلأن الأوسط فيها غاية العدالة لأنه يكون كالميزان لا يميل إلى هذه الجهة ولا إلى هذه الجهة . قال : وظن كثير من الناس أن معنى الوسط الأفضل على الإطلاق حتى قال إن معنى الصلاة الوسطى الفضلى ، وليس كذلك ، بل هو فى جميع الأفعال لا مدح ولا ذم ، كما يقال الوسط بين السمين والهزيل انتهى . وقال البرماوى : يحتمل أن المراد من سطة النساء [متوسطة] السن التى ليست شابة ولا عجوزا . انتهى

(١) قوله « لون يخالف لونه الأصلى من سواد أو حمرة » أقول : سفعاء بفتح السين المهملة وضمها حكاهما صاحب المطالع والفاء ساكنة . قال فى المحكم : السفع السواد والشحوب ، وقال الأصمعى : هو السواد المشوب بحمرة . وفى الصحاح والتاج هو سواد الخدين من المرأة الشاحبة

(٢) قوله « وتعليله صلى الله عليه آله وسلم بالشكاة » أقول : فى الصحاح شكوت فلاناً أشكوه شكواً وشكية وشكاة إذا أخبرت عنه بسوء فعله فهو مشكو ومشكى . والاسم الشكوى . وقال غيره : الشكاية والشكية إظهار ما يصيبك به غيرك من المكروه ، والاشتكاء إظهار ما بك من مكروه أو مرض ونحوه

(٣) قوله « وهذا السبب » أقول : أى سبب الشكاة لدخول النار

(٤) قوله « يجوز أن يكون راجعاً إلى ما يتعلق بحق الله تعالى » . أقول : قال الفاكهى الأول أظهر لأن الشكاة تلك غير مختصة بالنساء انتهى . قال الحلبى : ويؤيده

وأخذ الصوفية من هذا الحديث الطلب للفقراء عند الحاجة من الأغنياء . وهذا حسن بهذا الشرط الذى ذكرناه [١]

وفى مبادرة النساء لذلك ، والبذل لما لعلهن يحتجن اليه - مع ضيق الحال فى ذلك الزمان - ما يدل على رفيع مقامهن فى الدين ، وامتثال أمر الرسول ﷺ

وقد يؤخذ منه : جواز تصدق المرأة من ما لها فى الجملة [٢] ، ومن أجاز التصدق

أنه قرنه بقوله « وتكفرن العشير » والعشير هو المعاشر والمخالط ، وحمله الأكثرون هنا على الزوج وقيل الخليط ، والكفر فى اللغة الستر ، أى تسترن الإحسان ولا تظهرنه

(١) قوله « بهذا الشرط الذى ذكرنا » أقول : لم يتقدم له شرط ، وكأنه يريد مع الحاجة فانه ذكره فيما نقله ، والذى ذكروه فى جواز الطلب أنه لا بد وأن يكون المطلوب له غير قادر على الكسب مطلقاً ، أو على ما لا بد منه

(٢) قوله « وقد يؤخذ منه جواز تصدق المرأة من مالها » أقول : هذه نسخة زائدة فى شروح العمدة ، والمراد بيان أنه يؤخذ من الحديث جواز تصدق المرأة من مالها بغير إذن زوجها لأنه ليس لها فى مالها تصرف إلا باذن زوجها ، لما أخرجه أبو داود من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « لا يجوز لامرأة أمر فى مالها إذا ملك زوجها عصمتها » وعصمتها عقدة نكاحها فقال الشارح : إن حديث الكتاب دل على جواز التصدق بغير إذن الزوج . وأجاب القاضى عياض عن هذا بأن الغالب حضور أزواجهن ، فتركهم الإنكار يكون رضى . ورده النووى بأنهن كن معتزلات لا يعلم الرجال المتصدقة منهن من غيرها ولا قدر ما تصدقت به ، ولو علموا فسكوتهم ليس إذنا انتهى . وقال القرطبى : لا يقال فى هذا : إن أزواجهن كانوا حضوراً ، لأن ذلك لم ينقل ، ولو نقل فليس فيه تسليم أزواجهن لهن ذلك ، ومن ثبت له حق فالأصل بقاؤه حتى يصرح باسقاطه ، ولم ينقل أن القوم صرحوا بذلك

مطلقاً ، من غير تقييد بمقدار معين [١] ، فلا بد له من أمر زائد على هذا يقرر به العموم فى جواز الصدقة . وكذا من خصص بمقدار معين

* * *

١٤٢ — الحديث الخامس : عن أم عطية ـ نُسيبة الأنصارية ـ قالت « أَمَرَنا ـ تَعْنى النبىَّ ﷺ [٢] ـ أنْ نُخْرِجَ فى العِيدَيْن العَواتِقَ [٣]

(١) قوله « ومن أجاز التصدق مطلقاً من غير تقييد بمقدار معين » أقول : اختلف العلماء فى جواز تصدّق المرأة من مالها بغير إذن زوجها ، فقال الجمهور : يجوز ، ولا يتوقف على مقدار معين من ثلث أو غيره . واستدلوا بهذا الحديث قالوا : فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يسألهن هل استأذن أزواجهن أم لا ، وهل هو خارج من الثلث أم لا ؟ ولو اختلف الحكم بذلك لسأل . وقال مالك : لا يجوز الزيادة على ثلث مالها إلا برضاء زوجها ، والشارح المحقق أشار إلى أنه لا دليل فى الحديث على شىء من ذلك ، ووجه ما قاله أن الذى فى الحديث الأمر بمطلق الصدقة ، والذى وقع به الامتثال بالقاء القرط والخاتم ، ومعلوم أنه ليس مال المتصدقة كله ، وأنه ليس لها من المال ولا هو ثلث مالها ، فلا يتم أخذ دليل منه على الأمرين المعينين ، كما لا يتم الاستدلال به على اشتراط رضا الزوج ، فغاية ما يدل على جواز مطلق الصدقة من مالها

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب العيدين قال « تعنى النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : وقع فى بعض طرق مسلم « أمرنا النبى صلى الله عليه وآله وسلم » وفى بعض طرق البخارى « نبينا »

(٣) قال « العواتق » أقول : وقع فى بعض طرقه « العتق » جمع عاتق ، وفسرها الشارح بالجارية حين تدرك . وقال ابن دريد : هى التى قاربت البلوغ . وقال غير ابن دريد هى ما بين أن تبلغ إلى أن تعنس ما لم تتزوج ، والتعنيس هو طول مقامها عند أبويها بلا زوج حتى تطعن فى السن ، سميت بذلك لأنها عتقت من امتهانها فى الخدمة

وَذَوَاتِ الْخُدُورِ (١) ، وَأَمَرَ الْحُيَّضَ أَنْ يَعْتَزِلْنَ مُصَلَّى الْمُسْلِمِينَ »

وفى لفظ « كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ نَخْرُجَ يوم العيد ، حتى نُخْرِجَ الْبِكْرَ مِنْ خِدْرِها ، وحتى تَخْرُجَ الْحُيَّضُ ، فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ بِدُعَائِهِمْ ، يَرْجُونَ بَرَكَةَ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَطُهْرَتَه »

« نسيبة بضم النون (٢) وفتح السين المهملة بعدها ياء ساكنة آخر الحروف ، ثم باء ثانى الحروف . وقيل : نبيشة ـ بنون وباء وشين معجمة ـ واختلف فى اسم أبيها ، فقيل : نسيبة بنت الحارث . وقيل : نسيبة بنت كعب ، قاله أحمد ويحيى ، قال أبو عمر : وفى هذا نظر ، يعنى فى كون اسمها نسيبة بنت كعب . و « العواتق » جمع عاتق ، قيل : هى الجارية حين تدرك

والمقصود بذلك بيان المبالغة فى الاجتماع ، وإظهار الشعار . وقد كان ذلك الوقت أهل الإسلام فى حيز القلة فاحتيج إلى المبالغة باخراج العواتق وذوات الخدور

---

(١) قال « وذوات الخدور » أقول : جمع خدر وهو البيت ، وقيل الستر ، وقيل ستر يكون فى ناحية البيت تجلس فيه البكر ، وقيل سرير . وبينه وبين البكر وذوات الخدور عموم وخصوص من وجه . وفى بعض طرق البخارى « ذوات الخدور » من غير عاطف ومعناه واضح

(٢) قوله « بضم النون » أقول : قد ضبط لفظها الشارح بما ترى ، وهو الذى مشى عليه ابن ماكولا وابن الجوزى وطائفة ، قال ابن عساكر والمؤلف عبد الغنى : وأما نبيشة بالمعجمة فحكاه ابن عبد البر . وفى التنقيح لابن الجوزى : إن اسمها لسنة باللام والنون . وهى صحابية جليلة كانت تغزو مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تداوى المرضى ، وروت عنه أربعين حديثاً . وقال ابن سعد : شهدت مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم سبع عشرة غزوة ، وشهدت غسل بنت النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وكانت تغسل الميتات

وفيه إشارة إلى أن البروز إلى المصلى هو سنة العيد ، واعتزال الحيض للمصلى ليس لتحريم حضورهن فيه (١) إذا لم يكن مسجداً ، بل إما مبالغة فى التنزيه لمحل العبادة فى وقتها على سبيل الاستحسان ، أو لكراهة جلوس من لا يصلى مع المصلين فى محل واحد فى حال إقامة الصلاة ، كما جاء « ما منعك أن تصلى مع الناس (٢) ، ألست برجل مسلم » ؟

وقولها فى الرواية الأخرى « يرجون بركة ذلك اليوم وطهرته » يشعر بتعليل خروجهن لهذه العلة ، والفقهاء ـ أو بعضهم ـ يستثنى خروج الشابة التى يخاف من خروجها الفتنة (٣)

---

(١) قوله « ليس لتحريم حضورهن فيه » أقول : اختلف فيه الشافعية هل هو للتحريم أو للتنزيه ، فالجمهور منهم على الثانى وصوبه النووى ، لأن المصلى ليس بمسجد فتمتنع الحائض من دخوله . وزعم الكرمانى أن الاعتزال واجب والشهود مندوب

(٢) قوله « كما جاء : ما منعك » أقول : هو حديث أخرجه الشيخان من حديث عمران بن حصين قال « كنا فى سفر مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم فصلى بالناس فاذا هو برجل معتزل فقال : ما منعك أن تصلى ؟ قال : أصابتنى جنابة ولا ماء قال : عليك بالصعيد فانه يكفيك » وأخرج أحمد والثلاثة من حديث يزيد بن الأسود أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصبح ، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا هو برجلين لم يصليا ، فدعا بهما فجىء بهما ترعد فرائصهما فقال لهما : ما منعكما أن تصليا؟ قالا : قد صلينا فى رحالنا ، قال : فلا تفعلا ، إذا صليتما فى رحالكما ثم أدركتما مام ولم يصل فصليا معه فانها لكما نافلة . انتهى

(٣) قوله « والفقهاء ـ أو بعضهم ـ يستثنى خروج الشابة » أقول : اعلم أنه اختلف السلف فى خروج النساء . فذهب الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعلى وتبعهم ابن عمر وأم عطية راوية الحديث إلى أن الخروج حق عليهن ، وذهب جماعة منهم عروة والقاسم ويحيى بن سعيد ورواية عن ابن عمر إلى منعهن ، وقال به الثورى ومالك وأبو يوسف ، واختلف فيه قول أبو حنيفة تارة قاله وتارة يمنعه ، ومنعه

باب صلاة الكسوف (١)

مالك وأبو يوسف فى الشابة دون غيرها ، وقال الشافعى : أحب شهود العجائز دون ذوات الهيئات للصلاة ، وأنا فى الأعياد أشد استحباباً لخروجهن . وأجاب المانع عن الحديث بأن المفسدة كانت مأمونة ذلك الزمان دون اليوم ، ولهذا قالت عائشة : لو رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد . وقال البيهقى فى المعرفة : روِىَ عنه ـ أى الشافعى ـ حديثاً فيه أن النساء يخرجن إلى العيد ، فان كان ثابتاً قلت به ، قال البيهقى : قد ثبت وأخرجه الشيخان ـ يريد هذا الحديث ـ فيلزم الشافعى القول به . انتهى . قلت : وتنصيصه صلى الله عليه وآله وسلم على العواتق وذوات الخدور يمنع هذا التفصيل به فى إخراج العجائز دون الشواب ، وهل النص إلا فى الشواب ؟ وقولهم بأن المفسدة كانت مأمونة فى ذلك الزمان غير صحيح ، إذ كل زمان فيه صالحون وغيرهم ، وقد وقع فى عصر النبوة ما وقع فى غيره من ارتكاب فاحشة الزنا والسرقة وغيرهما . نعم لا تخرج إلى الصلاة فى ثياب زينة ولا متطيبة ، بل تخرج متبذلة ، لورود النهى عن ذلك

(١) (باب صلاة الكسوف) أقول : الكسوف لغة التغير إلى سواد ، ومنه كسف وجهه وكسفت حاله ، وكسفت الشمس اسودت وذهب شعاعها ، ويستعمل قاصراً ومتعدياً ، وكذلك الخسوف بالخاء المعجمة وهو النقصان قاله الأصمعى . واعلم أن أهل الهيئة يزعمون أن كسوف الشمس لا حقيقة له فانها لا تتغير فى نفسها وإنما يحول القمر بينها وبين نورها عند اجتماعهما فى العقدتين ، بخلاف القمر فخسوفه حقيقة فان ضوءه من ضوء الشمس ، وخسوفه يقع بحيلولة ظل الأرض بين الشمس وبينه فلا يبقى فيه ضوء البتة . ورد عليهم القاضى أبو بكر العربى فى كتابه عارضة الأحوذى وكذبهم من وجوه : منها أنهم يزعمون أن الشمس أضعاف القمر فى الجرم فكيف يحجب الصغير الكبير إذا قابله وكيف يظلم الكبير بالقليل لا سيما وهو من جنسه ، وكيف تحجب الأرض نور الشمس وهى فى زاوية منها فانهم يزعمون أن الشمس أكبر من الأرض بتسعين ضعفا انتهى . ونقل المحب الطبرى فى أحكامه عن بعضهم

١٤٣ — الحديث الأول (١) : عن عائشة رضى الله عنها « ان الشَّمْسَ خَسَفَتْ عَلَى عَهْدِ رسول الله ﷺ (٢) ، فَبَعَثَ مُنَادِياً يُنادِى : الصَّلاةَ جامِعَةً (٣) » .

أن فى الكسوف سبع فوائد : الأولى ظهور التصرف فى الشمس والقمر وهما خلقان عظيمان ، الثانية تغير شأن ما بعدهما بتغيرهما ، الثالثة إزعاج القلوب الساكنة بالغفلة وإيقاظها . قلت : بهذه الحكمة صرح صلى الله عليه وآله وسلم فى قوله يخوّف الله بهما عباده . ثم قال : الرابعة رؤية الناس أنموذجا مما يقع فى القيامة ، قال الله تعالى ﴿ وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ﴾ الخامسة التنبيه من خوف المكر ورجاء العفو فانهما يكسفان فى حال كمالها ثم يلطف بهما بعودهما إلى حالها . السادسة الإعلام بأنه قد يؤخذ بالذنب من لا ذنب له ليحذر المذنب . السابعة إتيان هذه الصلاة وفعلها بانزعاج وخوف فانهم ألفوا الصلوات المفروضات فلا يحصل لهم بالدخول فيها خوف ، فأتى بهذا السبب لكى يصير الدخول بالخوف فى الصلاة عادة انتهى . قلت : ولا يخفى ما فى بعضها من الركة

(١) (الحديث الأول) من أحاديث باب صلاة الكسوف

(٢) قال « على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : ذكر ابن حبان فى أول كتاب النفقات أن الشمس كسفت فى عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم مرتين فى السنة السادسة ومرة فى السنة العاشرة يوم مات ابنه ابراهيم ، وأن القمر خسف فى جمادى الآخرة من السنة الخامسة فجعلت اليهود تضرب بالطاس ويرمون بالشهب ويقولون : سحر القمر ، فصلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الخسوف انتهى . والذين رووا صلاة الكسوف بضعة وعشرون من الصحابة . قلت : وبه تعرف أن ما يفعله جهال القبائل عند كسوف القمر من الرمى بالبنادق إلى السماء أخذوه عن اليهود

(٣) قال « الصلاة جامعة » أقول : يجوز نصبهما الأول على الإغراء أى احضروا ، والثانى على الحال من المفعول ورفعهما على الابتداء والخبر ومعناه ذات

فَاجْتَمَعُوا . وَتَقَدَّمَ ، فَكَبَّرَ وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِى رَكْعَتَيْنِ [١] ، وَأَرْبَعِ سَجَدَاتٍ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : قولها « خسفت الشمس » يقال بفتح الخاء والسين . ويقال : « خسفت » على صيغة ما لم يسم فاعله . واختلف الناس فى الخسوف والكسوف بالنسبة إلى الشمس والقمر . فقيل : الخسوف للشمس ، والكسوف للقمر . وهذا لا يصح . لأن الله تعالى أطلق الخسوف على القمر [٢] ، وقيل : بالعكس . وقيل : هما بمعنى واحد . ويشهد لهذا [٣] اختلاف الألفاظ فى الأحاديث . فأطلق فيهما الخسوف والكسوف معاً فى محل واحد . وقيل : الكسوف ذهاب النور بالكلية . والخسوف : التغير ، أعنى تغير اللون [٤]

جماعة ، ونصب الثانى فقط على أن الخبر محذوف وجامعة خبر كان المحذوفة مع اسمها ، ويجوز عكسه على الإغراء بالصلاة وجامعة خبر مبتدأ محذوف أى فهى جامعة

(١) قال « أربع ركعات » أقول : أى ركوعات من باب إطلاق الكل على بعض أجزائه ، وسيشير اليه الشارح رحمه الله

(٢) قوله « أطلق الخسوف على القمر » أقول : فى قوله تعالى فى سورة القيامة ﴿ وخسف القمر ﴾

(٣) قوله « ويشهد لهذا » أقول : أى كونهما بمعنى واحد أنها اختلفت الإطلاقات فى الأحاديث فدل على عدم اختصاص واحد منهما بلفظ منها وأنهما مثلان

(٤) قوله « وقيل الخسوف » أقول : هذا خلاف آخر فى محل الإطلاق سواء كان فى شمس أو قمر ، وقال ابن الأثير : ورد الخسوف فى الحديث فى الشمس ، والمعروف لها فى اللغة الكسوف لا الخسوف ، فاطلاقه ونحوه فى الحديث على الشمس منفردة لاشتراك الخسوف والكسوف فى ذهاب نورهما وإظلامهما

الثانى : صلاة الكسوف سنة مؤكدة بالاتفاق[١]. أعنى كسوف الشمس . دليله : فعل رسول الله ﷺ لها وجمعه الناس مظهراً لذلك . وهذه أمارات الاعتناء والتأكيد . وأما كسوف القمر فتردد فيها مذهب مالك وأصحابه ، ولم يلحقها بكسوف الشمس فى قول

الثالث : لا يؤذن لصلاة الكسوف اتفاقاً . والحديث يدل على أنه ينادَى لها « الصلاة جامعة [٢] » وهى حجة لمن استحب ذلك

الرابع : سنتها الاجتماع [٣] . للحديث المذكور

وقد اختلفت الأحاديث فى كيفيتها ، واختلف العلماء فى ذلك . فالذى اختاره مالك والشافعى [٤] رحمهما الله ما دل عليه حديث عائشة وابن عباس [٥] ، من أنها

---

(١) قوله « سنة مؤكدة بالاتفاق » أقول : ونقل النووى فى شرح مسلم الإجماع على أنها سنة ، وفيه نظر ، فقد صرح أبو عوانة فى صحيحه بأنها واجبة ، وفى صلاة التطوع من الحاوى الكبير للماوردى وجه أنها فرض كفاية وبه جزم الخفاف

(٢) قوله « ينادى لها الصلاة جامعة » أقول : المراد أنه ينادى من خارج المسجد ، فلفظ الحديث « أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلا فنادى إن الصلاة جامعة فاجتمع الناس » الحديث : فقوله فاجتمع الناس أى من المدينة كما هو الظاهر

(٣) قوله « سنتها الاجتماع » أقول : أى جمع الناس لصلاتها جماعة كما هو الواقع فى الحديث ، وإلى مشروعية الجماعة فيها ذهب الشافعى ومالك وأحمد وجمهور العلماء ، وقال أبو حنيفة وطائفة : تفعل فرادى ، وقيل : إن لم يحضر الإمام صلوا فرادى

(٤) قوله « والذى اختاره مالك والشافعى » أقول : وأحمد والليث وأبو ثور وجمهور علماء الحجاز وغيرهم

(٥) قوله « حديث عائشة وابن عباس » أقول : أما حديث عائشة فهو الذى

ركعتان ، فى كل ركعة قيامان وركوعان وسجودان . وقد صح غير ذلك أيضاً ، وهو ثلاث ركعات ، وأربع ركعات فى كل ركعة (١) ، وقيل فى ترجيح مذهب مالك والشافعى : إن ذلك أصح الروايات

والحديث صريح فى الرد على من قال : بأنها ركعتان ، كسائر النوافل (٢) .

كلامنا فيه وأما حديث ابن عباس فهو أيضاً مما اتفق عليه الشيخان ، وفيه تفصيل وإيضاح ، فلنذكره بلفظه عند البخارى : « قال ابن عباس : انخسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فصلى فقام قياما طويلا نحواً من قراءة سورة البقرة ، ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع فقام قياماً طويلا وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول ، ثم سجد ثم قام قياماً طويلا وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول ثم سجد ، ثم انصرف وقد تجلت الشمس فخطب »

(١) قوله « وهو ثلاث ركعات وأربع ركعات فى ركعة » أقول : أما رواية ثلاث ركعات أى ركوعات فأخرجها مسلم من رواية جابر بلفظ « صلى ست ركعات بأربع سجدات » انتهى . أى فى كل ركعة ثلاث ركوعات ، وأما رواية أربع ركعات فهى ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى حين كسفت الشمس ثمانى ركعات فى أربع سجدات أى فى كل ركعة أربع ركوعات ، وترك الشارح المحقق صفة رابعة وهى ما أخرجه أبو داود من حديث أبى بن كعب « صلى فركع خمس ركوعات فى سجدتين وفعل فى الثانية مثل ذلك » انتهى . ويأتى للشارح الإشارة اليها . ولما اختلفت الروايات كما ترى وقد قال من ذكرهم الشارح بالصفة الأولى أبان عذرهم فى اختيارها فقال : وقيل فى ترجيح مذهب مالك والشافعى إن ذلك أصح الروايات . قلت : قال ابن عبد البر : هذا أصح مافى هذا الباب ، وباقى الروايات المخالفة معللة ضعيفة

(٢) قوله « بأنها ركعتان كسائر النوافل » أقول : وهو قول أبى حنيفة والثورى وعن جمهور الكوفيين كما فى شرح مسلم ، وحجتهم حديث جابر بن سمرة

واعتذروا عن الحديث [١] بأن النبي ﷺ كان يرفع رأسه ليختبر حال الشمس : هل انجلت أم لا ؟ فلما لم يرها انجلت ركع

وغيره والنعمان بن بشير وعبد الله بن عمر بأسانيد حسان أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلاها ركعتين، كل ركعة بركوع أخرجها أحمد والنسائي أيضا من حديث قبيصة الهلالي عنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا رأيتم ذلك فصلوها كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة ، كذا استدل لهم بعض الناظرين . قلت : ولا يخفى أنه لا يصح أن يكون دليلا للحنفية فإن أحدث صلاة تشمل ما لو خسفت عقيب الظهر أن تصلي أربع ركعات ، وأما الطحاوي فانه جعله دليلا لمن قال إنها موقتة معينة ، واستدل بحديث النعمان بن بشير وأحاديث أخر في معناه ، وأجاب البيهقي عن حديث جابر بن سمرة ومن وافقه بأنه مطلق وحديث عائشة وما وافقه مبين للمراد ، وأعل البيهقي وابن عبد البر جميع الروايات المخالفة للأحاديث الدالة على ركوعين في ركعة ، وحكى الترمذي عن البخاري أنه قال : أصح الروايات عندي أربع ركعات وأربع سجدات ، ونقل ابن القيم في الهدى عن الشافعي وأحمد والبخاري أنهم كانو يعدون الزيادة على ركوعين في كل ركعة غلطاً من بعض الرواة ، قال اسحق بن راهويه وابن خزيمة وابن جرير وابن المنذر والخطابي : جرت صلاة الكسوف في أوقات ، واختلاف صفاتها مبني على جواز جميع ذلك ، فتجوز صلاتها على كل واحد من الأنواع الثابتة ، وقواه النووي في شرح مسلم ولم يرتضه ابن القيم

(١) قوله « واعتذروا عن الحديث » أقول : أي اعتذر من قال بأنها ركعتان كسائر النوافل عن حديث عائشة ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يركع ركوعين في ركعة إنما كان يرفع رأسه ليختبر حال الشمس هل انجلت أم لا ، فلما لم يرها انجلت ركع أي استمر في ركوعه . قلت : والذي في كتاب معاني الآثار للطحاوي من الاعتذار أن النعمان بن بشير قد أخبر في حديثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي ركعتين ويسلم ويسأل ، فاحتمل أن يكون النعمان علم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم السجود بعد كل ركعة ، وعلمه من وافقه على أنه صلى الله عليه وآله

وفى هذا التأويل ضعف (١) ، إذا قلنا إن سنتها ركعتان كسائر النوافل . لكن قال بعض العلماء (٢) : إنه يرفع رأسه بعد الركوع . فان رأى الشمس لم تنجل ركع . ثم يرفع رأسه ويختبر أمر الشمس ، فان لم تنجل ركع . ويزيد الركوع هكذا ، ما لم تنجل . فاذا انجلت سجد . ولعله قصد بذلك العمل بالأحاديث التى فيها أكثر من ركوعين فى ركعة ، كثلاث ، وأربع ، وخمس . وهذا على هذا المذهب أقرب من تأويل المتقدمين . لأنه يجعل سنة صلاة الكسوف ذلك (٣) ويكون الفعل مبيناً لسنة هذه الصلاة

وسلم صلى ركعتين ، ولم يعلم الذين قالوا ركع . ولا يخفى ضعف هذا التأويل الذى ذكره الطحاوى ، وكيف يجهل من خلفه صلى الله عليه وآله وسلم من أصحابه أنه سلم وسأل وهم باقون فى صلاتهم لم يخرجوا ولم يسلموا ويعرف النعمان وحده أنه سلم صلى الله عليه وآله وسلم منها وسأل ؟ هذا غاية فى البعد

(١) قوله « وفى هذا التأويل ضعف » أقول : لأنها لم تبق ركعتين كسائر النوافل ، إذ سائر النوافل لا يرفع منها الرأس من الركوع إلا رفعة واحدة وهى للاعتدال بعده

(٢) قوله « لكن قال بعض العلماء » أقول : يريد أن بعضهم قال إنه يرفع رأسه من ركوعه ، فاذا رأى الشمس لم تنجل ركع ثم يرفع كذلك ما لم تنجل ، فهذا البعض لا يقصرها على ركوعين ولا ثلاثة بل ظاهر إطلاقه ولو زاد على خمسة ، وتأول له الشارح بأنه أراد بهذا الجمع بين أحاديث الباب ، ولكنه قد اعترض على هذا بأن الانجلاء لا يعلم أول الحال ولا فى الركعة الأولى ، وقد اتفقت الروايات أن عدد الركعات فى الركعتين سواء ، وهذا يدل على أنه مقصود فى نفسه

(٣) قوله « لأنه يجعل » أقول : أى هذا البعض يجعل سنة صلاة الكسوف ذلك أى الركعتين بركوعين فى كل ركعة ، إلا أنه يهور مقدار تعدد الركعات وعدمه على الانجلاء وعدمه وأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم بين ذلك . وأما القائلون إنها ركعتان كسائر النوافل فانهم جعلوا هذه الركعات الثابتة فى الروايات ليست إلا

وعلى مذهب الأولين يريدون أن يخرجوا فعل الرسول ﷺ فى العبادات عن المشروعية ، مع مخالفتهم للقياس فى زيادة ما ليس من الأفعال المشروعة فى الصلاة . وقد أطلق فى الحديث لفظ « الركعات » على الركوع

* * *

١٤٤ — الحديث الثانى : عن أبى مسعود ـ عقبة بن عمرو الأنصارى البدرى ـ رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ « إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ (١) ، يُخَوِّفُ اللهُ بِهِمَا عِبَادَهُ ، وَإِنَّهُمَا لا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ (٢) . فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا ، وَادْعُوا ، حتى يَنْكَشِفَ مَا بِكُمْ »

فى الحديث رد على اعتقاد أهل الجاهلية فى أن الشمس والقمر تنكسفان لموت العظماء . وفى قوله عليه السلام « يخوف الله بهما عباده » إشارة إلى أنه ينبغى الخوف

لاختبار حال الانجلاء وعدمه ، لا أنها مشروعة فى العبادة . قلت : ولهم أن يقولوا اختبار حال الانجلاء برفع الرأس من العبادة أو من جملة العبادة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل فى الصلاة إلا عبادة وإن لم يكن ركوعاً ، ولكنه لا ريب أن الأرجح أول الأقوال

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب صلاة الكسوف قال « إن الشمس والقمر آيتان » أقول : أى إن خسوفهما كما ورد فى رواية لا ذاتهما ، وإن كانا من آيات الله لكن المقام مسوق لبيان ما أحدثه الله من كسوفهما

(٢) قال « لموت أحد من الناس » أقول : وجه ذكر هذا ما وقع فى الصحيح من حديث أبى بكرة والمغيرة وغيرهما أن ابنا للنبى صلى الله عليه وآله وسلم يقال له ابراهيم مات ، فقال الناس : إنما انكسفت لموت إبراهيم ، وقد أشار الشارح إلى هذا

عند وقوع التغيرات العلوية . وقد ذكر أصحاب الحساب لكسوف الشمس والقمر أسباباً عادية . وربما يعتقد معتقد أن ذلك ينافى قوله عليه السلام «يخوف الله بهما عباده (١)» ، وهذا الاعتقاد فاسد . لأن لله تعالى أفعالا على حسب الأسباب العادية ، وأفعالا خارجة عن تلك الأسباب . فان قدرته تعالى حاكمة على كل سبب ومسبب ، فيقتطع ما شاء من الأسباب والمسبباب بعضها عن بعض ، فاذا كان ذلك كذلك فأصحاب المراقبة لله تعالى ولأفعاله ، الذين عقدوا أبصار قلوبهم بوحدانيته ، وعموم قدرته على

---

(١) قوله « ربما يعتقد معتقد أن ذلك ينافى الخ » أقول : كأنه إشارة إلى ما قاله جماعة منهم ابن العربى فى قوله يخوف رد على مايزعم أهل الهيئة أن الكسوف أمر عادى لا يتقدم ولا يتأخر إذ لو كان كما يقولون لم يكن فى ذلك تخويف ، ويصير ذلك بمنزلة الجزر والمد فى البحر ، ولأن فى حديث أبى موسى « فقام فزعاً يخشى أن تكون الساعة » فلو كان الكسوف بالحساب لم يقع الفزع ولا كان للأمر بالعتق والصدقة والصلاة معنى . وظاهر الأحاديث أن ذلك يفيد التخويف وإن كل ما ذكر من أنواع الطاعات يرجى أن يدفع به ما يخشى من آثار ذلك الكسوف . وقد وقع فى حديث النعمان بن بشير وغيره للكسوف سبب آخر غير ما يزعمه أهل الهيئة ولفظه « إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنهما آيتان من آيات الله ، وإن الله إذا تجلى لشىء من خلقه خشع له » أخرجه أحمد والنسائى وابن ماجه وابن خزيمة فى صحيحه والحاكم فى المستدرك والبيهقى وصححه ، والعجب من الغزالى حيث استشكل هذه الزيادة وقال : إنها لم تثبت ، فيجب تكذيب ناقليها ، ولو صحت لكان تأويلها أهون من مكابرة أمور قطعية لا تصادم أصلا من أصول الشريعة انتهى . وقد تولى الرد عليه ابن بزيزة بأنه سلم دعوى الفلاسفة وزعم أنها لا تصادم الشريعة مع أنها مبنية على أن العالم كرى الشكل ، وظاهر الشرع يعطى خلافه ، لأن الكسوف أثر الإرادة القديمة وفعل الفاعل المختار فيخلق فى هذين الجرمين النور متى شاء والظلمة متى شاء من غير توقيف على سبب . والحديث قد ثبت عن غير واحد من أهل العلم وهو ثابت من حيث المعنى أيضاً لأن النورية والإضاءة من عالم الجمال الحسى ، فاذا تجلت صفة

خرق العادة، واقتطاع المسببات عن أسبابها إذا وقع شئ غريب، حدث عندهم الخوف (١) لقوة اعتقادهم فى فعل الله تعالى ما شاء. وذلك لا يمنع أن يكون ثمة أسباب تجرى عليها العادة إلى أن يشاء الله تعالى خرقها. ولهذا كان النبى ﷺ عند اشتداد هبوب الريح «يتغير، ويدخل، ويخرج (٢)» خشية أن تكون كريح عاد، وإن كان هبوب الريح موجوداً فى العادة

الجلال انطمست الأنوار لهيبته. ويؤيده قوله تعالى ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾ والشارح فى عبارته توجيه كلام أهل الهيئة وفيه نظر

(١) قوله «حدث عندهم الخوف» أقول: هذا إن سلم دل على أن التخويف والخوف إنما هو لبعض الأمة وهم أهل المراقبة، وعبارة الحديث عامة لتخويف العباد جميعاً

(٢) قوله «ولهذا كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم عند اشتداد الريح» أقول: إشارة إلى ما أخرجه الطبرانى وغيره من حديث ابن عباس بلفظ «كان إذا هاجت الريح استقبلها بوجهه وجثا على ركبتيه ومد يديه وقال: اللهم أسألك من خير هذه الريح وخير ما أرسلت به، وأعوذ بك من شرها وشر ما أرسلت به. اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذابا. اللهم اجعلها ريحا ولا تجعلها رياحا» ومراد الشارح أنه تعالى يرسل الريح فى العادة لا العذاب، بل يرسلها لواقح أو رحمة، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يخشى أن تكون عذاباً كما أرسلت على عاد، وذلك بخرق الله للعادة، فان العادة أن يرسلها غير عذاب، فكان يخشى صلى الله عليه وآله وسلم أن يخرق الله العادة فيرسلها عذابا لشدة مراقبته لله تعالى ولأفعاله كذلك كسوف الشمس وإن كان له أسباب معروفة للحساب فقد يخرق الله العادة ويجعله مبادئ قيام الساعة فيحصل الخوف كما فى هبوب الرياح، وأقول: فرق بين المشبّه والمشبه فان الله تعالى قد عرفنا بالأمرين فى الريح بأنها تكون رحمة وقد تكون عذاباً، فتحصل الخشية عند هبوبها، بخلاف الكسوف فانه لم يعرفنا إلا أن يكون تخويفا، ولم يعرفنا أنه يكون لأجل الحساب. نعم لو ثبت عن الشارح ما ثبت فى الريح وقلنا به وحملناه عليه، ومعلوم أنه صلى الله

والمقصود بهذا الكلام أن يُعلم أن ما ذكره أهل الحساب من سبب الكسوف لا ينافى كون ذلك مخوفاً لعباد الله تعالى . وإنما قال النبي ﷺ هذا الكلام ، لأن الكسوف كان عند موت ابنه إبراهيم . فقيل : إنها إنما كسفت لموت إبراهيم . فرد النبي ﷺ ذلك

وقد ذكروا أنها إذا صليت صلاة الكسوف على الوجه المذكور ، ولم تنجل الشمس إنها لا تعاد على تلك الصفة . وليس فى قوله « فصلوا وادعوا حتى ينكشف ما بكم » ما يدل على خلاف هذا ، لوجهين :

أحدهما : أنه أمر بمطلق الصلاة ، لا بالصلاة على هذا الوجه المخصوص . ومطلق الصلاة سائغ إلى حين الانجلاء

الثانى : لو سلمنا أن المراد الصلاة الموصوفة بالوصف المذكور لكان لنا أن نجعل هذه الغاية لمجموع الأمرين [1] ـ أعنى الصلاة والدعاء ـ ولا يلزم من كونهما . غاية لمجموع الأمرين : أن تكون غاية لكل واحد منهما على انفراده ، فجاز أن يكون الدعاء ممتداً إلى غاية الانجلاء بعد الصلاة على الوجه المخصوص مرة واحدة ويكون غاية للمجموع

* * *

١٤٥ — الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها : أنها قالت « خَسَفَتِ

عليه وآله وسلم كان يقول فى ريح يفزع عند هيجانها « اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذاباً » ، لأنها قد عرفت بالأمرين ، وأما الكسوف فانه أخبر بأنه تخويف لا غير وأمر العباد أنهم إذا رأوه صلوا ودعوا حتى ينكشف ما بهم فى كل كسوف اتفق

(١) قوله « لمجموع الأمرين » أقول : الاحتمالات ثلاثة : أن يكون غاية لهما معاً ، غاية للصلاة على انفرادها ، غاية له على انفراده ، والأظهر عوده إلى الكل وتخصيص أحد الأمرين دون الآخر لابد له من دليل . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فصلوا مطلق يصدق على الكسوف وهى الأقرب هنا وعلى غيرها من النوافل

الشمسُ عَلَى عَهْدِ رسولِ اللهِ ﷺ ، فَصَلَّى رسولُ اللهِ ﷺ بالناسِ ، فأَطالَ القِيامَ ، ثمَّ رَكَعَ ، فأَطالَ الرُّكُوعَ ، ثمَّ قامَ ، فأَطالَ القِيامَ - وَهُوَ دُونَ القِيامِ الأَوَّلِ - ثمَّ رَكَعَ ، فأَطالَ الرُّكُوعَ - وَهُوَ دُونَ الرُّكُوعِ الأَوَّلِ - ثمَّ سَجَدَ فأَطالَ السُّجودَ ، ثمَّ فعَلَ فى الرَّكعَةِ الأُخرى مِثْلَ ما فَعَلَ فى الرَّكعَةِ الأُولَى ، ثمَّ انصرَفَ ، وَقَدْ تجلَّتِ الشَّمسُ ، فَخَطَبَ الناسَ ، فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثمَّ قال : إنَّ الشَّمسَ وَالقَمَرَ آيتانِ مِنْ آياتِ اللهِ ، لا يَخْسِفانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلا لِحَياتِهِ ، فَإِذا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فادعوا اللهَ وَكَبِّرُوا ، وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا ، ثمَّ قال : يا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ، وَاللهِ مَا مِنْ أحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ (١) أَنْ يَزْنِىَ عبدُه أوْ تَزْنِىَ أَمَتُهُ . يا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ، وَاللهِ لَوْ تَعلَمونَ ما أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيراً »

وفى لفظ « فَاسْتَكْمَلَ أَرْبَعَ رَكَعاتٍ وَأَرْبَعَ سَجَداتٍ »

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب صلاة الكسوف قال « أغير من الله » أقول : جوز ابن السيد فى « أغير » الرفع والنصب ، فان جعلت « ما » تميمية رفعته ، وإن جعلتها حجازية نصبته و « من » زائدة تؤكده فى الوجهين ، ويجوز مع فتح راء أغير كونها فى موضع جر على الصفة لأحد على الموضع والخبر محذوف على الوجهين كأنه قيل : ما أحد أغير من الله موجود . وأغير أفعل تفضيل من الغيرة بفتح الغين المعجمة قال الطيبي وجه اتصال هذا بقوله « ادعوا الله الخ » أنهم لما أمروا برفع البلاء بالدعاء وما ذكر معه ناسب ردعهم عن المعاصى التى هى من أسباب جلب البلاء وخص منها الزنا بالذكر لأنه أعظمها فى ذلك . قلت : ويظهر فى تخصيص الزنا نكتة سرية كنت أيضا كتبتها على هامش نسختى من فتح البارى ، وذلك أنه قد ثبت أنه

الـكلام عليه من وجوه :

أحدها : ما يتعلق بلفظ « الخسوف » بالنسبة إلى الشمس ، وإقامة هذه الصلاة فى جماعة . وقد تقدم

الثانى : قولها « فأطال القيام » لم نجد فيه حداً . وقد ذكروا أنه نحو من سورة البقرة لحديث آخر ورد فيه [1] . وقولها « فأطال الركوع » لم نجد فيه حداً . وذكر أصحاب الشافعى أنه نحو من مائة آية . واختار غيرهم عدم التحديد إلا بما لا يضر بمن خلفه

وقولها « ثم قام فأطال القيام ، وهو دون القيام الأول » يقتضى أن سنة هذه الصلاة تقصير القيام الثانى عن الأول . وقد تقدم قول من استحب ذلك فى جميع الصلوات . وكأن السبب فيه أن النشاط فى الركعة الأولى يكون أكثر ، فيناسب التخفيف فى الثانية ، حذراً من الملال . والفقهاء اتفقوا على القراءة فى هذا القيام الثانى ـ أعنى الذين قالوا بهذه الكيفية فى صلاة الكسوف ـ وجمهورهم على قراءة الفاتحة فيه [2] ، إلا بعض أصحاب مالك وكأنه رآها ركعة واحدة ، زيد فيها ركوع . والركعة الواحدة لا تُثَنى الفاتحة فيها . وهذا يمكن أن يؤخذ من الحديث ، على ما سننبه عليه فى مواضعه

لا يزنى العبد حين يزنى وهو مؤمن ، وأن الإيمان يفارقه ويكون كالظلة ، وقد ثبت أن الإيمان نور فى القلب ، فكما أن الشمس فارقها نورها بالكسوف فليحذر العبد المؤمن أن يتعرض لزوال نور قلبه وخسوفه ، والشيء بالشيء يذكر

(١) قوله « لحديث آخر ورد فيه » أقول : قدمنا لفظه بطوله فى الحاشية ، وأما أنه يزيد بعد الركوع تطويلا فلم نجده كما وجدناه بعد القيام ، وكذلك حديث عائشة هذا ، إلا أنه قد تقدم حديث « إن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم كانت قريباً من السواء » هو عام لكل الصلوات فيراعى تطويل الأركان إذا طال القيام

(٢) قوله « وجمهورهم على قراءة الفاتحة فيه » أقول : فى شرح مسلم للنووى ما لفظه : اتفق العلماء على أنه يقرأ الفاتحة فى القيام الأول من أول كل ركعة ،

الثالث : قولها « ثم سجد فأطال السجود » يقتضى طول السجود فى هذه الصلاة . وظاهر مذهب الشافعى : أن لا يطول السجود فيها [١] . وذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازى عن أبى العباس بن سريج أنه يطيل السجود ، كما يطيل الركوع . ثم قال : وليس بشىء . لأن الشافعى لم يذكر ذلك ، ولا نقل ذلك فى خبر . ولو كان قد أطال لنقل ، كما فى القراءة والركوع

واختلفوا فى القيام الثانى ، فمذهبنا ومذهب مالك وجمهور الصحابة [١] أنه لا تصح إلا بقراءتها فيه ، وقال محمد بن سلمة من المالكية لا تقرأ الفاتحة فى القيام الثانى انتهى . فأفاد بأن صحة الصلاة تتوقف على قراءتها فى الثانية وأفاد تعيين القائل بأنها لا تقرأ

(١) قوله « أن لا يطول السجود فيها » أقول : وقيل بل الذى شرع فيه التطويل هو الذى شرع تكراره كالقيام والركوع ، ولم تشرع الزيادة فى السجود فلا يشرع تطويله نقله فى فتح البارى . ثم قال : وهو قياس فاسد الاعتبار أى فى مقابلة النص . قلت : إلا أن عبارة الفتح مقلوبة ، والصواب أن يقال : الذى شرع تكرره شرع تطويله وأن القائل بذلك جعل مشروعية التكرار أصلا لشرعية الإطالة كما صرح به آخر العبارة قال : وأبدى بعضهم فى مناسبة التطويل فى القيام والركوع دون السجود بأن القائم والراكع يمكنه رؤية الانجلاء بخلاف الساجد فان الآية علوية فناسب طول القيام لها بخلاف السجود لأن فى السجود استرخاء الأعضاء فقد يفضى إلى النوم ، قال الحافظ بعد هذا : وكل هذا مردود بثبوت الأحاديث الصحيحة بتطويله فقوله أن لا يطول السجود فيها أقول : قال فى شرح مسلم أيضاً قال جمهور أصحابنا لا يطول بل يقتصر على مقدار السجود فى سائر الصلوات ، وقال المفتون منهم تستحب إطالته نحو الركوع الذى فعله ، وهذا هو المنصوص للشافعى فى البويطى وهو الصحيح للأحاديث الصحيحة فى ذلك . انتهى وبه تعرف ما فى قول أبى اسحق أنه لم يذكر الشافعى ذلك ، والنووى

---

(١) قلت : وهو المنصوص عن أحمد رحمه الله .. فائدة من دخل فى صلاة الكسوف بعد الركوع الأول وفعل الثانى والثالث مثلا فاتته الركعة . ومن دخل فى الركعة الثانية بعد الركوع الأول فاتته الصلاة

قلنا : بل نقل ذلك فى أخبار ، منها حديث عائشة رضى الله عنها هذا . وفى حديث آخر عنها أنها قالت « ما سجد سجوداً أطول منه » ، وكذلك نقل تطويله فى حديث أبى موسى ، وجابر بن عبد الله

الرابع قولها « ثم فعل فى الركعة الثانية مثلما فعل فى الركعة الأولى » ، وقد حكت فى الركعة الأولى أن القيام الثانى دون القيام الأول . وأن الركوع الثانى دون الركوع الأول . ومقتضى هذا التشبيه أن يكون القيام الثانى دون القيام الأول ، وأن الركوع الثانى دون الركوع الأول . ولكن هل يراد بالقيام الأول الأول من الركعة الأولى ، أو الأول من الركعة الثانية ؟ وكذلك فى الركوع إذا قلنا دون الركوع الأول ، هل يراد به الأول من الركعة الأولى ، أو الأول من الركعة الثانية ؟ تكلموا فيه . وقد رجح أن المراد بالقيام الأول الأول من الركعة الثانية [1] والركوع الأول الأول من الثانية أيضاً . فيكون كل قيام وركوع دون الذى يليه [2]

أثبت فى نقل مذهب الشافعى وقد عزاه إلى رواية البويطى ، فأبو اسحق لم يعلم نص الشافعى هنا كما لم يعلم أحاديث إطالة سجوده صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد رد عليه الشارح الثانى دون الأول

(١) قوله « وقد رجح أن المراد بالقيام الأول الأول من الركعة الثانية » أقول : وجه الترجيح أن الراوى قال بهذه المقالة فى الركعة الأولى ، وأنه قال فيها وهو دون القيام الأول ، وقال فى ركوعها وهو دون الركوع الأول ، وهذه قطعاً ما أراد بها إلا قيامها الأول وركوعها الثانى ، فكذلك أراده فى الثانية بالنسبة اليها نفسها

(٢) قوله « دون الذى يليه » أقول : فيؤخذ منه أن القيام الأول فى الركعة الثانية دون القيام الثانى من الركعة الأولى ، لأن القيام الأول من الثانية هو الذى ولى القيام الثانى من الركعة الأولى فيؤخذ منه أنه يصح أن يراد بقوله فى الركعة الثانية دون القيام الأول كما فى لفظ رواية ابن عباس التى قدمناها فانه قال « ثم رفع » أى من سجوده من الأولى « فقام قياماً طويلا وهو دون القيام الأول » أى الثانى من الركعة الأولى لأنه الذى يليه ولم يتخلل بينهما إلا السجود الأول فهو أول بالنسبة إلى أولى

الخامس : قولها « نخطب الناس فحمد الله وأثنى عليه » ظاهر فى الدلالة على أن لصلاة الكسوف خطبة . ولم ير ذلك مالك [١] ولا أبو حنيفة . قال بعض أتباع مالك : ولا خطبة ، ولكن يستقبلهم ويذكرهم . وهذا خلاف الظاهر من الحديث ، لا سيما بعد أن ثبت أنه ابتدأ بما تُبتدأ به الخطبة من حمد الله والثناء عليه [٢] . والذى ذُكر من العذر عن مخالفة هذا الظاهر ضعيف ، مثل قولهم : إن المقصود إنما كان الإخبار « أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته » للرد على من قال ذلك فى موت إبراهيم . والإخبار بما رآه من الجنة والنار ، وذلك يخصه . وإنما استضعفناه لأن الخطبة لا تنحصر مقاصدها فى شيء معين ، بعد الإتيان بما هو المطلوب منها من الحمد والثناء والموعظة [٣] . وقد يكون بعض هذه الأمور داخلا فى مقاصدها ، مثل ذكر الجنة والنار ، وكونهما من آيات الله . بل هو كذلك جزماً

الثانية وإن كان ثانيا بالنسبة الى أول الأولى ، وحينئذ تعرف أنه لم يرد بقوله « دون القيام فى الثانية » إلا القيام فى الركعه الأولى قطعاً إذ لا أول للثانية إلا هذا الذى وصفه بأنه دون القيام الأول ، وإنما يتردد الكلام فى قوله « الأول » هل يراد به الأول الحقيق فى الأولى وهو أول قيام فيهما أو يراد الأول الإضافى أى بالنسبة إلى أول قيام فى الثانية ، وقد رواه الإسماعيلى بلفظ الأول فى الأولى يطول ، قال فى الفتح : وفيه دليل لمن قال إن القيام الأول من الركعة الثانية يكون دون القيام الثانى من الركعة الأولى . انتهى . وهذا يدل للاحتمال الاضافى والتفصيل فى رواية ابن عباس ، وأما رواية عائشة فقد أجملت فى المعاينة ، وإذا سمعت هذا علمت ما فى الترجيح الذى ذكره الشارح

(١) قوله « ولم ير ذلك مالك » أقول : قال الحافظ ابن حجر : مع أنه روى الحديث وذكر فيه الخطبة

(٢) قوله « حمد الله وأثنى عليه » أقول : فانه بهذا اللفظ فى البخارى « فحمد الله وأثنى عليه » وزاد النسائى أنه عبد الله ورسوله

(٣) قوله « من الحمد والثناء والموعظة » أقول : وقد سماه الصحابة خطبة ، ففى البخارى : قالت عائشة وأسماء خطب النبى صلى الله عليه وآله وسلم . وبالجملة دفع

السادس : قوله « فاذا رأيتم ذلك فادعوا الله ، وكبروا وصلوا وتصدقوا » اختلف الفقهاء فى وقت صلاة الكسوف . فقيل : هو ما بعد حل النافلة إلى الزوال [١] وهو ظاهر مذهب مالك ، أو أصحابه . وقيل : إلى ما بعد صلاة العصر [٢] . وهو فى المذهب أيضاً . وقيل : جميع النهار ، وهو مذهب الشافعى ، ويستدل بهذا الحديث ، فانه أمر بالصلاة إذا رأى ذلك . وهو عام فى كل وقت [٣] . وفى الحديث دليل على استحباب الصدقة عند المخاوف ، لاستدفاع البلاء المحذور

السابع : قوله « ما من أحد أغير من الله من أن يزنى عبده أو تزنى أمته » المنزهون لله تعالى عن سمات الحدث ومشابهة المخلوقين بين رجلين : إما ساكت عن التأويل ، وإما مؤول [٤] ، على أن يراد شدة المنع والحماية من الشىء .

كونها خطبة غريب جداً لا أدرى ما الحامل عليه ، ولم يرَ لهم عذراً إلا ما اعتذر به للحنفية صاحب الهداية حيث قال : ليس فى الكسوف خطبة لأنه لم ينقل انتهى . ولا يخفى أنه تقصير فى الاطلاع على ما ثبت فيها من الروايات

(١) قوله « فقيل ما بعد حل النافلة إلى الزوال » أقول : فجعلوا لها ابتداء وهو من بعد ارتفاع الشمس قدر رمح ، وانتهاء وهو الزوال ، وظاهره إذا كسفت من بعد الزوال فلا صلاة كسوف ، وهو تقييد لانتهاء الصلاة بلا دليل

(٢) قوله « وقيل إلى ما بعد صلاة العصر » أقول : هذا الانتهاء ، والابتداء كالقول الأول ، وكأن هذا القائل لاحظ وقت الكراهة للصلاة بعد العصر ، لكن كان عليه استثناء وقت الزوال

(٣) قوله « وهو عام فى كل وقت » أقول : لكن أحاديث النهى عن الصلاة فى الثلاثة الأوقات عامة أيضا إلا أن يدعى أن النادر هو هنا صلاة الكسوف لا يشمله العام . وفيه بحث فى الأصول ، ولم يتعرض لذكر وقت صلاة كسوف القمر وكأنه تركه لكون الليل كله محل صلاة لا وقت كراهية فيه

(٤) قوله « إما ساكت عن التأويل الخ » أقول : إذا وردت صفة =

= من صفات الله تعالى موهمة بمشابهة المخلوقين كورود لفظ اليد والعين ونحوهما ومنه الغيرة فانه هنا أثبتها له تعالى ليس بزيادة على غيرة العباد فانه اختلف العلماء فى تلك الصفة هل يؤمن بها مع القطع بأنه تعالى ليس كمثله شيء فى صفاته ولا ذاته ويوكل معرفة كيفيتها وكيفية تعلقها به تعالى إلى الله ونجريها على ما أجراها الله تعالى ورسوله عليه من غير تأويل ولا تكييف ، وهذا يقال له التفويض [1] وهو مذهب سلف الأمة ويقال له الطريق الأسلم ، والتأويل طريقة المتأخرين ويقال الطريق الأعلم ، والحق أن الأولى بالمؤمن هى الطبقة الأولى ، فانه لا يحيط بالصفة وكيفيتها إلا من أحاط بكيفية ذات الموصوف ، وقد ثبت فيه قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ وطريقة التأويل غايتها الحمل على المجاز كما بينه الشارح المحقق هنا ، وكونه المراد أمر غير مقطوع به ، وإنما هو تخمين وتبخيت ، وما أحسن ما قاله ابن القيم فى شرح منازل السائرين حيث قال صاحب المنازل فى الصفات ، إنه لا بد من إثباتها باسمها من غير تشبيه ، ونفى الشبيه عنها من غير تعطيل ، وإلا يئس من إدراكها وانتفى تأويلها ، هذا لفظ المنازل ، فقال ابن القيم : تضمن كلامه ثلاثة أشياء أحدها إثبات تلك الصفة فلا نقابلها بالنفى والانكار . والثانى لا يتعدى بها اسمها الخاص الذى سماها الله بل يحترم الاسم كما تحترم الصفة فلا تعطل الصفة ولا يغير اسمها ولا يعيرها اسماً آخر . الثالث عدم تشبيهها بصفات المخلوقين ، فان الله تعالى ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا أفعاله . وقوله وإلا يئس من إدراك كنهها وانتفى تأويلها يعنى أن العبد قد يئس من معرفة كنه الصفة وكيفيتها ، وأنه لا يعرف كيف الله إلا الله ، ولا يقدح فى الإيمان بها ولا معرفة معانيها فالكيفية وراء ذلك ، كما أنا نعرف ما أخبر الله به من حقائق ما فى اليوم الآخر ولا نعرف كيفيته مع القرب ما بين المخلوق والمخلوق ، فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم انتهى . واعلم أنه ليس الكلام فى الصفات التى فيها الإيهام كما ذكروا بل صفاته تعالى تخالف صفات عباده فهو قادر وعالم وموجود ، وليس قدرته

---

(١) أى تفويض الكيفية مع إثبات الحقيقة لله تعالى ، وهذا مذهب أهل السلف الصالح وهو أسلم وأعلم وأحكم ، وليست مع المتأخرين إلا سفاسف وترهات لا تجدى فتيلا . انظر الحموية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لأن الغائر على الشيء مانع له (١) ، وحام منه . فالمنع والحماية من لوازم الغيرة . فأطلق لفظ « الغيرة » عليهما من مجاز الملازمة ، أو غير ذلك من الوجوه السائغة فى لسان العرب والأمر فى التأويل وعدمه فى هذا قريب عند من يسلم التنزيه . فانه حكم شرعى أعنى الجواز وعدَمَه . ويؤخذ كما تؤخذ سائر الأحكام ، إلا أن يدعى المدعى أن هذا الحكم ثبت بالتواتر عن صاحب الشرع ـ أعنى المنع من التأويل ـ ثبوتاً قطعياً . فخصمه يقابله حينئذ بالمنع الصريح . وقد يتعدى بعض خصومه إلى التكذيب القبيح

الثامن : قوله « والله لو تعلمون ما أعلم الخ (٢) » فيه دليل على ترجيح مقتضى

كقدرة العبيد ولا علمه كعلمهم ولا وجوده كوجودهم بل علمه أزلى أبدى لا يتغير ، ولا هو عن تعلم بل ذاتى ، وعلم العباد متغير متبدل كسبى . وقدرته أزلية ذاتية يقدر بها على كل شيء ، وقدرة العباد بخلاف ذلك . ووجوده أزلى أبدى ووجود العباد مشوب بعدم يسبقه ويلحقه عدم وقيس عليه سائر صفاته . وإذا عرفت هذا فكل صفاته يجب الإيمان بها من غير تكييف ولا تشبيه ولا تأويل . وقد بسط هذا المعنى ابن تيمية فى بعض رسائله

(١) قوله « لأن الغائر على الشيء مانع منه » أقول : الغيرة كما فى النهاية الحمية والأنفة انتهى . ومعلوم أن المنع من لوازم الأنفة ، فهو من المجاز المرسل ، وقرينته عقلية ، ويحتمل وجوهاً أخر ، فهذا المصحح للمجاز . وأما المرجح له على الحقيقة فعقلى أيضاً هو معرفة العقل أنه تعالى ليس كمثله شيء ، وإطلاق الغيرة الحقيقية لأنها الأصل فى الإطلاق ، ولكن كيفية تعقلها بذاته هو الأمر المجهول لنا ، ولم نخاطب به حتى نتبين معرفة كيفيتها ، كما أن الواجب علينا الإيمان بالله مع جهلنا لكنهه عز وجل

(٢) قوله « لو تعلمون ما أعلم » أقول : أبهم المعلوم تعظيما لشأنه ، واختلف العلماء فى تفسيره على ثلاثة أقوال : الأول لو تعلمون ما أعلم من عظم قدرة الله وانتقامه من أهل الإجرام . الثانى لو دام علمكم كما دام علمى ، لأن علمه صلى الله عليه وآله وسلم متواصل بخلاف غيره . الثالث لو تعلمون أى من سعة رحمة الله تعالى

الخوف ، وترجيح التخويف فى الموعظة على الإشاعة بالرخص لما فى ذلك من التسبب إلى تسامح النفوس ، لما جبلت عليه من الإخلاد إلى الشهوات [1] . وذلك مرض خطر . والطبيب الحاذق يقابل العلة بضدها ، لا بما يزيدها

وحلمه وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك . ذكر الأوجه الحافظ فى فتح البارى . قلت : والأول أظهرها وأنسبها بقوله لبكيتم الخ . وأما الثانى فانه لا يناسب المقام قطعا ، لأن معناه لو دام علمكم كدوام علمى لبكيتم الخ . لكنه لما يدوم علمكم ، إذ ذلك خصصته بى فأنتم معذورون عن البكاء إذ لا يكون إلا لمن دام علمه وتواصل . وهذا ينافى الحادثة وهى الكسوف وأنه تخويف ، وينافى الغرض من وعظهم وتخويفهم كما لا يخفى . وأما الثالث فلأن العلم بسعة رحمة الله لا يناسبه « لبكيتم » ولا يوافق مقام التخويف ، كيف وقد قيل معنى القلة فى قوله « لضحكتم قليلا » العدم ، والتقدير لتركتم الضحك أو لم يقع منكم إلا نادراً لغلبة الخوف واستيلاء الحزن . فان قلت : قد علم صلى الله عليه وآله وسلم ما يوجب أن يكثر بكاءه ويقل ضحكه ، ولم يكن كذلك . قلت : لم أجد هذا السؤال ولا جوابه لأحد ، ولعله يقال : بل قد كان كذلك ، فقد ثبت فى شمائله صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان متواصل الأحزان دائم الفكرة ، وقد كان يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل . وليس المراد من البكاء فى الحديث سفح الدموع دائما ، بل حال أهل الحزن والإشفاق . ويحتمل أن لو تعلمون ما أعلم مع ما أنتم عليه من ضعف الصبر والاحتمال لكان منكم ذاك ، وأما أنا فان الله أيدنى بالصبر والاحتمال ومعرفة سعة الرحمة فلم يقع منى ذلك نظير قول من قال :

لو شئت أن أبكى دماً لبكيته ... ولكن ساحة الصبر أوسع

أى عندى أسباب البكاء لكن ساحة صبرى منعت منه

(١) قوله « لما جبلت عليه من الإخلاد إلى الشهوات » أقول : الطباع بأصلها مائلة إلى شهواتها وإيثارها نظراً إلى النفع العاجل ، فأرسل الله الرسل معرّفة لها بما ينفعها ومخوفة لها عما يضرها ، وتخويفها وزجرها أولى من فتح باب الرجاء وسعة

التاسع : قوله فى لفظ « فاستكمل أربع ركعات وأربع سجدات » أطلق « الركعات » على عدد الركوع . وجاء فى موضع آخر « فى ركعتين » وهذا الذى أشرنا إليه أنه متمسك من قال من أصحاب مالك : إنه لا يقرأ الفاتحة فى الركوع الثانى ، من حيث إنه أطلق على الصلاة « ركعتين [1] » والله أعلم

الرحمة لأنها بأصلها مائلة إلى الرجاء والرحمة ، فلو فتح لها هذا الباب مع ما فى طباعها لتوفرت على شهواتها ومضارها ، ولذا قال من نظر إلى مجرد سعة رحمة الله تعالى :

تكثر ما استطعت من الخطايا فانك بالغ رباً غفـــورا
تعض ندامة كفيك مما تركت مخافة الناس السرورا

ولذا قيل فى قوله تعالى ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ إنها لما كانت النفس مائلة إلى شهواتها ، وعندها باعث طبيعى فى طلبها ووازع أصلى ، عــــبر عن ذلك بالاكتساب الدال على الرغبة والاجتهاد فى تحصيل ما هو من شهواتها ولذاتها ، ولما كانت متباعدة عن أفعال الخير وما ينفعها آجلا عبر عنه بالكسب ، لأنه ليس لهـــا انبعاث اليه كلى ولا اجتهاد فى تحصيله ، وقد قيل : النكتة غير ذلك ، وهى أنه تعالى ـ لسعة رحمته وفضله وعفوه ـ لا يؤاخذ العبد إلا بما اجتهد فى تحصيله من شهواته وتعمدها وبالغ فى الاتصال بها ، وأما فى جانب الحسنات التى له أجرها فانه تعالى يقبل منه ما فعله ولو بغير اجتهاد وسعى وطلب ، ولذا ورد أنه إذا هم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة ، فالوجه الأول ناظر إلى حال العبد وهيئته وجبلته ، والثانى ناظر إلى سعة رحمة الرب وكرمه ، ولكل وجه ، وهذا دخيل فيما نحن فيه

(١) قوله « من حيث إنه أطلق على الصلاة ركعتين » أقول : قد تقرر أن الفاتحة لا تكون فى كل ركعة مرتين ، وهذا مأخذ جيد ، فانهما ركعتان وإن أطلق على كل واحد من الركوعات ركعة ، فانهم اتفقوا على كونها ركعتين ، إنما اختلفوا فى عدد الركوعات فى كل ركعة لا غير ، ولا قائل إنها أربع ركعات ، وإن المراد بالركعة

١٤٦ — الحديث الرابع : عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال « خَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى زمان رسـولِ اللهِ ﷺ . فَقَامَ فَزِعاً [١] يَخْشَى أَنْ تَكُونَ السَّاعَةُ [٢] ، حتى أَتَى الْمَسْجِدَ . فَقامَ ، فَصَلَّى بِأَطْوَلِ قِيامٍ وَرُكُوعٍ وَسُجُودٍ ، ما رَأَيْتُهُ يَفْعَلُهُ فى صَلاتِهِ قَطُّ ، ثُمَّ قال إنَّ هٰذِهِ الآياتِ التى يُرْسِلُها اللهُ عز وجل لا تَكُونُ لِمَوْتِ أَحَدٍ ولا لِحَيَاتِهِ . وَلٰكِنَّ اللهَ يُرْسِلُها يُخَوِّفُ بِها عِبادَهُ ، فإذا رَأَيْتُم مِنها شَيْئاً فَافْزَعُوا إلَى ذِكْرِ اللهِ وَدُعائِهِ وَاسْتِغْفارِهِ »

فى قول الراوى أربع ركعات حقيقة الركعة ، بل هو مجاز عند الجميع من إطلاق الجزء على الكل

(١) (الحديث الرابع) أى من أحاديث باب صلاة الكسوف قال « فزعاً » أقول : بكسر الزاى صفة مشتقة ونصب على الحال ، ويجوز فتحها على أنها مصدر وصف به مبالغة ، ووجه فزعه ما ذكره الراوى من خشيته صلى الله عليه وآله وسلم أنها الساعة . وقال القاضى عياض : يحتمل أن يكون الفزع بمعنى المبادرة إلى أفعال الخير ، ويدل له قوله « فافزعوا إلى ذكر الله » . انتهى

(٢) قوله « أن تكون الساعة » أقول : برفع الساعة ، على أنها اسم كان على أنها تامة ، أو ناقصة خبرها محذوف ، أى يخشى أن تكون الساعة حضرت ، ويجوز نصبهما على أنهما خبر كان واسمها ضمير يعود إلى الخسوف الدال عليه خسفت أى يخشى أن يكون الخسوف الساعة . وقد استشكل هذا بأن للساعة مقدمات كثيرة لم تكن وقعت منها طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة والدجال وغير ذلك ، وأجيب بخمسة أجوبة [١] : الأول أن ذلك كان قبل إعلام الله له بالآيات . وتعقب بأن قصة الكسوف متأخرة جداً ، فان موت إبراهيم كان فى العاشرة من الهجرة . الثانى خشى صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون الكسوف بعض مقدمات الساعة ، قال الحافظ

---

(١) بل ستة كما سيوضحها

استعمل « الخسوف » فى الشمس كما تقدم . وقوله « فزعاً يخشى أن تكون الساعة » فيه إشارة إلى ما ذكرنا من دوام المراقبة لفعل الله ، وتجريد الأسباب العادية عن تأثيرها لمسبباتها (١)

وفيه دليل على جواز الإخبار بما يوجب الظن من شاهد الحال ، حيث قال « فزعاً يخشى أن تكون الساعة » مع أن الفزع محتمل أن يكون لذلك ، ومحتمل أن يكون لغيره ، كما خشى ﷺ من الريح أن تكون كريح قوم عاد . ولم يخبر عن النبى ﷺ بأنه كان سبب خوفه . فالظاهر أنه بنى على شاهد الحال أو قرينة دلته عليه

ابن حجر ، إنه أقرب الأجوبة ، الثالث أن الراوى ظن أنه صلى الله عليه وآله وسلم خشى أن تكون الساعة وليس كما ظن ، واستبعد بأن حسن الظن بالصحابى يقتضى بأنه لا يجزم بذلك إلا عن توقيف . قلت : بل الظاهر أنه قال تظننا منه لا عن توقيف ، وقد أشار الشارح المحقق إلى أن ما قاله ظنا منه ، على أن لك أن تدعى أن أبا موسى لم يكن عرف شرائط الساعة فظن أن فزعه صلى الله عليه وآله وسلم كان لها ، وليس كل أحد من الصحابة أحاط بما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم فلا يرد الاشكال أبداً . الرابع أن المراد بالساعة العلامة على أمر من الأمور كموته صلى الله عليه وآله وسلم لا يوم القيامة ، واستبعد أيضاً . الخامس لعله صلى الله عليه وآله وسلم جوز وقوع الممكن ـ لولا ما علمه الله أنه لا يقع قبل الاشراط ـ تعظيما منه لأمر الكسوف ليبين لمن لم يقع له من أمته ذلك كيف يخشى ويفزع ، لا سيما إذا حصل ذلك بعد وجود الأشراط أو أكثرها . السادس لعل حالة استحضار إمكان القدرة غلبت على استحضار تقدم الشروط أن تكون تلك الشروط مشروطة بشرط لم يتقدم ذكره فيقع المخوف بغير أشراط لفقد الشرط ، قيل وهو بعيد

(١) قوله « وتجريد الأسباب العادية عن تأثيرها فى مسبباتها » أقول : هذا مبنى على صحة كلام أهل الهيئة ، ومبنى أيضاً على معرفة الصحابى الراوى للقصد بذلك ، والأمران فى حيز المنع سيما الأخير فانه اذا لم يكن مقطوعا به فهو كالمقطوع به ، فان الصحابة لا يعرفون علم الهيئة قطعا ولا عرفه الناس إلا أيام المأمون مع معرفته علوم الفلاسفة

وقوله «كأطول قيام وركوع وسجود» دليل على تطويله السجود فى هذه الصلاة. وهو الذى قدمنا أن أبا موسى رواه. وفى الحديث دليل على أن سنة صلاة الكسوف فى المسجد. وهو المشهور عن العلماء. وخيَّر بعض أصحاب مالك بين المسجد والصحراء. والصواب المشهور الأول. فان هذه الصلاة تنتهى بالانجلاء. وذلك مقتض لأن يُعتنى بمعرفته ومراقبة حال الشمس فى الانجلاء. فلولا أن المسجد أرجح لكانت الصحراء أولى، لأنها أقرب إلى إدراك حال الشمس فى الانجلاء وعدمه [١]. وأيضاً فانه يخاف من تأخيرها فوات إقامتها بأن يشرع الانجلاء قبل اجتماع الناس وبروزهم [٢]

وقد تقدم الكلام على قوله عليه السلام «لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته [٣]».

---

(١) قوله «فى الانجلاء وعدمه» أقول: والمسجد مع كونه مسقوفا أبعد من إدراك أى الأمرين عن إدراكهما فى الصحراء، فما اختاره صلى الله عليه وآله وسلم إلا وهو الأولى، سيما والخروج إلى الصحراء يخشى معه فوات الصلاة

(٢) قوله «بأن يشرع الانجلاء قبل اجتماع الناس وبروزهم» أقول: ظاهره أنها إذا شرعت فى الانجلاء فلا تقام الصلاة، وهو خلاف ظاهر الحديث، فانه لا يمنع عن إقامة الصلاة إلا كمال الانجلاء

(٣) قوله «وقد تقدم الكلام على قوله: لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» أقول: الذى تقدم هو الكلام على قوله «لموت أحد» فقط، لأنه اللفظ الذى تقدم فى حديث عائشة، وأما لفظ «لحياته» فانما هو فى هذا الحديث، ولم يذكر الشارح شيئا فى زيادة قوله ولا لحياته، وقوله هنا إنه رد على من اعتقد ذلك هذا لا يتم إلا على قوله لموت أحد فانه الذى اعتقده من قال كسفت الشمس لموت ابراهيم، وأما زيادة «لحياته» فقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى: استشكلت هذه الزيادة لأن السياق إنما ورد فى حق من ظن أن ذلك لموت ابراهيم ولم يذكر الحياة، والجواب أن ذكر الحياة دفع توهم من يقول لا يلزم من معنى كونه سبباً للفقدان أن لا يكون سبباً للايجاد، فعمم الشارع النفى لدفع هذا التوهم. انتهى بلفظه. وأقول: لا يخفى أن فى كلام الحافظ بحثين: الأول أن

القائلين كسفت الشمس لموت ابراهيم جعلوا الكسوف مسبباً عن موته لا سببا كما قاله الحافظ ، الثانى أن التوهم بالكسوف يكون سبباً للإيجاد فيه البحث الأول ، إذ الكلام فى المسبب لا فى السبب . ثم إن كون الكسوف سبباً الإيجاد ليس بمعروف عن العرب ولا عن غيرهم ، ولا مناسبة لذلك أصلا حتى يتوهم ، فانه إنما حصل توهم أن الكسوف سبب عن موت عظيم من عظماء أهل الأرض ، لأن موته حدوث تغير فى العالم السفلى يناسبه تغير فى العالم العلوى ، وأعظم آيات السماء المشاهدة الشمس والقمر ، فتغير نورهما يناسب توهم أنه لتغير الأرض بموت عظيم من العظماء ، فان موته يحدث فى الأرض ظلمة معنوية كما قال أنس رضى الله عنه : لما كان اليوم الذى مات فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أظلم من المدينة كل شىء ، وهو كثير فى المراثى والأشعار . وحينئذ يظهر ما تخيلوه وتوهموه من مناسبة الكسوف لموت عظيم من عظماء الأرض ، وأما توهم أنه يكون كسوفهما مسبباً عن إيجاد عظيم من عظماء الأرض مثلا ، أو خلوصه من علة يخاف عليه منها أو نحو ذلك ، فلا مناسبة لتوهمه أصلا ، ولا وقع هذا الوهم لأحد ، بل وجوده وعافيته مثلا تناسب زيادة أنوارهما ، وظهور إشراقهما ، لأن إيجاد العظيم يحدث للأرض وأهلها أنواراً وسروراً ، ولذا أضاءت الأنوار بمولده صلى الله عليه وآله وسلم كما فى أحاديث المولد ، وكما قال صاحب الهمزية فى صفة مولده :

وأضاءت قصور قيصر بالرو م يراها مَن داره البطحاء

وقد استوفى شراح الهمزية هذا المعنى ، فيناسبه زيادة أنوارهما وإضاءة العالم كما قيل :

ثلاثة تشرق الدنيا لبهجتها شمس الضحى وأبو إسحق والقمر

فجعل من تشرق الدنيا بوجوده ودولته ثالث النيرين ، ولا يعرف عن ذى عقل جعل إيجاد عظيم من عظماء الأرض سببا لكسوف أحد النيرين . إذا عرفت ما ذكره فى الفتح من النكتة أو بطلانه فالذى فتح الله به علينا فى بيان نكتة زيادة « ولا

وفى قوله « فافزعوا » إشارة إلى المبادرة إلى ما أمر به [1] ، وتنبيه على الالتجاء إلى الله تعالى عند المخاوف بالدعاء والاستغفار ، وإشارة إلى أن الذنوب سبب للبلايا والعقوبات العاجلة أيضاً ، وأن الاستغفار والتوبة سببان للمحو ، يرجى بهما زوال المخاوف

* * *

لحياته ، إلى موت أحد أنه أراد صلى الله عليه وآله وسلم الاستدلال عليهم فى رد ما زعموه من أن الكسوف سبب عن موت إبراهيم ، أى كما أنها لا تكسف لحياة أحد ولا يقولونه ولا يتوهمونه ، كذلك لا تنكسف لموته ، فكما أنه لا مناسبة عقلية ولا عادية ولا تخييلية بين الكسوف والحياة كذلك لا يكسفان لموت أحد كما يتخيلونه من المناسبة فى ذلك ، فكما أن هذا باطل باقراركم فكذلك هنا . وحاصله أنه ساق ما لم يدّعوه فى نفيه مساق ما ادعوه لكونهما سببا فى الحكم فى النفى . ونظيره ما ذكره أئمة التفسير فى قوله تعالى ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ فانه تعالى نفى الاستقدام أى طلب التقدم مع أنه معلوم عقلا احالته وأنه لا يتصور طلبه ، وضمه إلى نفى التأخر الممكن عقلا إعلاماً بأنه قد صار الممكن كالمحال لبيان إحالته . وحاصله أنه قد يضم الممكن إلى المحال لبيان إحالة الممكن وبضم صلى الله عليه وآله وسلم الواقع إلى غير الواقع لبيان عدم وقوعه ، كذلك هنا ضم ما لم يقولوه ولا تخيلوه فى النفى إلى ما قالوه وتخيلوه لبيان أنهما سواء فى الحكم المنفى أحدهما لعدم ادعائهم له ولا تخيله ، والثانى بنفى الشارع له ، أى كما أنكم لا تدعون هذا فلا تدعوا هذا

(١) قوله « إشارة إلى المبادرة » أقول : فى القاموس فزع اليه قصده ، فالإشارة من الإتيان بالفاء فى قوله « فافزعوا » بناء على أنها تفيد التعقيب ولو لم تكن عاطفة ، ولم أرهم صرحوا بذلك إلا فى العاطفة . نعم قرينة المقام قاضية بذلك ، وخروجه صلى الله عليه وآله وسلم مبادرة كما قال الراوى كسفت فقام دليل المبادرة ، ولأن المقصود دفع الحادث وطلب كشفه فالمسارعة مقصودة بذلك له

باب الاستسقاء [1]

١٤٧ — الحديث الأول : عن عبـــد الله بن زيد بن عاصم المازني قال « خَرَجَ النبيُّ ﷺ [2] يَستَسقِي ، فَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ يَدْعُو ، وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ ، جَهَرَ فيهما بِالْقِرَاءَةِ [3] »

وفى لفظ « إِلَى الْمُصَلَّى »

فيه دليل على استحباب الصلاة للاستسقاء . وهو مذهب جمهور الفقهاء ، وعند أبى حنيفة لا يصلى للاستسقاء ، ولـكن يدعى . وخالفه أصحابه ، فوافقوا الجماعة [4] . وقالوا : تصلى فيه ركعتان بجماعة . واستدل لأبى حنيفة باستسقاء النبى ﷺ على المنبر

---

(١) (باب الاستسقاء) أقول : هو لغة طلب سقيا الماء من الغير ، للنفس أو للغير . وشرعاً طلبه من الله تعالى عند حصول الجدب على وجه مخصوص

(٢) (الحديث الأول) من حديثى باب الاستسقاء قال « خرج » أقول : أى إلى المصلى كما ثبت فى الرواية التى أشار اليها

(٣) قوله « جهر فيهما بالقراءة » أقول : هذا اللفظ ليس فى البخارى فهو من أفراد مسلم ، فـكان ينبغى للمصنف التنبيه عليه

(٤) قوله « وخالفه أصحابه فوافقوا الجماعة » أقول : قال الطحاوى فى معانى الآثار بعد أن ساق أحاديث استسقائه صلى الله عليه وآله وسلم بالدعاء ما لفظه : ذهب قوم إلى أن سنة الاستسقاء هو الابتهال إلى الله عز وجل والتضرع اليه كما فى هذه الآثار ، وليس فى ذلك صلاة . وممن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة ، وخالفه فى ذلك آخرون منهم أبو يوسف فقال : بل السنة فى الاستسقاء أن يخرج الإمام بالناس إلى المصلى ويصلى بهم هنالك ركعتين ويجهر فيهما بالقراءة ثم يخطب ويحول رداءه فيجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه

يوم الجمعة . ولم يصل للاستسقاء . قالوا : لو كانت سنة لما تركها [١]

وفيه دليل على أن سنة الاستسقاء : البروز إلى المصلى

وفيه دليل على استحباب تحويل الرداء فى هذه العبادة . وخالف أبو حنيفة فى ذلك [٢] . وقيل إن سبب التحويل التفاؤل بتغيير الحال [٣] . وقال من احتج لأبى حنيفة : إنما قلب رداءه ليكون أثبت على عاتقه عند رفع اليدين فى الدعاء ، أو عرف من طريق الوحى تغير الحال عند تغيير ردائه

---

(١) قوله « لما تركها » أقول : قد صح استسقاؤه صلى الله عليه وآله وسلم بالدعاء ، وصح بالخروج إلى الصحراء والصلاة ، فالكل سنة ، فاذا لم يصل واقتصر على الدعاء فهو أحد أنواع سنة الاستسقاء

(٢) قوله « وخالف فى ذلك أبو حنيفة » أقول . وكأن دليله أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما استسقى بالدعاء لم يحول رداءه وهو كذلك . لكن تحويل الرداء ثبت مع خروجه وصلاته ، فيحسن أن يقال إنه لو اقتصر المستسقى على الدعاء لم يشرع له تحويل ردائه ، وكأن أبا حنيفة لم تبلغه أدلة صلاة الاستسقاء فنفاها ونفى ما فرع عليها ، ولكن المستدل لأبى حنيفة الذى ذكره الشارح دال كلامه أن أبا حنيفة عرف التحويل وإنما لم يقل بشرعيته ، والمراد بتحويله الرداء أنه جعل اليمين على الشمال والشمال على اليمين كما وردت به الروايات ، وعند أبى داود « يجعل عطافه الأيمن على عاتقه الأيسر وعطافه الأيسر على عاتقه الأيمن ، وعنده أيضاً « استسقى وعليه خميصة سوداء ، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها ، فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه » قلت ويحول الناس لتحويل الإمام ، لما رواه أحمد بلفظ « وحول الناس معه » . وأما وقت تحويل الرداء فعند استقباله القبلة ، لما فى رواية مالك « وحول رداءه حين استقبل القبلة » ، وعند مسلم « ولما أراد أن يدعو استقبل القبلة وحول رداءه

(٣) قوله « التفاؤل بتغير الحال » أقول : جزم بهذا المهلب ، وكأنه الذى أشار اليه بقيل ، قال فى فتح البارى : وتعقبه ابن العربى بأن من شرط الفال أن لا يقصد اليه . قال : إنما التحويل أمارة بينه وبين ربه ، قيل له حول رداءك لتحول

قلنا : القلب من جهة إلى أخرى ، أو من ظهر إلى بطن ، لا يقتضى الثبوت على العاتق . بل أى حالة اقتضت الثبوت أو عدمه فى إحـــدى الجهتين فهو موجود فى الأخرى ، وإن كان قد قرب من السقوط فى تلك الحال . فيمكن أن يفعله من غير قلب . والأصل عدم ما ذكر من نزول الوحى بتغيير الحال عند تغيير الرداء والاتباع لفعل رسول الله ﷺ أولى من تركه لمجرد احتمال الخصوص ، مع ما عرف فى الشرع من محبة التفاؤل

وفيه دليل على تقديم الدعاء على الصلاة [١] ، ولم يصرح بلفظ الخطبة . الخطبة عند مالك والشافعى بعد الصلاة . وفيه حديث عن أبى هريرة يقتضيه [٢]

حالك . وتعقب بأن الذى جزم به يحتاج إلى نقل ، والذى رده ورد فيه حديث رجاله ثقات أخرجه الدارقطنى والحاكم من طريق جعفر بن محمد بن على عن أبيه عن جابر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استسقى وحول رداءه ليتحول القحط ، ورجح الدارقطنى إرساله . وعلى كل حال فهو أولى من القول بالظن انتهى . قلت : ولك أن تمنع دعوى ابن العربى أن من شرط الفأل أن لا يقصد بقول القائل :

تفاءل بما تهوى يكن فلقلما　　يقال لشيء كان إلا تحقق

والمتفائل لا بد له من القصد ، ولأنه صلى الله عليه وآله سلم لما أمر جماعة بحلب ناقة سأل عن اسم كل واحد وهو لا يعجبه حتى قال أحدهم اسمه يعيش فأمره بالحلب ، وكذلك كان فى أسفاره يسأل عن أسماء المحلات فما أعجبه منها نزل به ، وذلك للتفاؤل وكله عن قصد

(١) قوله « على الصلاة » أقول : لقوله « ثم صلى » وأما الخطبة فلم يأت فى هذا الحديث ذكرها

(٢) قوله « وفيه حديث عن أبى هريرة » أقول : أخرجه أحمد وابن ماجه ولفظه « خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً يستسقى ، فصلى بنا ركعتين بلا أذان ولا إقامة ، ثم خطبنا ودعا إلى الله عز وجل ، وحول وجهه نحو القبلة رافعاً يديه ، ثم قلب رداءه » الحديث . إلا أنه عارض هذه الرواية حديث عبد الله ابن

وفيه دليل على استقبال القبلة عند الدعاء مطلقاً (١)

وفيه دليل على الجهر فى هذه الصلاة (٢) . والتحويل المذكور فى الحديث يكتفى

زيد المازنى وفيه « وبدأ الصلاة قبل الخطبة » ولما تعارضت الروايتان ذهبت الشافعية والمالكية إلى ترجيح رواية عبد الله بن زيد ، وعن أحمد رواية كذلك ، وعنه رواية أنه يخير ، وعليها بوّب ابن تيمية فى المنتقى فقال « باب صفة صلاة الاستسقاء وجوازها قبل الخطبة وبعدها » وساق الروايتين . وسلك الطحاوى فى كتابه معانى الآثار فى الترجيح مسلكا آخر فقال بعد رواية لحديثين : إنا نظرنا فى ذلك فوجدنا الجمعة فيها خطبة وهى قبل الصلاة ، ورأينا العيدين فيها خطبة وهى بعد الصلاة ، فأردنا أن ننظر فى خطبة الاستسقاء بأى الخطبتين هى أشبه فنعطف حكمها على حكمها ، فرأينا خطبة الجمعة فرضاً وصلاة الجمعة لا تجزى إلا باصابتها ، ورأينا خطبة العيدين ليست كذلك لأن صلاة العيدين تجزى أيضاً وإن لم يخطب ، ألا ترى أن إماماً لو صلى بالناس فى الاستسقاء ولم يخطب كانت صلاته مجزئة غير أنه قد أساء فى ترك الخطبة . فكانت بحكم خطبة العيدين أشبه منها بحكم خطبة الجمعة . فالنظر على ذلك أن يكون موضعها من صلاة الاستسقاء مثل موضعها من صلاة العيدين ، فثبت بذلك أنها بعد الصلاة لا قبلها ، وهذا مذهب أبى يوسف . انتهى

(١) قوله « عند الدعاء مطلقاً » أقول : أما من هذه الرواية فلا دليل على الإطلاق ، إلا أنه قد ورد فى غيره من آداب الدعاء استقبال القبله

(٢) قوله « على الجهر فى هذه الصلاة » أقول : وعليه بوّبَ البخارى ، وذكر هذا الحديث . قال الحافظ : استنبط بعضهم من كونه جهر بالقراءة فيهما بالنهار أنها نهارية كالعيد ، وإلا فلو كانت تصلى بالليل لأسر فيها بالنهار وجهر بالليل كمطلق النوافل انتهى . وقال الطحاوى : دل جهره فيهما بالقراءة فيهما بالنهار أنها كصلاة العيد التى تفعل نهاراً فى وقت خاص ، فحكمها الجهر . وكذلك أيضاً صلاة الجمعة هى أيضاً من صلاة النهار ولكنها مفعولة فى وقت خاص فحكمها الجهر ، فثبت بذلك أن ذلك حكمها أيضاً وأن التى تصلى بالنهار لا فى سائر الأيام ولكن لعارض أو

فى تحصيل مسماه بمجرد القلب (١) من اليمين إلى اليسار . والله أعلم

* * *

١٤٨ — الحديث الثانى : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أَنَّ رَجُلا (٢) دَخَلَ المَسجِدَ يومَ الجُمعَةِ مِن بابٍ كانَ نَحوَ دارِ القَضاءِ (٣) ورسولُ الله ﷺ قائمٌ يَخطُبُ فاستَقبَلَ رسولَ الله ﷺ قائماً ، ثم قال : يارسولَ الله ، هَلَكتِ الأَموالُ ، وانقَطَعَتِ السُّبُلُ . فادعُ اللهَ تعالى يُغِثنا (٤) . قال : فرَفَعَ رسول الله

فى وقت خاص فحكمها الجهر ، وكل صلاة تفعل فى سائر الأيام لا لعارض ولا فى وقت خاص فحكمها المخافتة . انتهى

(١) قوله « بمجرد القلب » أقول : قد ورد بلفظ القلب فى البخارى ، ثم عقد باباً لكيفية تحويل الردا. ، وفى رواية لمسلم « قلب رداءه جعل اليمين على الشمال » زاد ابن ماجه وابن خزيمة من هذا الوجه « وجعل الشمال على اليمين » وقد قدمنا هذا فالظاهر أن هذه الكيفية هى المشروعة لا مجرد القلب ، إذ قد بين كيفيته ، فلا يتم التأسى إلا بها

(٢) (الحديث الثانى) من حديثى باب الاستسقاء ، قال « أن رجلا » أقول : لم يقع فى شىء من الحديث تسميته ، فقيل هو أبو سفيان بن حرب ، وقيل العباس ، وقيل حارثة بن حصن الفزارى . ولكل دليل بعص غير (١)

(٣) قال « دار القضاء » أقول : قال القاضى سميت دار القضاء لأنها بيعت فى قضاء دين عمر بن الخطاب الذى كتبه على نفسه وأوصى ابنه عبد الله وحفصة أن تباع فيه فباعها من معاوية ، فكان يقال لها دار قضاء دين عمر بن الخطاب ، ثم اقتصروا فقالوا دار القضاء

(٤) قوله « يغثنا » أقول : بالجزم جواب الأمر ، ووقع فى البخارى « يغيثنا »

---

(١) كذا

ﷺ يَدَيْهِ ثمّ قال : اللَّهُمَّ أَغِثنا ، اللهمَّ أغِثنا . قال أَنَسٌ : فَلا وَاللهِ ما نَرى في السَّماءِ مِنْ سَحابٍ ولا قَزَعَةٍ (١) ، وما بَيْنَنا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ ولا دارٍ ، قال : فَطَلَعَتْ مِنْ وَرائِهِ سَحابَةٌ مِثْلَ التُّرْسِ (٢) ، فَلَمّا تَوَسَّطَتِ السَّماءَ انْتَشَرَتْ ، ثمّ أَمْطَرَتْ . قال : فَلا وَاللهِ ما رَأَيْنا الشمسَ سَبْتا (٣) . قال : ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ

بالرفع على الاستئناف ، وهو من أغاث فأوله مضموم ، قال النووى فى شرح مسلم : هكذا وقع فى جميع نسخ صحيح مسلم ، والمشهور فى اللغة فى المطر غاث الله الناس يغيثهم بفتح الياء أى أنزل المطر . وقال القاضى عياض : المذكور فى الحديث من الإغاثة بمعنى المغوثة ، وليس من طلب الغيث ، لأنه إنما يقال فى طلب الغوث غثنا وارزقنا غيثاً ، كما يقال سقاه الله وأسقاه أى جعل له سقيا على لغة من فرق بينهما ، فتكون الهمزة حينئذ للتعدية . انتهى

(١) قال « وما نرى فى السماء قزعة » أقول : قال النووى : مراده بهذا الإخبار عن معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعظم كرامته على ربه بانزال المطر سبعة أيام متوالية متصلا سؤاله من غير تقدم سحاب ولا قزعة ، وهى بقاف فزاى فعين مهملة مفتوحات ، ويأتى بيان معناه فى الشرح

(٢) قال « مثل الترس » أقول : بضم المثناة الفوقية فراء ساكنة فمهملة معروف قيل لم يرد مثله فى قدره ، بل فى استدارته ، وهو أحمد للسحاب عند الغروب ، وقيل المراد صغيرة لقوله فى رواية أخرى مثل رجل الطائر ، فانها بصغرها لا باستدارتها

(٣) قال « سبتا » أقول : بفتح السين المهملة فموحدة ساكنة فمثناة فوقية ، أى أسبوعا ، من باب تسمية الكل باسم البعض كقولهم « جمعة » للأسبوع ، لأن الأنصار بسبب مجاورة اليهود أخذوا من اصطلاحهم وهم يطلقون على الأسبوع سبتاً لتعظيم السبت عندهم كما يعظم المسلمون الجمعة ، وقال الكرمانى : عبر بالسبت لكونه أول الأسبوع ، وروى ستا بكسر المهملة ومثناة فوقية ، قال القاضى عياض : إنه تصحيف ، ورد عليه الحافظ ابن حجر بأنه قد ثبت رواية

مِن ذٰلِكَ البابِ فى الجمعةِ المقبلةِ ، ورسولُ اللهِ ﷺ قائمٌ يخطبُ ، فاستقبلَه قائماً وقال : يا رسولَ الله ، هلكتِ الأموالُ ، وانقطعتِ السُّبُلُ ، فادعُ اللهَ أن يُمسِكَها عنّا (١) . فرفعَ رسولُ اللهِ ﷺ يديهِ ثمّ قال : اللّهمّ حوالَينا ولا علَينا (٢) ، اللّهمّ على الآكام والظِّرابِ وبُطونِ الأوديةِ ومَنابتِ الشَّجرِ . قال : فأقلعتْ ، وخرجنا نمشِي فى الشَّمسِ . قال شريكٌ : فسألتُ أنسَ بنَ مالكٍ : أهوَ الرَّجُلُ الأوّلُ ؟ قال : لا أدرِي (٣) »

قال رحمه الله « الظِّرابُ » الجبالُ الصِّغارُ

هذا هو الحديث الذى أشرنا إليه أنه استدل به لأبى حنيفة فى ترك الصلاة ، والذى دل على الصلاة واستحبابها لا ينافى أن يقع مجرد الدعاء فى حالة أخرى . وإنما كان هذا الذى جرى فى الجمعة مجرد دعاء . وهو مشروع ، حيثما احتيج إليه . ولا ينافى شرعية الصلاة فى حالة أخرى إذا اشتدت الحاجة إليها (٤)

---

(١) قال « يمسكها » أقول : بالجزم والرفع

(٢) قال « ولا علينا » أقول : قال الطيبى فى ادخال الواو معنى لطيف ، فانه لو أسقطها لكان مستسقياً للآكام وما معها فقط ، ودخول الواو يقتضى أن طلب المطر على المذكورات ليس مقصوداً لعينه ، وإنما هو للوقاية من أذى المطر ، فليست متمحضة للعطف ولكنها للتعليل ، ونظيره قولهم « تجوع الحرة ولا تأكل بثديها » فان الجوع ليس مقصوداً لعينه ، وإنما هو لمنع من الرضاع بأجرة انتهى . قلت : وفى فهم ما زعمه من أن الواو للتعليل خفاء

(٣) قال « لا أدرى » أقول : قد جاء فى البخارى وغيره أنه الأول

(٤) قوله « اذا اشتدت الحاجة اليها » أقول : قد تقدم الكلام فى هذا قريباً ، وقول الشارح المحقق إذا اشتدت لا دليل على أنه لا يصلى إلا عند شدة الحاجة ، بل

وفى الحديث : علمٌ من أعلام النبوة فى إجابة الله تعالى دعاء رسول الله ﷺ عقيبه أو معه . وأراد بالأموال الأموال الحيوانية ، لأنها التى يؤثر فيها انقطاع المطر ، بخلاف الأموال الصامتة . و « السبل » الطرق ، وانقطاعها إما بعدم المياه التى يعتاد المسافر ورودها ، وإما باشتغال الناس وشدة القحط عن الضرب فى الأرض

وفيه دليل على استحباب رفع اليدين فى دعاء الاستسقاء [١] ، فمن الناس من عدّاه إلى كل دعاء [٢] . ومنهم من لم يعده ، لحديث عن أنس يقتضى ظاهره عدم عموم الرفع [٣]

هذا النوع من أنواع طلب الغيث كما قدمناه ، وأنه مخير فى أى هذه الأنواع أتى به فقد أتى بالسنة

(١) قوله « على استحباب رفع اليدين فى دعاء الاستسقاء » أقول : اعلم أنه اتفق العلماء على استحبابه فى الاستسقاء ، واختلفوا فيما عداه ، فقال الطبرى إنه كره رفع اليدين فى الدعاء ابن عمر وجبير بن مطعم ، ورأى شريح رجلا رافعاً يديه داعياً فقال : بهما لا أم لك . وقد أجيب أن ابن عمر إنما أنكر رفعهما إلى حذو المنكبين وقال : ليجعلهما حذو صدره ، كذلك أسنده الطبرى عنه . وقد أخرج أبو داود عن ابن عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك ، والاستغفار أن تشير بأصبع واحدة ، والابتهال أن تمد يديك جميعاً . وأما ابن عمر فقد صح عنه خلاف ما تقدم أخرجه عنه البخارى فى الأدب المفرد ، وغايته أن خلافه لو ثبت . وخلاف من ذكر مبنى على عدم بلوغ الأدلة فى الرفع مطلقا اليهم

(٢) قوله « من عداه إلى كل دعاء » أقول : ظاهره أنه عداه بالقياس ، ولكن قد ورد رفع اليدين فى الدعاء ، وبوب له البخارى بقوله « باب رفع الأيدى فى الدعاء » وذكر فى فتح البارى أحاديث سنشير إلى شىء منها

(٣) قوله « لحديث عن أنس يقتضى عدم عموم الرفع » أقول : لفظه « لم يكن النبى صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه فى شىء من دعائه الا فى الاستسقاء » قال الحافظ ابن حجر : إنه صحيح

لا عدا الاستسقاء . وفى حديث آخر استثناء ثلاثة مواضع (١) . منها الاستسقاء ، ورؤية البيت . وقد أُوِّلَ ذلك على أن يكون المراد رفعاً تاماً (٢) فى هذه المواضع ، وفى غيرها دونه . بدليل أنه صح رفع اليدين عنــــه ﷺ فى غير تلك المواضع . وصنف فى ذلك شيخنا أبو محمد المنذرى رحمه الله جزءاً قرأته عليه (٣)

---

(١) قوله « ثلاثة مواضع » أقول : ولم يذكر الشارح منها إلا موضعين

(٢) قوله « قد أول ذلك على أن يكون المراد رفعاً تاماً » أقول : قد ورد ما يؤيد هذا التأويل ، فانه قد ورد فى رواية ابن خزيمة لحديث أنس فى الاستسقاء « إنه صلى الله عليه وآله وسلم رفع يديه حتى رأيت بياض إبطيه » وورد فى البخارى فى هذه الرواية أيضاً « فمد يديه ودعا » قال ابن حجر : حاصله أن الرفع فى الاستسقاء يخالف غيره إما بالمبالغة إلى أن تصير اليدان فى حذو الوجه مثلا وفى غيره إلى حذو المنكبين ، وإما أن الكفين فى الاستسقاء يليان الأرض وفى الدعاء يليان السماء . انتهى

(٣) قوله « وقد صنف شيخنا الخ » قال الحافظ المنذرى : وبتقدير تعذر الجمع - يريد الذى سلف للشارح - فجانب الإثبات أرجح ، يريد أنه قد صح فى رفع اليدين فى غير الاستسقاء أحاديث ، قال الحافظ ابن حجر : فان فيه - أى رفع اليدين فى الدعاء مطلقا - أحاديث كثيرة أفردها المنذرى بجزء وسرد منها النووى فى الأذكار وشرح المهذب جملة ، وعقد لها البخارى فى الأدب المفرد باباً وذكر فيه حديث أبى هريرة « قدم الطفيل بن عمرو على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال إن دوساً عصت فادع الله عليها ، فاستقبل القبلة ورفع يديه وقال : اللهم اهدِ دوساً » وهو فى الصحيحين دون قوله « رفع يديه » ، وحديث عائشة أنها رأت النبى صلى الله عليه وآله وسلم يدعو رافعاً يديه يقول « اللهم إنما أنا بشر » الحديث ، قال الحافظ ابن حجر : وهو صحيح الإسناد . ومن الأحاديث الصحيحة ما أخرجه المصنف فى جزء رفع اليدين « رأيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم رافعاً يديه يدعو لعثمان » ولمسلم من حديث عبد الرحمن بن سمرة فى قصة الكسوف « فانتهيت إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو رافع يديه يدعو » وفى الصحيحين من حديث أبى حميد فى قصة ابن اللتبية « ثم

و « القزع » سحاب متفرق و « والقزعة » واحدته . ومنه أخذ القزع فى الرأس وهو أن يحلق بعض رأس الصبي ويترك بعضه . و « سلع » جبل عند المدينة

وقوله « وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار » تأكيد لقوله « وما نرى فى السماء من سحاب ولا قزعة » لأنه أخبر أن السحابة طلعت من وراء سلع . فلو كان بينهم وبينه دار لأمكن أن تكون القزعة موجودة ، لكن حال بينهم وبين رؤيتها ما بينهم وبين سلع من دار لو كانت

وقوله « ما رأينا الشمس سبتاً » أى جمعة ، وقد بين فى رواية أخرى

وقوله فى الجمعة الثانية « هلكت الأموال » أى بكثرة المطر . وفيه دليل على الدعاء لإمساك ضرر المطر . كما استحب الدعاء لنزوله عند انقطاعه . فان الكل مضر . و « الآكام » جمع أكم ، كأعناق جمع عنق . والأكم جمع إكام مثل كُتُب جمع كتاب . والإكام جمع أكم ، مثل جبال جمع جبل . والأُكُم ، والأكمات : جمع الأكمة ، وهى التل المرتفع من الأرض (١) . و « الظراب » جمع ظَرِب - بفتح

رفع يديه حتى رأيت عفرة إبطيه يقول : اللهم هل بلغت » وفى حديث أسامة « كنت ردف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعرفات فرفع يديه يدعو ، فمالت به ناقته فسقط خطامها ، فتناوله بيده وهو رافع اليد الأخرى » أخرجه النسائى بسند جيد ، وفى حديث قيس بن سعد عند أبى داود « ثم رفع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يديه وهو يقول : اللهم صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عبادة » الحديث ، وسنده جيد وأخرج أبو داود والترمذى وحسنه وغيرهما من حديث سلمان رفعه « إن ربكم حى كريم يستحى من عبده إذا رفع يديه أن يردهما صفراً » بكسر المهملة وسكون الفاء أى خالية ، وسنده جيد ، والأحاديث كثيرة فى ذلك

(١) قوله « وهى التل المرتفع من الأرض » أقول : وقال القزاز : هى التى من حجر واحد ، وقال الداودى : أكبر من الكدية بضم الكاف . وقال الخطابى : هى الهضبة الضخمة ، وقيل الجبل الصغير . وقال القاضى عياض : هى ما غلظ من الأرض ولم يبلغ أن يكون جبلا

الظاء وكسر الراء ـ وهى صغار الجبال [١]

وقوله « وبطون الأودية ومنابت الشجر » طلب لما يحصّل المنفعة ويدفع المضرة .
وقوله « وخرجنا نمشى فى الشمس » علَم آخر من أعلام النبوة فى الاستصحاء ، كما سبق مثله فى الاستسقاء . والله أعلم

* * *

باب صلاة الخوف [٢]

١٤٩ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله

---

(١) قوله « وهى صغار الجبال » أقول : وقال القزاز : الجبل المنبسط ليس بالعالى ، وقال الجوهرى : الرابية الصغيرة . ومشى عليه النووى والقرطبي والكرمانى والزركشى ، وإنما خصها بالذكر لأنها أرفق للزراعة من شواهق الجبال

(٢) (باب صلاة الخوف) أقول : الخوف غم على ما سيكون ، والحزن غم على ما مضى . وليس المراد من قولهم صلاة الخوف أن الخوف يقتضى صلاة كقولنا صلاة العيد ، ولا أنه يؤثر فى تغيير قدر الصلاة أو وقتها كقولنا صلاة السفر ، وإنما المراد أن الخوف يؤثر فى كيفية إقامة الفرائض ، بل فى إقامتها بالجماعة ، كما ذكره الرافعى وغيره . واختلف فى وقت شرعيتها ، قال ابن بريرة : اتفق أهل العلم بالآثار على أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصلى صلاة الخوف حتى نزل قوله تعالى ﴿ وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة ﴾ فلما نزلت صلاها . وهذه الآية نزلت بعسفان سنة ست بعد رمضان حين هم المشركون أن يثبوا على النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فى صلاة العصر فنزل جبريل عليه السلام بهذه الآية بين الظهر والعصر ، فصلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الخوف . أخرجه أحمد وأصحاب السنن وابن حبان عن أبى عياش الزرقى ، وقيل غير ذلك . وصلاها النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى مواطن أخرى . قال ابن حزم : صح منها أربعة عشر وجهاً . وسردها فى جزء مفرد . وقال النووى : يبلغ وجوهها ستة عشر وجها ، وقال ابن العربى فى

عنهما قال « صَلَّى بِنا رسولُ اللهِ ﷺ صَلاةَ الخَوْفِ فى بَعْضِ أيامِهِ[١] ، فقامَتْ طائِفَةٌ مَعَهُ[٢] ، وطائِفَةٌ بإزاءِ العَدُوِّ[٣] ، فَصَلَّى بالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً ثُمَّ ذَهَبُوا ، وَجاءَ الآخَرُونَ[٤] فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَةً ، وَقَضَتِ الطَّائِفَتانِ رَكْعَةً رَكْعَةً »

جمهور العلماء : على بقاء حكم صلاة الخوف فى زماننا كما صلاها النبى ﷺ فى زمانه . ونقل عن أبى يوسف خلافه[٥] ، أخذاً من قوله تعالى ﴿ النساء : ١٠٢ وإذا

(القبس) : صلاها أربعا وعشرين مرة[١]

(١) قال « فى بعض أيامه » أقول : أى أيام غزوه . ووقع عند البخارى غزوت مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم قبل نجد ، وهذه الغزوة هى غزوة غطفان ، وكانت فى ربيع سنة ثلاث

(٢) قال « طائفة » أقول : وهى القطعة من الناس ، قيل أقل ما تطاق عليه أربعة ، وقال الشافعى : أقلها ثلاثة . وقال مجاهد : الواحد فما فوقه . وهو قول قتادة ، وأكثرها أربعون

(٣) قال « بازاء العدو » أقول : الإزاء بهمزة مكسورة وزاء ممـــدودة هو المقابل ، والعدو ضد الصديق ، يطلق على الواحد وغيره ، على المذكر والمؤنث ، وربما قيل عدوة وهو على خلاف القياس ، لأن مفعولا بمعنى فاعل لا يؤنث لـكن حملوه على مقابله أعنى صديق وصديقه

(٤) قال « الآخرون » أقول : بفتح الخاء والمد جمع آخر بوزن أفعل أصله أأخر بهمزة مفتوحة ثم ساكنة فلما التقيا فى كلمة استثقلتا فقلبت الثانية ألفا لسكونها وانفتاح ما قبلها ، ومعناه أحد الشيئين ، وأما آخر بكسر الخاء فمقابل « أول » والأنثى آخرة والجمع أواخر

(٥) قوله « ونقل عن أبى يوسف » أقول : هى إحدى الروايتين عنه ، ونقل

---

(١) لم يثبت منها إلا ست صور ذكرها ابن القيم

كنت فيهم ﴾ وذلك يقتضى تخصيصه بوجوده فيهم . وقد يؤيد هذا بأنها صلاة على خلاف المعتاد ، وفيها أفعال منافية ، فيجوز أن تكون المسامحة فيها بسبب فضيلة إمامة الرسول ﷺ . والجمهور يدل على مذهبهم دليل التأسى بالرسول ﷺ (١) . والمخالفة المذكورة لأجل الضرورة ، وهى موجودة بعد الرسول ﷺ كما هى موجودة فى زمانه ، ثم الضرورة تدعو إلى أن لا يخرج وقت الصلاة عن أدائها ، وذلك يقتضى إقامتها على خلاف المعتاد مطلقاً ـ أعنى فى زمن الرسول ﷺ وبعـــده ـ فاذا ثبت جوازها بعد الرسول على الوجه الذى فعله ، فقد وردت عنه ﷺ فيها وجوه مختلفة فى كيفية أدائها تزيد على العشرة . فمن الناس من أجاز الكل ، واعتقد أنه عمل بالكل وذلك ـ إذا ثبت أنها وقائع مختلفة ـ قول محتمل . ومن الفقهاء من رجح بعض الصفات المنقولة : فأبو حنيفة ذهب إلى حديث ابن عمر هذا ، إلا أنه قال : إنه بعد سلام الإمام ، تأتى الطائفة الأولى إلى موضع الإمام فتقضى ، ثم تذهب ، ثم تأتى الطائفة الثانية إلى موضع الإمام ، فتقضى ثم تذهب . وقد أنكرت عليه هذه الزيادة (٢) . وقيل : إنها لم ترد فى حديث

مثله عن الحسن بن زياد اللؤلؤى والمزنى

(١) قوله « دليل التأسى » أقول : قالوا إجماع الصحابة على فعلها من بعده صلى الله عليه وآله وسلم ، قال ابن العربى : وشرط كونه فيهم إنما ورد لبيان الحكم لا لوجوده والتقدير بين لهم بفعلك لكونه أوضح لهم من القول . ثم إن الأصل أن كل عذر طرأ على الصلاة فهو على التساوى كالقصر ، قال الطحاوى : وهذا القول إنما قاله أبو يوسف مرة وزعم أن النـاس إنما صلوها مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم لفضل الصلاة معه ، قال : وهذا عندنا ليس بشىء . وكان محمد بن شجاع يعيبه ويقول : إن الصلاة خلف النبى صلى الله عليه وآله وسلم وإن كانت أفضل من الصلاة مع الناس جميعاً إلا أنه يقطعها ما يقطع الصلاة خلف غيره

(٢) قوله « وقد أنكرت عليه هذه الزيادة » أقول : فان حديث ابن عمر ليس فيه إلا أن كل طائفة قضت ركعة ، وليس فيه أنهم أتوا إلى محل الإمام فقضوها فيه ،

واختار الشافعى رواية صالح بن خوّات عمن صلى مع النبى ﷺ صلاة الخوف. واختلف أصحابه: لو صلى على رواية ابن عمر هل تصح صلاته أم لا؟ فقيل: إنها صحيحة لصحة الرواية، وترجيح رواية صالح من باب الأولى

واختار مالك ترجيح الصفة التى ذكرها سهل بن أبى حثمة، التى رواها عنه فى الموطأ موقوفة (١). وهى تخالف الرواية المذكورة فى الكتاب فى سلام الإمام. فان فيها «أن الإمام يسلم وتقضى الطائفة الثانية بعد سلامه»

والفقهاء (٢) لما رجح بعضهم بعض الروايات على بعض احتاجوا إلى ذكر سبب

ولا بين فيه متى قضت كل طائفة، إلا أن كلام أبى حنيفة أنها قضت الأولى ركعتها بعد فراغ الثانية من الركعة الأولى، وقضت الثانية ثانية ركعتها بعد قضاء الأولى للركعة الآخرة، وفى رواية أبى داود من حديث ابن مسعود ثم سلم أى الإمام فقام هؤلاء أى الطائفة الثانية فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا ثم ذهبوا، ورجع أولئك إلى مقامهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا. انتهى. وظاهره أن الطائفة الثانية والت بين ركعتيها ثم أتمت الطائفة الأولى بعدها وأنهم رجعوا إلى حيث صلوا الأولى، وهذا حجة لأبى حنيفة

(١) قوله «واختار مالك ـ إلى قوله ـ موقوفة» أقول: لفظ رواية سهل فى الموطأ عن صالح بن خوات أن سهل بن أبى حثمة الأنصارى حدثه أن صلاة الخوف أن يقوم الإمام ومعه طائفة من أصحابه وطائفة مواجهة العدو، فيركع الإمام ركعة ويسجد بالذين معه، ثم يقوم فاذا استوى قائماً ثبت وأتموا لأنفسهم الركعة الثانية ثم يسلمون وينصرفون والإمام قائم فيكونون وجاه العدو، ثم يقبل الآخرون الذين لم يصلوا فيكبرون وراء الإمام فيركع بهم ويسجد ثم يسلم فيقومون فيركعون لأنفسهم الركعة الثانية ثم يسلمون انتهى. وقد عرفت قول الشارح، وهى تخالف رواية الكتاب ومراده برواية الكتاب الرواية التى فى الحديث الثانى عن يزيد بن رومان فانه يأتى فيها أنه صلى الله عليه وآله وسلم سلم بهم

(٢) قوله «والفقهاء» أقول: الذين فيهم أبو حنيفة والشافعى ومالك. وأما

أحمد فلم يذكر الشارح له قولا ، وقال ابن القيم قال الإمام أحمد : كل حديث يروى في صلاة الخوف فالعمل به جائز . وقال فيها ستة أو سبعة أوجه كلها جائز . وقال الأثرم قلت لأبي عبد الله : تقول بالأحاديث كلها كل حديث في موضعه أو تختار واحداً منها ؟ قال : أنا أقول : من ذهب اليها كلها فهو حسن . قلت : وكلام أحمد حسن مع صحة الصفات وتعدد فعله صلى الله عليه وآله وسلم تلك الصلاة ، وأما الترجيح بما ذكره الشارح فكل قائل من الثلاثه الأئمة فهي وجوه مرجحة يحتاج اليها لو لم يفعل صلى الله عليه وآله وسلم تلك الصلاة إلا مرة واحدة ، وأما مع صحة تعدد فعلها فلا حاجة إلى ترجيح بعضها على بعض ، وقد أشار الشارح إلى طرف واحد من وجوه الترجيح هو موافقة الأصول في غير هذه الصلاة كما ترى ، قال ابن القيم : إنه كان هديه صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الخوف إذ كان العدوّ بينه وبين القبلة أن يصف المسلمين كلهم خلفه فيكبر ويكبرون جميعاً ثم يركع فيركعون جميعاً ثم يرفع ويرفعون معه ثم ينحدر بالسجود والصف الذي يليه خاصة ويقوم الصف المؤخر مواجهة العدو ، فاذا فرغ من الركعة الأولى ونهض إلى الثانية سجد المؤخر بعد قيامه سجدتين ثم قاموا فتقدموا إلى مكان الصف الأول للطائفتين وليدرك الصف الثاني مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم السجدتين في الركعة الثانية كما أدرك الأول معه السجدتين في الأولى فتستوى الطائفتان فيما أدركوا لأنفسهم وفيما قضوا لأنفسهم ، وذلك غاية العدل . فاذا ركع صنع الطائفتان كما صنعوا أول مرة ، فاذا جلس للتشهد سجد الصف المؤخر سجدتين ولحقوه في التشهد فيسلم بهم جميعاً . وإن كان العدو في غير جهة القبلة فانه تارة يجعلهم فرقتين فرقة بازاء العدو وفرقة تصلي معه فيصلي معه أحد الفريقين ركعة ثم ينصرف في صلاتها إلى مكان الفرقة الأخرى وتجيء الأخرى إلى مكان هذه فتصلي معه الركعة الثانية ثم تسلم وتقضي كل طائفة ركعة ركعة بعد سلام الإمام . وتارة كان يصلي باحدى الطائفتين ركعة ثم يقوم إلى الثانية ويقضي هو ركعة ويسلم قبل ركوعه ، وتأتي الطائفة الأخرى فتصلي معه الركعة ، فاذا جلس للتشهد قامت فقضت ركعة وهو ينتظرها في التشهد ، فاذا تشهدت سلم بهم . وتارة كان يصلي باحدى الطائفتين ركعتين

بموافقـــــــــــــــة ظاهر القرآن (١) . وتارة بكثرة الرواة .

فيسلم ، وتأتى الطائفة الأخرى فيصلى بهم الركعتين الآخرتين فيسلم بهم فتكون له أربعاً ولهم ركعتين ركعتين ، وتارة يصلى باحدى الطائفتين ركعتين ويسلم بهم وتأتى الأخرى فيصلى بهم ركعتين ويسلم ، فيكون قد صلى بهم بكل طائفة صلاة . انتهى . قلت : وإحدى الصلاتين منه صلى الله عليه وآله وسلم نافلة فهو دليل جواز اقتداء المفترض بالمتنفل فى صلاة الخوف لا مطلقاً كما حققناه فى رسالة . ثم الصفة التى قبل هذه دالة على أنه يجوز الإتمام للمسافر ، فان فرضه صلى الله عليه وآله وسلم كفرضه فى السفر ركعتان ، وقد صلى هنا أربعاً صلاة واحدة ، فمن قال كالمصنف إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتم فى سفره قط ينتقض بهذه ، ولعله يقال : هذه من جملة ما اختصت به صلاة الخوف ، ويدعى فيما قدمناه مثل ذلك من الإتمام . ثم قال : وتارة كان يصلى باحدى الطائفتين ركعة ثم تذهب ولا تقضى ، ثم تجىء الأخرى فيصلى بهم ركعة ولا تقضى شيئاً فتكون لهم ركعتان ولهم ركعتان انتهى . قلت وقد أخرج مسلم وأبو داود والنسائى من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم فى الحضر أربعاً ، وفى السفر ركعتين ، وفى الخوف ركعة . وفى الباب عن حذيفة وعن زيد بن ثابت عند أبى داود والنسائى وابن حبان ، وعن جابر عند النسائى . وبالاقتصار على ركعة واحدة فى الخوف يقول النووى واسحق ومن تبعهما ، وقال به أبو موسى وأبو هريرة وغير واحد من التابعين ، ثم قال : وقد روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم صفات أخر كلها ترجع إلى هذه وهذه أصولها ، وربما اختلف بعض ألفاظها ، وقد ذكر بعضهم عشر صفات وذكرها أبو محمد بن حزم نحو خمس عشرة صفة فالصحيح ما ذكرناه أولا ، وهؤلاء كلما رأوا اختلاف الرواة فى قصة جعلوا ذلك وجوها من قبل النبى صلى الله عليه وآله وسلم وإنما هو من اختلاف الرواة . انتهى

(١) قوله « بموافقة ظاهر القرآن » أقول : يأتى له أن تسليم الإمام بهم يوافق ظاهر القرآن ولم يرتضه

وتارة يكون بعضها موصولا وبعضها موقوفاً [1]. وتارة بالموافقة للأصول في غير هذه الصلاة، وتارة بالمعاني[2]. وهذه الرواية التي أختارها أبو حنيفة توافق الأصول في أن قضاء الطائفتين بعد سلام الإمام

وأما ما اختاره الشافعي: ففيه قضاء الطائفتين معاً قبل سلام الإمام

وأما ما اختاره مالك ففيه قضاء إحدى الطائفتين فقط قبل سلام الإمام

* * *

١٥٠ — الحديث الثاني: عن يزيد بن رُومان عن صالح بن خَوَّات[3] ابن جبير عَمَّن صلَّى مع رسولِ الله ﷺ صلاةَ ذَاتِ الرِّقاعِ[4] صلاةَ الخَوْفِ

---

(١) قوله «موقوفا» أقول: الموقوفة رواية مالك بالموافقة للأصول، يريد ما يأتي من تمام الطائفة الأولى قبل الامام فانه خالف الأصول

(٢) قوله «وتارة بالمعنى» أقول: يأتي له أن التي خالفت الأصول ترجح بالمعنى

(٣) (الحديث الثاني) من أحاديث باب صلاة الخوف. قال «يزيد بن رومان» أقول: بضم الراء المهملة وحكي فتحها شاذا، ويزيد تابعي جليل مدني مولى آل الزبير، وكان عالما مقرئا، روى له الجماعة، مات سنة ثلاثين ومائة. وأما صالح فهو ابن خوات — وهو بفتح الخاء المعجمة والواو الثقيلة بعد الألف مثناة فوقية — ابن جبير بن النعمان الأنصاري المدني التابعي الجليل الثقة، وأبوه صحابي من شهداء بدر

(٤) قال «ذات الرقاع» أقول: هو اسم للغزوة المعروفة، قال ابن سعد وابن حبان: إنها كانت في المحرم سنة خمس من الهجرة وقيل سنة أربع في جمادى الأولى، وجزم به ابن اسحق، وقال البخاري: إنها كانت بعد خيبر كانت في السنة السابعة، واستدل على ذلك بأن أبا موسى جاء بعد خيبر، وقد ثبت في سياق حديثه أنه شهد غزوة ذات الرقاع فلزم أنها بعد خيبر. وتعقبه ابن سيد الناس بأن حديث أبي موسى لا يدل على شيء من ذلك، وأما الدمياطي فادعى غلط حديث أبي موسى، وأن

« أَنَّ طائِفَةً صَفَّت معه ، وطائِفَة وِجاهَ العَدُوِّ (١) ، فَصَلَّى بالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً ، ثمَّ ثَبَتَ قائِماً وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ ، ثُمَّ انْصَرَفُوا فَصَفُّوا وِجاهَ العَدُوِّ ، وَجاءتِ الطَّائِفَةُ الأُخْرَى فَصَلَّى بِهِمُ الرَّكْعَةَ التى بَقِيَتْ ، ثمَّ ثَبَتَ جالِساً ، وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ ، ثمَّ سَلَّمَ بِهِمْ »

الرَّجُلُ الَّذِى صَلَّى مع رسول الله ﷺ هُوَ سَهْلُ بْنُ أَبِى حَثْمَةَ (٢)

جميع أهل السيرة على خلافه . واختلفوا فى وجه تسميتها بذات الرقاع على أقوال أقواها وأصحها أن أقدام المسلمين نقبت من الحفاء فلفوا عليها الخرق ، ورجحه السهيلى وصححه النووى ، وحديث أبى موسى فى الصحيح يدل له ولفظه « خرجنا مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى غزاة ـ ونحن ستة نفر معنا بعير نعتقبه ـ فنقبت أقدامنا ونقبت قدماى وسقطت أظفارى ، فكنا نلف على أرجلنا الرقاع

(١) قال « وجاه العدو » أقول : بكسر الواو وضمها : مقابله . ويقال تجاهه بالتاء ، ولا يمتنع ابدال الواو همزة ، كما يقال وشاح ووسادة فقالوا إشاح وإسادة استثقالا للكسرة على الواو

(٢) قال « سهل بن أبى حثمة » أقول : هو أبو عبد الرحمن وقيل أبو يحيى وقيل أبو محمد سهل بن أبى حثمة ـ بفتح الحاء المهملة وسكون المثلثة ـ واسمه عبد الله وقيل عامر وقيل اسم والد سهل عبد الله وأبو حثمة جده واسمه عامر بن ساعدة الأنصارى حارثى خزرجى مدنى صحابى جليل ، روى عنه جماعة ، وشهد المشاهد كلها إلا بدراً كما قاله ابن أبى حاتم عن أبيه . وقوله « الذى صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو سهل بن أبى حثمة » أقول : واعلم أن كلام مصنف العمدة صريح فى أن المبهم الذى صلى معه صلى الله عليه وآله وسلم سهل بن أبى حثمة ، وقد سبقه إلى ذلك ابن عبد البر وعبد الحق وغيرهما ، وتوقف القطان فيه وقال : ذات الرقاع كانت فى صدر السنة الرابعة من الهجرة ومات النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولسهل ثمان سنين ، قاله

هذا الحديث هو مختار الشافعي فى صلاة الخوف إذا كان العدو فى غير جهة القبلة . ومقتضاه أن الإمام ينتظر الطائفة الثانية قائماً فى الثانية . وهذا فى الصلاة المقصورة ، أو الثنائية فى أصل الشرع . فأما الرباعية فهل ينتظرها قائماً فى الثالثة ، أو قبل قيامه ؟ فيه اختلاف للفقهاء فى مذهب مالك . وإذا قيل بأنه ينتظرها قبل قيامه ، فهل تفارقه الطائفة الأولى قبل تشهده بعد رفعه من السجود ، أو بعد التشهد ؟ اختلف الفقهاء فيه . وليس فى الحديث دلالة لفظية على أحد المذهبين . وإنما يؤخذ بطريق الاستنباط منه

ومقتضى الحديث أيضاً أن الطائفة الأولى تتم لأنفسها ، مع بقاء صلاة الإمام . وفيه مخالفة للأصول [1] فى غير هذه الصلاة . لكن فيها ترجيح من جهة المعنى ، لأنها إذا قضت وتوجهت إلى نحو العدو ، توجهت فارغة من الشغل بالصلاة ، فيتوفر مقصود صلاة الخوف وهو الحراسة . وعلى الصفة التى اختارها أبو حنيفـــة تتوجه الطائفة للحراسة مع كونها فى الصلاة ، فلا يتوفر المقصود من الحراسة [2] ، فربما أدى

جماعات . وقال الواقدى : مات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو ابن ثمان سنين فكان سن سهل فى غزوة ذات الرقاع سنتين أو نحوهما وأطال فى تقريره ، وقال النووى فى تهذيب الأسماء واللغات : المبهم فى هذا الحديث هو خوات بن جبير والد صالح بن خوات . وقال الزركشى : إنه أقرب الى الصواب . وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : إنه الذى يظهر ، فقد اتفق أهل الأخبار أن سهلا كان صغيراً فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم . وأما قول ابن أبى حاتم : إن سهلا بايع تحت الشجرة وكان دليل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة أحد وشهد المشاهد كلها إلا بدراً فقد تعقبه جماعة من أهل المعرفة وقالوا : إن هذه الصفة لأبيه

(١) قوله « وفيه مخالفة للأصول » أقول : من حيث خروجهم قبل الإمام كما نبه عليه الشارح آنفا ، إلا أنه رجحها من حيث المعنى المراد من صلاة الخوف

(٢) قوله « فلا يتوفر المقصود من الحراسة » أقول : لبقائها مشغولة القلب بعدم تمام الصلاة . وهذا الترجيح فيه وقفة فانه لا ينافى المقصود من الحراسة بعد إذن الشارع بذلك كما أفادته رواية أبى داود كما قدمنا

الحال إلى أن يقع فى الصلاة الضرب والطعن [١] وغير ذلك من منافيات الصلاة ، ولو وقع فى هذه الصورة [٢] لكان خارج الصلاة ، وليس بمحذور

ومقتضى الحديث أيضاً أن الطائفة الثانية تتم لأنفسها قبل فراغ الإمام . وفيه ما فى الأول [٣]

ومقتضاه أيضاً أنه يثبت [٤] حتى تُتم لأنفسها وتسلم . وهو اختيار الشافعى وقول فى مذهب مالك . وظاهر مذهب مالك أن الإمام يسلم . وتقضى الطائفة الثانية بعد سلامه . وربما ادعى بعضهم أن ظاهر القرآن يدل على أن الإمام ينتظرهم ليسلم بهم ، بناء على أنه فهم من قوله تعالى ﴿ ٤ : ١٠٢ فليصلوا معك [٥] ﴾ أى بقية الصلاة التى بقيت للإمام . فاذا سلم الإمام بهم فقد صلوا معه البقية ، وإذا سلم قبلهم فلم يصلوا معه البقية ، لأن السلام من البقية . وليس بالقوى الظهور [٦]

---

(١) قوله « الضرب والطعن » أقول : لا محذور فى ذلك ، كيف وقد أمر الشارع بمدافعة المار بين يدى المصلى ولو بالمقاتلة ، وأمره بقتل الحية والعقرب فيها ، وذلك فى غير حال قتال عدو ، كيف فى هذه الحال ، لكن الشأن فى عدم ثبوت رواية ذلك كما ذهب اليه أبو حنيفة وقدمنا ثبوتها

(٢) قوله « فى هذه الصورة » أقول : أى صورة تسليم الطائفة التى هى فى الحراسة ، وذلك على مختار الشافعى

(٣) قوله « ما فى الأول » أقول : من مخالفة الأصول فى هذه الصلاة كما تقدم وهو الخروج قبل الإمام

(٤) قوله « إنه يثبت » أقول : أى جالسا فى تشهده

(٥) قوله « فليصلوا معك » أقول : وذلك أن ضمير يصلوا للطائفة الثانية كقوله ﴿ ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فيصلوا معك ﴾

(٦) قوله « وليس بالقوى الظهور » أقول : ويدل لعدم قوة ظهوره أن الله تعالى سمى الطائفة مصلين معه حيث قال ﴿ وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم

وقد يتعلق بلفظ الراوى من يرى أن السلام ليس من الصلاة [1] ، من حيث إنه قال « فصلى بهم الركعة التى بقيت » فجعلهم مصلين معه لما يسمى ركعة . ثم أتى بلفظة « ثم ثبت جالساً ، وأتموا لأنفسهم . ثم سلم بهم » فجعل مسمى « السلام » متراخياً عن مسمى « الركعة » إلا أنه ظاهر ضعيف [2] . وأقوى منه فى الدلالة ما دل على أن السلام من الصلاة . والعمل بأقوى الدليلين متعين [3] . والله أعلم

طائفة منهم معك ﴾ أى تقم مصلية معك قطعاً أنه المراد ، مع أن الحديث صريح أنهم أتموا لأنفسهم ولم يسلم صلى الله عليه وآله وسلم بهم بل ثبت قائما

(١) قوله « من يرى أن السلام ليس من الصلاة » أقول : وهم الحنفية ، وقد تقدم الإشارة إلى كلامهم فى شرح حديث المسىء صلاته

(٢) قوله « إلا أنه ظاهر ضعيف » أقول : فان كل واحدة من ركعات الصلاة تسمى ركعة ، وليس فى كل ركعة تسليم ، فالتسليم من الصلاة لا من ركعة معينة فيها

(٣) قوله « والعمل بأقوى الدليلين متعين » أقول : وذلك أن العبد مكلف بالعمل بالعلم أو الظن ، فان تعذر العلم تعين العمل بالظن الأقرب منه فالأقرب ، وأقوى الأمارتين تحصل ظنا أقوى من الظن الذى تحصله أضعفهما . واعلم أنه لم يتقدم فيما سلف أدلة الفريقين من الحنفية وغيرهم ، ولنذكر أدلة الفريقين : فأما الحنفية فقد استدل لهم أبو جعفر الطحاوى بقوة ساعده فى الأثر والنظر فقال : باب السلام فى الصلاة هل هو من فرضها أو من سنتها ؟ ثم ساق سنده إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « مفتاح الصلاة الطهور وإحرامها التكبير وإحلالها التسليم » فذهب قوم إلى أن الرجل إذا انصرف من صلاته بغير تسليم فصلاته باطلة ، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « تحليلها التسليم » فلا يجوز أن يخرج منها بغيره ، وخالفهم فى ذلك آخرون فافترقوا على قولين : منهم من قال إذا قعد مقدار التشهد فقد تمت صلاته وإن لم يسلم ، ومنهم من قال : إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته ، وإن لم يتشهد ولم يسلم . وكان من الحجة للفريقين على أهل هذه المقالة أن ما روى عنه صلى الله عليه وآله

١٥١ — الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله الأنصارى رضى الله عنهما قال « شَهِدْتُ مع رسولِ الله ﷺ صلاةَ الخوفِ ، فَصَفَفْنا صَفَّيْنِ خَلْفَ رسولِ الله ﷺ ، وَالْعَدُوُّ بَيْنَنا وَبَيْنَ القِبْلَةِ ، وَكَبَّرَ النبيُّ ﷺ ، وَكَبَّرْنا جَمِيعاً ، ثُمَّ رَكَعَ وَرَكَعْنا جَمِيعاً ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَرَفَعْنا جَمِيعاً ، ثُمَّ انْحَدَرَ بِالسُّجُودِ وَالصَّفُّ الَّذِى يَلِيهِ ، وَقامَ الصَّفُّ المُؤَخَّرُ فى نَحْرِ العَدُوِّ ، فَلَمَّا قَضَى النبيُّ ﷺ السُّجُودَ ، وَقامَ الصَّفُّ الَّذِى يَلِيهِ ، انْحَدَرَ الصَّفُّ المُؤَخَّرُ

وسلم من قوله « تحليلها التسليم » قد بينه ما روى عن على رضى الله عنه من رأيه بأن معنى ذلك أنه إذا رفع من آخر سجدة فقد تمت صلاته . ثم ساق الطحاوى سنده إلى عاصم بن ضمرة عن على رضى الله عنه « إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت » فهذا الذى روى عنه فى معناه دال على أن الصلاة تتم بغير التسليم ، فمعنى « تحليلها التسليم » هو التحليل الذى ينبغى أن يحدثه لا بغيره ، والتمام الذى لا يجب بما يحدث بعده إعادة الصلاة . ثم أطال فى نصرة أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وقال : إنهم قالوا : إن التعوذ الأخير مقدار التشهد من صلب الصلاة ، ثم ذكر من أدلته ما ساق من أدلته إلى أبى علقمة قال : إن عبد الله بن مسعود أخذ بيده وعلمه التشهد ، فذكر التشهد كما ذكرنا عن عبد الله ثم قال « إذا فعلت ذلك ـ أو قضيت هذا ـ فقد تمت صلاتك ، إن شئت أن تقوم فقم ، وإن شئت أن تقعد فاقعد » انتهى . قلت ولا يخفى ضعف حديث على رضى الله عنه الذى رفعه وأنه لا يقاوم ما روى عنه موقوفا ويجعل تفسيراً للمرفوع . ثم إن حديث ابن مسعود موقوف عليه لا يقاوم المرفوع ، ثم قد اتفق الحفاظ أن قوله « فاذا فعلت هذا الخ » من كلامه ، وقد أوضحناه فى شرحنا (تنقيح الأنظار) فى قسم المدرج إيضاحاً شافياً . وأما غير الحنفية فدليلهم حديث على المرفوع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم دائمـــا مع قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وبه تعرف صحة قول الشارح إن أدلة السلام من الصلاة أقوى

بِالسُّجُودِ ، وَقَامُوا ، ثم تَقَدَّمَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ ، وَتَأَخَّرَ الصَّفُّ الْمُقَدَّمُ ، ثمَّ رَكَعَ النبيُّ ﷺ ، وَرَكَعْنَا جَمِيعاً ، ثمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَرَفَعْنَا جَمِيعاً ، ثم انحَدَرَ بالسُّجُـــودِ ، وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ ـ الَّذِي كانَ مُؤَخَّراً فى الرَّكْعَةِ الأُولَى ـ فَقامَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ فى نَحْرِ الْعَدُوِّ ، فَلَمَّا قَضَى النبيُّ ﷺ السُّجُودَ وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ ، انْحَدَرَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ بِالسُّجُودِ فَسَجَدُوا ، ثمَّ سَلَّمَ ﷺ ، وَسَلَّمْنَا جَمِيعاً ، قال جابِرٌ : كَمَا يَصنع حرَسُكُمْ هؤلاء بأمرائهم » وَذَكَرَهُ مُسْلِمٌ بِتَمامِهِ . وَذَكَرَ الْبُخارِي طَرَفاً مِنْهُ (١) ، وَأَنَّهُ صَلَّى صلاةَ الْخَوْفِ مَعَ النبيِّ ﷺ فى الْغَزْوَةِ السَّابِعَةِ ، غَزْوَةِ ذاتِ الرِّقاعِ »

هذه كيفية الصلاة إذا كان العدو فى جهة القبلة . فانه تتأتى الحراسة مع كون

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب صلاة الخوف قال « ذكره مسلم بتمامه ، وذكر البخارى طرفا منه » أقول : قال الزركشى فيه وهمان : أحدهما أن البخارى لم يخرجه ولا شيئا منه ، فان مسلماً أخرجه من حديث عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أبى سلمة عن جابر ، ولم يخرج البخارى لعبد الملك شيئاً ، وإنما أخرج البخارى من حديث يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن جابر فى غزوة ذات الرقاع وليس فيه صفة الصلاة ، وصفة صلاة ذات الرقاع مخالفة لهذه الكيفية ، فتبين أنه ليس طرفا منه ، وإنما حمله على ذلك كونه من حديث جابر فى الجملة . الوهم الثانى قوله فى الغزوة السابعة غزوة ذات الرقاع ، وذات الرقاع ليست سابعة ، ولفظ البخارى فى غزوة السابعة بحذف الألف واللام من غزوة ، والمراد فى غزوة السنة السابعة ، وقصد البخارى الاستشهاد به على أن ذات الرقاع بعد خيبر ، وهذا ظاهر على رأى البخارى فانه يقول إنها بعد خيبر فلا إشكال فى كونها فى السنة السابعة ، لكن جمهور أهل السير خالفوه انتهى . وقد قدمنا خلافهم وكلامهم ، وهذه الكيفية قد قدمناها فيما نقلناه عن ابن القيم

الكل مع الإمام فى الصلاة . وفيها التأخير عن الإمام لأجل العدو

والحديث يدل على أمور :

أحدها : أن الحراسة فى السجود لا فى الركوع ، هذا هو المذهب المشهور . وحكى وجه عن بعض أصحاب الشافعى أنه يحرس فى الركوع أيضاً . والمذهب الأول . لأن الركوع لا يمنع من إدراك العدو بالبصر ، فالحراسة ممكنة معه . بخلاف السجود

الثانى : المراد بالسجود الذى سجده النبى ﷺ ، وسجد معه الصف الذى يليه ، هو السجدتان جميعاً

الثالث : الحديث يدل على أن الصف الذى يلى الإمام يسجد معه فى الركعة الأولى ، ويحرس الصف الثانى فيها ، ونص الشافعى على خلافه ، وهو أن الصف الأول يحرس فى الركعة الأولى . فقال بعض أصحابه : لعله سها ، أو لم يبلغه الحديث . وجماعة من العراقيين وافقوا الصحيح ، ولم يذكر بعضهم سوى ما دل عليه الحديث ، كأبى إسحق الشيرازى . وبعضهم قال بذلك ، بناء على المشهور عن الشافعى أن الحديث إذا صح يُذهب اليه [1] ، ويترك قوله

---

(١) قوله « بناء على المشهور عن الشافعى أن الحديث إذا صح يذهب اليه » أقول : هذا القول عن الشافعى صحيح أخرجه عنه البيهقى وغيره ، وصح أيضاً عن أبى حنيفة ومالك وأحمد . وقد سقناه لك عنهم فى رسالة إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد باسناده ومتنه ، بل هذا معلوم أنه لسان حال كل مؤمن ، فانه إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شىء وقد قال من جهله قولا يخالفه أن يقدم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كلام نفسه الصادر عن رأيه واجتهاده ، فان تقديم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كل ما سواه هو من شرط الإيمان بنص ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ الآية وغيرها ، بل ذلك معنى الإيمان بالرسالة والنبوة ، وكم رجع من الصحابة من أفراد قالوا برأيهم قولا ثم عرفوا الحديث فقدموه على ما قالوا . وقد تركنا فى تلك الرسالة بعضاً من ذلك ، وفى كلام الأئمة الأربعة وغيرهم

وأما الخراسانيون : فان بعضهم تبع نص الشافعي ،كالغزالى فى الوسيط ومنهم من ادعى : أن فى الحديث رواية كذلك . ورجح ما ذهب اليه الشافعى بأنه الصف الأول يكون جُنّة لمن خلفه . ويكون ساتراً له عن أعين المشركين . وبأنه أقرب إلى الحراسة . وهؤلاء مطالبون بإبراز تلك الرواية . والترجيح إنما يكونه بعدها (١)

الرابع : الحديث يدل على أن الحراسة يتساوى فيها الطائفتان فى الركعتين ، فلو حرست طائفة واحدة فى الركعتين معاً ، فنى صحة صلاتهم خلاف لأصحاب الشافعى

* * *

كتاب الجنائز (٢)

دليل على أنهم لم يحيطوا بما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو معلوم قطعاً إلا أن جهلة المقلدين يأنفون من أن يقال إن إمامهم ما وصل اليه الحديث الذى يخالف مذهبهم ، بل يقولون قد عرفه وعرف أنه منسوخ أو مؤول أو نحو ذلك من الأعذار التى لا تنفق عند النقاد ، ولهذا أقول : إن من تبع إمامه فى مسألة قد ثبت النص بخلاف ما قال ذلك الإمام فيها فانه غير تابع لإمامه ، لأنه قد صرح بلسان مقاله كالأربعة الفقهاء ، وبلسان حاله ككل مجتهد ، بأنه لا يتابع فى قوله إذا خالف النص ، وغير تابع لإمام الأئمة ورسول الأمة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه لم يعمل بما ثبت عنه ، وإذا لم يكن متبعاً لإمامه الذى قلده ولا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو متبع لهواه لا غير ، ومقلد لمشتهاه ، ولا أستبعد دخوله تحت قوله ﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾

(١) قوله « والترجيح ما يكون بعدها » أقول : أى بعد ثبوت الرواية التى زعموها ، والمراد بالترجيح قولهم لأن الصف الأول يكون جُنة لمن خلفه وساتراً له

(٢) (كتاب الجنائز) أقول : جمع جنازة مشتقة من جنز إذا ستر قاله ابن

١٥٢ — الحديث الأول : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « نَعَى النبىُّ ﷺ (١) النَّجاشِىَّ (٢) فى الْيَوْمِ الَّذِى ماتَ فِيهِ ، وَخَرَجَ بِهِمْ إلَى الْمُصَلَّى ، فَصَفَّ بِهِمْ (٣) ، وَكَبَّرَ أَرْبَعاً »

فيه دليل على جواز بعض النعى . وقد ورد فيه نهى (٤) ، فيحتمل أن يحمل ذلك على النعى لغير غرض دينى ، مثل إظهار التفجع على الميت ، وإعظام حال موته (٥) .

فارس وغيره ، المضارع يجنز بالكسر لنونه ، والجنازة بكسر الجيم وفتحها والكسر أفصح ، ويقال إنها للميت وبالكسر للنعش عليه ميت ، ويقال عكسه ، فان لم يكن عليه ميت فهو سرير أو نعش والجمع بالفتح لا غير

(١) قال « نعى النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : النعى خبر الموت ، يقال : نعاه ينعاه نعياً ونعيا بالفتح لأوله والضم وسكون العين ونعيا بفتح النون وكسر العين وتشديد المثناة التحتية ويطلق على الناعى وهو الذى يجىء بخبر الموت

(٢) قال « النجاشى » أقول : بفتح النون ، واختار ثعلب ضمها ، ومشى عليه ابن دحية وابن السيد ، وبتخفيف الجيم والشين المعجمة وآخره مثناة تحتية فيهما بالتخفيف والتثقيل ، قال صاحب مجمع البحرين : التخفيف أعلى وأفصح ، قال المحب الطبرى فى أحكامه : إن النجاشى مأخوذ من النجش وهو الأثارة ، ومن ثم قيل لمن يزيد فى السلعة ناجش ، وهو اسم لكل من ملك الحبشة

(٣) قال « فصف بهم » أقول : يحتمل أن يكون صف لازما والباء بمعنى مع أى صف معهم ، ويحتمل أن يكون متعديا والباء زائدة للتأكيد أى صفهم ، وليس فيه أنه صفهم صفا واحداً أو أكثر ، ويأتى فى حديث جابر : كنت فى الصف الثانى أو الثالث يوم صلى النبي ﷺ على النجاشى

(٤) قوله « وقد ورد فيه نهى » أقول : أخرج أحمد والترمذى من حديث حذيفة : نهى عن النعى ، وفى معناه أحاديث

(٥) قوله « واعظام حال موته » أقول : بذكر مفاخره ، قال ابراهيم النخعى :

ويحمل النعى الجائز على مافيه غرض صحيح ، مثل طلب كثرة الجماعة ، تحصيلا لدعائهم ، وتتميما للعدد الذى وعد بقبول شفاعتهم فى الميت ، كالمائة مثلا [(١)] . وأما النجاشى ، فقد قيل : إنه مات بأرض لم يقم فيها عليه فريضة الصلاة [(٢)] . فتعين الإعلام بموته ليقام فرض الصلاة عليه

وفى الحديث دليل على جواز الصلاة على الغائب . وهو مذهب الشافعى . وخالف مالك وأبو حنيفة وقالا : لا يصلى على الغائب . ويحتاجون إلى الاعتذار عن الحديث .

إذا مات الرجل أن يؤذن صديقه وأصحابه ، إنما كان يكره أن يطاف فى المجالس فيقال أنعى فلانا فعل أهل الجاهلية ، رواه سعيد بن منصور فى سننه

(١) قوله « كالمائة مثلا » أقول : لا حاجة إلى « مثلا » بعد الكاف ، إلا أنه شائع فى عبارة العلماء . وكلامه إشارة إلى ما ورد فى تكثير الجماعة فى صلاة الجنازة ، فأخرج أحمد ومسلم والترمذى والنسائى من حديث عائشة مرفوعا « ما من ميت يصلى عليه أمة من الناس يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه » وقوله « مثلا » يدخل ما عند أحمد ومسلم وأبى داود عن ابن عباس مرفوعا « ما من رجل يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا إلا شفعهم الله فيه » . وأخرج النسائى باسناد حسن عن ميمونة مرفوعا « ما من ميت يصلى عليه أمة من الناس إلا شفعوا فيه » وأخرج الطبرانى والضياء عن والد أبى المليح مرفوعا « إذا شهدت أمة من الأمم وهم أربعون فصاعداً أجاز الله تعالى شهادتهم » والمراد بالشهادة الثناء على الميت كما تفسره أحاديث مثل حديث الربيع بنت معوذ عند البخارى فى التاريخ مرفوعا « إذا صلوا على جنازة فأثنوا خيراً ، يقول الرب : أجزت شهادتهم فيما يعلمون ، وأغفر ما لا يعلمون » وغير ذلك من الأحاديث

(٢) قوله « وأما النجاشى فقد قيل إنه مات بأرض لم يقم فيها عليه فريضة الصلاة » أقول : لم يأت لأما بعديل ، إلا أن السياق يرشد اليه كأنه قال أما النهى عن النعى فحيث لا غرض صحيح ، وأما النجاشى فنعاه صلى الله عليه وآله وسلم لغرض صحيح

ولهم فى ذلك أعذار ، منها : ما أشرنا إليه من قولهم : إن فرض الصلاة لم يسقط ببلاد الحبشة ، حيث مات . فلا بد من إقامة فرضها [١] . ومنها : ما قيل : إنه رفع للنبي ﷺ فرآه [٢] ، فتكون حينئذ الصلاة عليه كميت يراه الإمام ولا يراه المأمومون . وهذا يحتاج إلى نقل يثبته . ولا يكتفى فيه بمجرد الاحتمال . وأما الخروج إلى المصلى فلعله لغير كراهة الصلاة فى المسجد [٣] . فان النبي ﷺ صلى على سهيل بن بيضاء فى المسجد . ولعل من يكره الصلاة على الميت فى المسجد يتمسك به ، إن كان لا يخص الكراهة بكون الميت فى المسجد . ويكرهها مطلقاً [٤] ، سواء كان الميت فى مسجد أم لا

---

(١) قوله « فلا بد من إقامة فرضها » أقول : إلى هذا ذهب ابن تيمية فقال : لا يصلى على الغائب إلا إذا مات بأرض لا يصلى عليه فيها ، فجعل السبب قيداً للحكم

(٢) قوله « فرآه » أقول : ذكره الثعلبي من حديث ابن عباس عن قتادة ، وذكره الواحدى بلا اسناد ، ولا يخفى أن هذا العذر أخص من الأول ، فان الأول يعم كل ميت مسلم بأرض لا يصلى عليه فيها فانه يصلى عليه ، وهذا يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا يكون ذلك لغيره ، إلا إنه لايتم العذر هنا إلا بعد ثبوت دليله ، وأن ذلك كما قال الشارح : ذكروا أعذاراً أخر لا تساوى سماعها ، فلا يشتغل بها

(٣) قوله « لعله لغير كراهة الصلاة فى المسجد » أقول : أى صلاة الجنازة ، فانه قد ذهب الحنفية والمالكية إلى كراهة إقامتها فيه ، ولكن النص ينافيه ، فانه أخرج مسلم عن عائشة أنه لما مات سعد بن أبي وقاص قالت : ادخلوا به المسجد حتى أصلى عليه ، فأنكروا ذلك عليها ، فقالت : والله لقد صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ابني بيضاء فى المسجد سهيل وأخيه . وفى رواية عنده « ما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ابنى بيضاء إلا فى جوف المسجد » وعن عروة أنه صلى على أبي بكر فى المسجد ، وعن ابن عمر أنه صلى عمر فى المسجد ، وأخرجهما سعيد بن منصور

(٤) قوله « يتمسك به إن كان لا يخص الكراهة بكون الميت فى المسجد

وفيه دليل على أن سنة الصلاة على الجنازة التكبير أربعاً . وقد خالف فى ذلك الشيعة . ووردت أحاديث « أن النبى ﷺ كبر خمساً (١) » . وقيل : إن التكبير أربعاً

ويكرهها مطلقا ، أقول : من قال بكراهة صلاة الجنازة فى المسجد إما أن يقول بكراهتها إذا كان فيه الميت كالصلاة على الحاضر فان له التمسك بحديث صلاة النجاشى لأنه صلى الله عليه وآله وسلم تجنبها فى المسجد ولا جنازة فيه فدل على أنها لا تقام صلاتها فيه وإن لم تكن على ميت حاضر ، أو يقول يكره مطلقا وجد فيه الميت أم لا فانه يتمسك به لأنه صلى الله عليه وآله وسلم تجنبها فيه ولا جنازة فأولى لو كانت حاضرة ، وانما قال « لعل » إشارة إلى أن خروجه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتعين أنه لكراهة صلاة الجنازة فى المسجد

(١) قوله « ووردت أحاديث أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كبر خمساً » أقول : اليه ذهبت الزيدية والإمامية ، وإلى الأربع ذهب من عداهم ، وقد أشار الشارح إلى أنها قد وردت أحاديث بما ذهبت اليه الزيدية ، فالأربع ثبتت عن أبى هريرة وابن عباس وجابر ، وأما الخمس فأخرج مسلم وأهل السنن أنه كبر زيد بن أرقم على جنازة خمساً فسأله عبد الرحمن بن أبى ليلى فقال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكبرها ، وأخرج أحمد عن حذيفة أنه كبر خمسا ثم التفت فقال : ما نسيت ولا وهمت ولكن كبرت كما كبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، صلى على جنازة فكبر خمساً . وأخرج البخارى عن على رضى الله عنه أنه كبر على سهيل بن حنيف ستا وقال : إنه شهيد . وأخرج سعيد بن منصور فى سننه عن الحكم بن عتيبة قال : وكانوا يكبرون على أهل بدر خمساً وستا وسبعا . وإذا عرفت هذا فقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم الأربع والخمس ، والقول بأنه نسخ الخمس دعوى قد أشار الشارح إلى ضعفها بقوله « قيل » . وأما قول ابن عبد البر إنه انعقد الإجماع على الأربع فدعوى الإجماع سهلة فى اللسان عسير عليها إقامة البرهان ، كيف والزيدية أمة من أمم المسلمين يخالفون ولا ينعقد الإجماع من دونهم ، فالأقرب أنه من العمل المخبر فيه ، وكأنه فهم الصحابة فزادوا على الخمس فى حق البدريين ومن ثمة قالت الشافعية : لو كبر خمسا لم تبطل

متأخر عن التكبير خمساً . وروى فيه حديث عن ابن عباس . وروى عن بعض المتقدمين «أنه يكبر على الجنازة ثلاثاً[1]» ، وهذا الحديث يرده[2]

* * *

١٥٣ — الحديث الثانى : عن جابر رضى الله عنه : «أنَّ النبىَّ ﷺ صَلَّى عَلَى النَّجاشِىِّ ، فَكُنْتُ فى الصَّفِّ الثَّانِى ، أَوِ الثَّالِثِ»

الصلاة ، ونقل ابن المنذر عن أحمد أنها تجوز الزيادة إلى سبع . وروى البيهق باسناد حسن إلى أبى وائل قال : كانوا يكبرون على عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم سبعا وخمسا وستا وأربعا ، فجمع الناسَ عمر على أربع . واختلفوا فى رفع اليدين فيما عدا تكبيرة الإحرام فاتفقوا على مشروعيتها فيها إلا رواية عن مالك ، فحكى ابن المنذر عن جماعة من الصحابة وغيرهم أنه يرفع يديه فيها كلها ، وقال به الشافعى والأوزاعى وابن المبارك وأحمد وإسحق

(١) قوله «إنه يكبر على الجنازة ثلاثا» أقول : كأنه يشير إلى ما روى باسناد صحيح كما قاله الحافظ ابن حجر عن أبى معبد قال : صليت خلف ابن عباس على جنازة فكبر ثلاثا قال : وذكر بكر بن عبد الله المزنى أنه لا ينقص من ثلاث ولا يزاد على سبع ، وروى ابن المنذر أنه قيل لأنس : إن فلانا كبر على جنازة ثلاثا ، فقال : وهل التكبير إلا ثلاث ؟ وروى عنه عبد الرزاق خلاف هذا ، وأنه كبر على جنازة ثلاثا ثم انصرف ناسيا فقيل له : يا أبا حمزة إنك كبرت ثلاثا ، قال فصف وصفوا فكبر الرابعة ، وجمع بين الروايتين باحتمال أنه كان يرى الثلاث مجزية والأربع أكمل منها ، أو بأن من ذكر الثلاث لم يذكر الأولى لأنها تكبيرة الافتتاح

(٢) قوله «وهذا الحديث يرده» أقول : أى حديث أبى هريرة الذى هو فى شرحه ، ولا يخفى أن رده لمن يقول بالثلاث إن كان من مفهوم أربع فمفهوم العدد غير معتبر عند المحققين ويلزم أن يرد رواية الخمس الثابتة بلا كلام ، وإن أراد من حيث أن رواية الثلاث لم ترد مرفوعة فالأولى أن نقول ورواية الثلاث جاءت موقوفة

وحديث جابر طرف من الأول ، وقد ورد عن بعض المتقدمين [١] أنه كان إذا حضر الناس للصلاة صفهم صفوفاً ، طلباً لقبول الشفاعة ، للحديث المروى [٢] فيمن صلى عليه ثلاثة صفوف ، ولعل هذا الذى ورد فى الحديث من هذا القبيل [٣] . فان الصلاة كانت فى الصحراء ، ولعلها كانت لا تضيق عن صف واحد ، ويمكن أن يكون لغير ذلك والله . أعلم

---

(١) (الحديث الثانى) قوله «عن بعض المتقدمين» أقول : هو مالك بن هبيرة ، فانه كان يصف من حضر الجنازة ثلاثة صفوف قلوا أو كثروا ، وذلك عمل بما رواه هو مرفوعا «من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب» حسنه الترمذى وصححه الحاكم ، وفى رواية أيضا «إلا غفر له» وترجم البخارى «باب من صف صفين أو ثلاثة خلف الإمام» وذكر حديث جابر هذا وأورد عليه بأنه لا يلزم من كونه فى الصف الثانى أو الثالث أن يكون ذلك منتهى الصفوف ، وأجيب عنه بأن الأصل عدم الزائد ، وبوب أيضا بمجرد الصفوف على صلاة الجنازة فقال ابن بطال إنه أومأ البخارى إلى الرد على عطاء حيث ذهب إلى أنه لايشرع فيها تسوية الصفوف كما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج

(٢) قوله «بحديث ورد فى ذلك» أقول : هو حديث مالك بن هبير الذى مر آنفا

(٣) قوله «ولعل الذى ورد فى الحديث من هذا القبيل» أقول : أى فى حديث جابر أنه كان فى الثانى أو الثالث ، وهذا يتم لو كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم على النجاشى ثلاثة صفوف ، وحديث جابر قد لا يفيد ذلك . وإن كان ظاهره أنها أكثر من اثنين ، وإنما شك فى مكانه هل كان فى الثانى أو الثالث ، وقد يقال قد أفاد ثبوت الثلاثة وعلى من ادعى الزائد الدليل . ولا يخفى أن الظاهر أن تكثير الصفوف الى ثلاثة مراد لنفسه ، وقال الفاكهى : المراد من الثلاثة الصفوف مجرد الكثرة لا مجرد الصفوف ، قال : «لو اجتمع فى صف واحد مائة نفس وفى ثلاثة ثلاثون

١٥٤ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما « أَنَّ

لكان يتحصل للميت من بركة المائة وشفاعتهم أكثر مما يتحصل من الثلاثة الصفوف[1] قال : وهذا مما لا ينازع فيه انتهى . قلت : وعندى وقفة فى دعواه هذه

فائدة : اعلم أن صاحب العمدة لم يذكر شيئا من الأقوال فى صلاة الجنازة سوى التكبيرات ، وقد بوب البخارى بقراءة الفاتحة فيها ، وذكر حديث ابن عباس أنه جهر بقراءة الفاتحة فيها وقال : لتعلموا أنها السنة ، وروى عبد الرزاق والنسائى عن أبى أمامة سهل بن حنيف قال : السنة فى الصلاة أن يكبر ثم يقرأ بأم القرآن ثم يصلى على النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم يخلص الدعاء للميت ولا يقرأ إلا فى الأولى ، إسناده صحيح . وقال الحاكم : أجمعوا أن قول الصحابى « من السنة » حديث مسند قال الحافظ ابن حجر : كذا نقل الإجماع مع أن الخلاف مع أهل الحديث والأصوليين شهير ، وأخرج الشافعى والنسائى والحاكم وأبو يعلى من حديث جابر أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قرأ فيها ـ يعنى صلاة الجنازة ـ بأم القرآن ، زاد النسائى وأبو يعلى وسورة ، قال النووى : اسنادهما صحيح . وأخرجه مسلم والنسائى والترمذى من حديث عوف بن مالك قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وآله سلم على جنازة فحفظنا من دعائه « اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه ووسع مدخله واغسله بالماء البارد والثلج ، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وبدله دارا خيراً من داره وأهلا خيراً من أهله وزوجة[2] خيرا من زوجه ، وأدخله الجنة وأعذه

---

(١) قلت : قد ورد أنه ﷺ قال : من صلى عليه أربعون ، وورد من صلى عليه ثلاثة صفوف . والجمع بينهما أن المقصود تكثير المصلين والأغلب أن الأربعين لا يقلون عن ثلاثة صفوف ، وقد يكون معهم رجل صالح يدعو للميت فيغفر له بسببه

(٢) قلت لفظ الحديث « وزوجا خيراً من زوجه » بالتذكير فى الموضعين ، ولعل ما هنا رواية لم نطلع عليها

النبيَّ ﷺ صَلَّى عَلَى قَبْرٍ [(١)] ، بَعْدَ ما دُفِنَ ، فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعاً ،

فيه جواز الصلاة على القبر لمن لم يصلِّ على الجنازة [(٢)] ، ومن الناس من قال :

من عذاب القبر ومن عذاب النـــار ، قال عوف : حتى تمنيت أنى ذلك الميت انتهى . وقراءة الفاتحة فى صلاة الجنازة من المسائل المختلف فيها ، فنقل ابن المنذر عن الحسن ابن على وابن مسعود وابن الزبير والمسور بن مخرمة مشروعيتها ، وبه قال الشافعى وأحمد وإسحق ، ونقل عن أبى هريرة وابن عمر أنه ليس فيها قراءة ، وبه قال مالك و [بعض] الكوفيين ذكره فى فتح البارى ، قلت : وقد صحت الرواية بقراءتها كما سمعت فلا اعتداد بخلافه ، ولم يذكر فى حديث جابر السلام عند الخروج منها ، وقد أخرج النسائى بسند صحيح عن أبى أمامة أنه من السنة ، وروى عن عبد الله ابن أبى أوفى أنه سلم على يمينه ويساره ثم قال : لا أزيد على ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صنعه

(١) (الحديث الثالث) أى من أحاديث كتاب الجنائز ، قال « على قبر » أقول : أى على صاحب قبر ، على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، ولذا قال « بعد ما دفن » فالضمير عائد إلى المضاف . ويجوز أن يكون مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال ، قال الحافظ ابن حجر : إن صاحب القبر السوداء التى كانت تقمّ المسجد . ووقع فى الأوسط للطبرانى أنه كان بعد دفنه بليلتين ، وعند الدارقطنى بثلاث ، وروايات الصحيحين تدل أنه صبيحة دفنه ، وفى بعضها فى البخارى « مر بقبر دفن ليلا فقال : متى دفن هذا ؟ قالوا البارحة » وقد اختلف إلى كم يصلى على القبر ؟ فقيل : إلى شهر وقيل إلى ثلاثة أيام ، وقيل إلى يوم واحد ، وقيل أبداً ، وقيل إلى أن تتمزق أجزاؤه

(٢) قوله « لمن لم يصل على الجنازة » أقول : ما فى الحديث هذا هنا دليل على هذا القيد ، إنما الواقع هو هنا كذلك[(١)]

---

(١) كذا بتكرير « هنا » . و « هذا » مرتين ، ولا معنى لذلك ، ولعل الصواب : ما فى الحديث هنا دليل على هذا القيد ، والواقع هو كذلك

إنما يجوز ذلك إذا كان الولى أو الوالى لم يصليا ، والنبي ﷺ هو الوالى ، ولم يكن صلى على هذا الميت فيمكن أن يقال : إنه خارج عن محل الخلاف [1]

وقد أجيب [2] عن بعض ذلك بأن غير النبي ﷺ من أصحابه قد صلى معه ، ولم ينكر عليه ، وهذا يحتاج إلى نقل من دليل آخر [3] ، إذ ليس فى الحديث ذكر لذلك

وفيه من الدلالة على أن التكبير أربع : ما فى الحديث قبله ، والله أعلم

* * *

١٥٥ — الحديث الرابع : عن عائشة رضى الله عنها « أنَّ رسولَ الله ﷺ كُفِّنَ فى ثَلاثَةِ أثْوابٍ بِيضٍ يَمَانِيَّةٍ [4] ، لَيسَ فِيها قَمِيصٌ وَلا عِمَامَةٌ »

---

(١) قوله « عن محل الخلاف » أقول : إذ الخلاف هل يصلى على القبر أم لا ؟ سواء قد صلى عليه أحد أو لا . وقال آخرون : يصح إذا كان لم يصل عليه الولى أو الوالى ، وحديث الكتاب لا يتم دليلا للقائلين بالاطلاق لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن قد صلى على هذا الميت وهو الوالى ، ففعله هذا أخص من دعواهم

(٢) قوله « وأجيب » أقول : أجاب من استدل به على الاطلاق أنه قد صلى على هذا القبر غيره صلى الله عليه وآله وسلم من أصحابه معه سواء كانوا فيمن كان صلى على ذلك الميت أولا وأقرهم صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وليسوا بأولياء ، فلا يتم تقييد الصلاة على القبر بما ذكرتم

(٣) قوله « وهذا يحتاج إلى نقل من حديث آخر » أقول : أى حديث أنه صلى معه صلى الله عليه وآله وسلم من قد صلى على تلك الجنازة ، وهذا يفتقر إلى نقل صحيح أنه صلى معه صلى الله عليه وآله وسلم غيره . قلنا : قد ثبت ذلك النقل فى صحيح مسلم ولفظه « انتهى صلى الله عليه وآله وسلم إلى قبر رطب وصلى عليه وصفوا خلفه فكبر أربعا » قال ابن حبان : فى ترك إنكاره على من صلى معه على القبر بيان جواز ذلك لغيره وأنه ليس من خصائصه

(٤) (الحديث الرابع) قال « يمانية » أقول : بتخفيف المثناة التحتية نسبة إلى

فيه جواز التكفين بما زاد على الواحد الساتر لجميع البدن، وأنه لا يضايق فى ذلك، ولا يتبع رأى من منع منه من الورثة

وقولها «ليس فيها قميص ولا عمامة» يحتمل وجهين، أحدهما: أن لا يكون كُفِّن فى قميص ولا عمامة أصلا، والثانى: أن يكون ثلاثة أثواب خارجة عن القميص والعمامة، والأول هو الأظهر [(١)] فى المراد، والله أعلم

* * *

١٥٦ — الحديث الخامس: عن أم عطية الأنصارية قالت «دَخَلَ عَلَيْنا

اليمن والأصل يمنية بتشديدها، لكن عوض عن إحدى ياءى النسبة ألفا فلا يجتمعان وحكى سيبويه عن قوم تشديدها، ووقع فى بعض طرقه فى الصحيحين «يمانية سحولية» وفى بعضها «سحولية» فقط. وهى بضم السين المهملة منسوبة إلى السحول قرية باليمن تعمل فيها، ويقال بفتح السين

(١) قوله «هو الأظهر» أقول: ذهب إلى كل من التأويلين طائفة قال النووى فى شرح مسلم: «ليس فيها قميص ولا عمامة» معناه لم يكفن فى قميص ولا عمامه، وإنما كفن فى ثلاثة أثواب غيرها، ولم يكن مع الثلاثة شيء آخر. هكذا فسره الشافعى وجمهور العلماء وهو الصواب الذى يقتضيه ظاهر الحديث. قال: ولا يستحب أن يكون فى الكفن قميص ولا عمامة. وقال مالك وأبو حنيفة: يستحب قميص وعمامة. وتأولوا الحديث على أن المعنى ليس القميص والعمامة من جملة الثلاثة وإنما هما زائدان عليها. وهذا ضعيف. ولم يثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم كفن فى قميص ولا عمامة. وهذا يقتضى أن القميص الذى غسل فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزع عنه وقت تكفينه، وهذا هو الصواب الذى لا يتجه غيره، لأنه لو بقى مع رطوبته لأفسد الأكفان. وأما الحديث الذى فى سنن أبى داود عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كفن فى ثلاثة أثواب الحلة ثوبان والقميص الذى توفى فيه فحديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به. لأن يزيد بن أبى زياد ـ أحد رواته ـ مجمع على ضعفه. لا سيما وقد خالف بروايته الثقات. انتهى

رسولُ الله ﷺ ، حِينَ تُوُفِّيَتْ ابْنَتُهُ ، فقال : اغْسِلْنَهَا ثَلاثاً ، أوْ خَمساً ، أوْ أكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ - إنْ رَأيْتُنَّ ذٰلِكَ - بماءٍ وَسِدْرٍ ، وَاجْعَلْنَ فى الآخِيرَةِ كافُوراً - أوْ شيْئاً مِنْ كافُور - فإذا فَرَغْتُنَّ فآذِنَّنِى . فَلَمَّا فَرَغْنا آذَنَّاهُ . فأعْطانا حَقْوَهُ . وقال : أشْعِرْنَها به - تَعْنِى إزارَهُ »

وفى رواية « أوْ سَبْعاً » وقال : ابْدَأْنَ بِمَيامِنِها ومواضع الوضوء منها ، وَأنَّ أُمَّ عَطِيَّةَ قالَتْ : وَجَعَلْنا رَأْسَها ثَلاثَةَ قُرُونٍ »

وهذه الابنة هى زينب [١] بنت رسول الله ﷺ . هذا هو المشهور . وذكر بعض أهل السير : أنها أم كلثوم . وقد استدل بقوله « اغسلنها » على وجوب غسل الميت . وبقوله « ثلاثاً ، أو خمساً » على أن الإيتار مطلوب فى غسل الميت . والاستدلال بصيغة هذا الأمر على الوجوب عندى : يتوقف على مقدمة أصولية : وهى جواز إرادة المعنيين المختلفين بلفظة واحدة [٢] ، من حيث إن قوله « ثلاثاً »

---

(١) (الحديث الخامس) قوله « وهذه الابنة هى زينب » أقول : وقع تسميتها زينب فى مسلم وفى بعض نسخ العمدة ولم يقع فى شيء من روايات البخارى تسميتها ، ووقع عند ابن ماجه تسميتها أم كلثوم وإسناده على شرط الشيخين

(٢) قوله « وهو جواز إرادة المعنيين المختلفين بلفظة واحدة » أقول : هذه مسألة طولها ابن الحاجب فى مختصر المنتهى ، وزادها الشارح العضد وسعد الدين فى حاشيته طولا ، وناقش صاحب الجواهر فى أطراف على سعد الدين ، إلا أن بحثهم فى جواز ذلك مبنى على صحة إرادتهما ، فأخرجوا بهذا استعمال صيغة افعل للأمر والتهديد لتنافى الإرادتين ولوازم اللفظ المعنيين ، وإن ما يجوز استعمالها فيه فانه محل النزاع . وهنا قد يقال : إن صيغة افعل أمر [يقتضى] العقاب على تركه ، ولازم افعل ندبا عدم العقاب على تركه ، فلا يتم أن ذلك من مسألة إطلاق اللفظ على معنيين مختلفين وإن

غير مستقل بنفسه [1] . فلا بد أن يكون داخلا تحت صيغة الأمر . فتكون محمولة فيه على الاستحباب . وفى أصل الغسل على الوجوب . فيراد بلفظ الأمر الوجوب بالنسبة إلى أصل الغسل ، والندب بالنسبة إلى الإيتار

وقوله عليه السلام « إن رأيتن ذلك [2] » تفويض إلى رأيهن بحسب المصلحة والحاجة . لا إلى رأيهن بحسب التشهى ، فان ذلك زيادة غير محتاج إليها . فهو من قبيل الإسراف فى ماء الطهارة . وإذا زيد على ذلك فالإيتار مستحب [3] ، وإنهاؤه الزيادة

جمعهما الإثابة على الفعل فهى أيضا مختلفـــة فى القدر فالواجب مضاعف على ثواب المندوب كما هو معروف ، فيحمل قوله « على جواز ارادة المعنيين » الخ أى جواز إرادة المتكلم بلفظ واحد معنييه إن صح ذلك ، وهذا مما لا يصح هنا . فان قلت قد أطلق هنا فاى المعنيين أراد اذا اجتمع إرادتهما معاً ؟ قلت الأصل فى الأمر عند إطلاقه إرادة الإيجاب ، لكنه هنا قد تقيد بقوله « ثلاثاً » فلو قال قائل بايجاب الثلاث كان هذا دليله وهو واضح ، وقال به الكوفيون والمزنى والظاهرية ، والدليل هذا ظاهر مقدم فى إيجاب الثلاث ، والقائل بعدم وجوبها يتعين أن الأمر هنا للندب ويؤخذ الإيجاب من دليل آخر

(١) قوله « غير مستقل بنفسه » أقول : فانه قيد بقوله « اغسلنها » فهو داخل تحت صيغة [الأمر] أى مأمور به

(٢) قوله « إن رأيتن ذلك » أقول : إن قيل كان الظاهر « ذلكن » لقوله « رأيتن واغسلنها » إذ هو خطاب جمع مؤنث ، أجيب عنه بأنه وجه الخطاب إلى أم عطية لأنها المرادة فى الخطاب والأصل فى القصد

(٣) قوله « فالايتار مستحب » أقول : فكلمة « أو » فى قوله « أو خمساً » ليست للتخيير قال النووى : المراد اغسليها ، والمراد لتكن ثلاثاً فان احتيج إلى زيادة الانقاء فتكون خمساً ، فان احتيج إلى الزيادة فسبعاً وهكذا أبداً . والحاصل أن الايتار مأمور به ، والثلاث مستحبة . وقال ابن العربى : فى قوله أو خمساً إشارة إلى أن المجموع هو الايتار ، لأنه انتقل من الثلاث إلى الخمس وسكت عن الأربع

إلى سبعة ـ فى بعض الروايات [1] ـ لأن الغالب أنها لا تحتاج إلى الزيادة عليها [2] . والله أعلم

وقوله « بماء وسدر » أخذ منه أن الماء المتغير بالسدر تجوز به الطهارة ، وهذا يتوقف على أن يكون اللفظ ظاهراً فى أن السدر ممزوج بالماء [3] ، وليس يبعد أن يحمل على أن يكون الغسل بالماء من غير مزج له بالسدر ، بل يكون الماء والسدر مجموعين فى الغسلة الواحدة من غير أن يمزجا

وفى الحديث دليل على استحباب الطيب ، وخصوصاً الكافور ، وقيل : إن فى الكافور خاصية الحفظ لبدن الميت [4] . ولعل هذا هو السبب فى كونه فى الأخيرة ، فانه لو كان فى غيرها أذهبه الغسل بعدها ، فلا يحصل الغرض من الحفظ لبدن الميت .

---

(١) قوله « فى بعض الروايات » أقول : هى فى بعض طرقه عند الشيخين

(٢) قوله « لأن الغالب أنها لاتحتاج إلى الزيادة عليها » أقول : فى فتح البارى لم أر فى شيء من الروايات بعد قوله « سبعاً » التعبير بأكثر من ذلك إلا من رواية لأبى داود ، وأما ما سواها « أو سبعاً » وأما « أو أكثر من ذلك » وأكثر من ذلك » يحتمل تفسير « أكثر من ذلك » بالسبع ، ولهذا كره أحمد الزيادة على السبع ، قال ابن عبد البر : لا أعلم أحداً قال بمجاوزة السبع ، وقال الماوردى : إنها سرف . انتهى . وهذا عجيب فان فى رواية الصحيحين « أو سبعا أو أكثر من ذلك »

(٣) قوله « ممزوج بالماء » أقول : قال القاضى عياض : ليس بقوله ماء وسدر أن يلقى ورقات من السدر فى الماء عند كافتهم ، بل أنكروه ونسبوا فعله للعامة ، ولكنه عند جمهورهم أن تغسل أولا بالماء القراح لتتم الطهارة ثم الثانية بالماء والسدر للتطيب ، ثم الثالثة بالماء والكافور للطيب والتنظيف انتهى . قلت : وهـــذا تقييد لإطلاق الحديث بأدلة أن الماء المتغير بالطاهر غير مطهر ، وهذا مبنى على أن غسل الميت لتطهيره ، وحديث « ميتكم يموت طاهراً » أشعر أن الغسل تعبد ، ولا يقاس على غسل التطهير

(٤) قوله « خاصية الحفظ لبدن الميت » أقول : قالوا فى الكافور تجفيف

و « الحقو » بفتح الحاء [١] هنا : الإزار ، تسمية للشيء بما يلزمه . وقوله « أشعرنها » أى : اجعلنه شعاراً لها [٢] ، والشعار : ما يلي الجسد ، والدثار : ما فوقه

وقوله « ابدأن بميامنها [٣] » دليل على استحباب التيمن فى غسل الميت ، وهو مسنون فى غيره من الأغسال أيضاً

وفيه دليل أيضاً على البداءة بمواضع الوضوء . وذلك تشريف . وقد تقدمت إشارة إلى أن ذلك إذا فعل فى الغسل هل يكون وضوءاً حقيقياً [٤] ، أو جزءاً من الغسل خصت به هذه الأعضاء تشريفاً ؟

وتبريد وقوة نفوذ وخاصية فى تصليب بدن الميت ودفع الهوام عنه ومنع إسراع الفساد اليه ، وعلى هذا فلا يقوم المسك وغيره من أنواع الطيب مقامه

(١) قوله « بفتح الحاء » أقول : أى المهملة وبكسرها وسكون القاف فيهما ، وقال القرطبي : المعروف فتح الحاء ، وكسرها لغة هذيل

(٢) قوله « شعاراً لها » أقول : واختلف فى صفة إشعارها إياه فقال أيوب راوى الحديث أخرجه عبد الرزاق عن أيوب السختيانى أنه قيل : ما معنى إشعارها إياه ؟ فقال إلفافها به [١] . وتابعة جماعة ، وقيل جعله مئزراً لها

(٣) قوله « بميامنها » أقول : جمع ميمنة نقله من لفظ اليمين ويقابلها المشأمة من الشومى وهى الشمال ، وقيل ولا تنافى بين البداءة بالميامن ومواضع الوضوء ، قال الزين بن المنير : البداءة بالميامن فى الغسلات التى الوضوء فيها ، والبداءة بمواضع الوضوء فى الغسلة المتصلة بالوضوء

(٤) قوله « هل يكون وضوءاً حقيقياً » أقول : أما هنا فليس بوضوء ، إذ الوضوء شرع لأداء الصلاة ونحوها على المكلف ونحوه ، وهنا قد ذهب التكليف عن الميت ولا يؤدى بهذا الوضوء عبادة ، وإنما هو تعبد تعبد به الغاسل وتنظيف

---

(١) أى تلف به ، ويكون هو الذى يلى البدن ، ويسمى المئزر ، وهو من الحقو إلى ما تحت الكعبين

و « القرون » هنا الضفائر [١] . وفيه دليل على استحباب تسريح شعر الميت وضفره ، بناء على الغالب فى أن الضفر بعد التسريح ، وإن كان اللفظ لا يشعر به صريحاً [٢] . وهذا الضفر ثلاثاً مخصوص الاستحباب بالمرأة [٣] . وزاد بعض أصحاب الشافعى فيه أن يجعل الثلاث خلف ظهرها ، وروى فى ذلك حديثاً [٤] أثبت به الاستحباب لذلك . وهو غريب . وهو ثابت من فعل من غسّلَ بنت النبى ﷺ

للمغسول ، قال ابن عبد البر : إنه يكون كغسل الجنب ، قال : واختلف العلماء هل يمضمض الميت عند وضوئه ، وفى غسل أنفه ودلك أسنانه ؟ رأى ذلك قوم ، وأبى آخرون . ولا وجه لمن أبى ذلك . انتهى

(١) قوله « والقرون هنا الضفائر » أقول : جمع قرن وهو الخصلة من الشعر أى من شعر رأسها من باب إطلاق المحل وإرادة الحال ، وهذا الجعل لم يكن بأمره صلى الله عليه وآله وسلم فى هذا الحديث إلا أنه وقع عند ابن حبان « واجعلن لها ثلاثة قرون »

(٢) قوله « وإن كان اللفظ لا يشعر به صريحاً » أقول : إنما حمل على الغالب

(٣) قوله « بالمرأة » أقول : لا بالرجل ذى الشعر ، لأنه لم يرد فيه ، ولعله لم يكن معروفا عندهم فيه . وقال جماعة لا يضفر شعر المرأة بل يلف ، وعن الأوزاعى والحنفية يرسل شعر المرأة خلفها وعلى وجهها مفرقا ، والحديث يرد عليهم بعد صحة رفعه

(٤) قوله « وروى فى ذلك حديثاً » أقول : هو فى بعض طرق الحديث عند البخارى ، وقال الحافظ فى الفتح انه قال ابن دقيق العيد : وزاد بعض الشافعية أنه يلقى خلف ظهرها ، وأورد فيه حديثاً غريباً . كذا قال ، وهو مما يتعجب منه مع كون الزيادة فى صحيح البخارى . انتهى بلفظه ، ولم أجد فى شئ من نسخ شرح العمدة لفظاً غريبا الذى هو موضع تعجب الحافظ ، فتنظر نسخ شرح العمدة . ولا يتوهم أنه نقل عن ابن دقيق العيد من غير شرح العمدة فأنه لا ينقل الحافظ عنه إلا منه ، مع أنه لا تأليف لابن دقيق العيد فى فقه الحديث إلا هذا الشرح ، وأما شرحه (الإلمام) فانه لم يبلغ فيه هذا

١٥٧ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « بَيْنَمَا رَجُلٌ واقِفٌ بِعَرَفَةَ (١) ، إِذْ وَقَعَ عَنْ راحِلَتِهِ ، فَوَقَصَتْهُ - أوْ قال : فَأَوْقَصَتْهُ (٢) - فقال رسـول الله ﷺ : اغسِلُوهُ بماءٍ وَسِدْرٍ ، وَكَفِّنُوهُ فى ثَوْبيه (٣) . وَلاَ تُحَنِّطُـوهُ (٤) ،

البحث ، بل ولا أبحاث الصلاة . ولكن قوله هو ثابت من فعل من غسل بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يريد هذه الرواية فانها صرحت أم عطية فان فى حديثها الذى فى البخارى فضفرنا شعرها ثلاثة قرون فألقيناها خلفها فالمنازع نازع فى ثبوت حديث مرفوع فى القاء القرون خلفها ، وهذ الإلقاء لم يأت به حديث مرفوع ، وقد بوب له البخارى فقال « باب إلقاء شعر المرأة خلفها » وذكر فيه قول أم عطية الذى قدمناه وقولها « فالقيناها خلفها » وليس بمرفوع ، وادعاء أنه علمه صلى الله عليه وآله وسلم وأقرها بعيد ، وإذا عرفت هذا فلا وجه لتعجب الحافظ من الشارح

(١) (الحديث السادس) من أحاديث كتاب الجنائز . قال « رجل » أقول : لم يسمه أحد الشراح فيما رأيناه ، وقوله « واقف بعرفة » أى وقوف الحج ، والراحلة هى الناقة التى تصلح للرحل ، ويقال : إنها كل ما ركب من الإبل ذكراً كان أو أنثى ، كشاة بالنسبة إلى الغنم ، حكاه الجوهرى ، وكان وقوعها عند الصخرات حكاه ابن حزم وغيره

(٢) قال « فوقصته » أو قال « أوقصته » أقول : بفتح الواو وسكون القاف فصاد مهملة والشك من الراوى عن ابن عباس وهو سعيد بن جبير ، والمعروف عند أهل اللغة وقصته ، وأما أوقصته فشاذ ، قال الأصمعى : وقصت عنقه أقصها وقصاً أى كسرها ، قال الخطابى : معناه إنها صرعته فكسرت عنقه

(٣) قال « فى ثوبيه » أقول : زاد النسائى اللذين أحرم فيهما

(٤) قال « ولا تحنطوه » أقول : بضم المثناة الفوقية وفتح الحاء المهملة وتشديد

وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ (١) . فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّياً (٢) »

وفى رواية « وَلاَ تُخَمِّرُوا وَجْهَهُ وَلاَ رَأْسَهُ (٣) »

قال رحمه الله : « الْوَقْصُ » كَسْرُ الْعُنُقِ

الحديث دليل على أن المحرم إذا مات يبقى فى حقه حكم الإحرام ، وهو مذهب الشافعى . وخالف فى ذلك مالك وأبو حنيفة ، وهو مقتضى القياس لانقطاع العبادة بزوال محل التكليف ، وهو الحياة . لكن اتبع الشافعى الحديث ، وهو مقدم على القياس

وغاية ما اعتذر به عن الحديث ما قيل : إن رسول الله ﷺ علل هذا الحكم فى هذا المحرم بعلة لا يعلم وجودها فى غيره (٤) ، وهو أنه يبعث يوم القيامة ملبياً . وهذا

النون المكسورة ، أى لا تجعلوا حنوطا فى شىء من غسلاته ولا كفنه ، والحنوط بفتح الحاء المهملة وضم النون وسكون الواو ، ويقال الحناط بكسر الحاء ، ذريرة أى أخلاط من طيب يجمع للميت ولا يجمع لغيره

(١) قال « ولا تخمروا رأسه » أقول : بالمثناة الفوقية والخاء المعجمة بزنة تحنطوه أى لا تغطوه كما وقع فى الرواية الأخرى فى الصحيح

(٢) قال « ملبيا » أقول : الظاهر أنه يبعث قائلا لبيك ، وقيل على هيئته التى مات عليها ليكون علامة على النسك الذى تلبس به

(٣) قوله « وفى رواية ولا تخمروا وجهه ولا رأسه » أقول : قال الزركشى هى رواية مسلم ، فكان ينبغى للمصنف أن ينبه عليها . قال الحاكم فى علوم الحديث : هى وهم وخطأ ، وقال البيهقى : ذكر الوجه فيها وهم من بعض الرواة ، وتردد جماعة قبلهما فى صحتها

(٤) قوله « يعلم وجودها فى غيره » أقول : أى كونه يبعث ملبيا ، وهذا ينبنى على أن ضمير يبعث يعود إلى الرجل المتقدم وهو الظاهر ، ولكن المقام يحتمل تحسس

الأمر لا يعلم وجوده فى غير هذا المحرم لغير النبي ﷺ ، والحكم إنما يعم فى غير محل النص بعموم علته

وغير هؤلاء يرى أن هذه العلة إنما تثبت لأجل الإحرام ، فيعم كل محرم (١)

* * *

١٥٨ — الحديث السابع : عن أم عطية الأنصارية رضى الله عنها قالت « نُهِينا (٢) عَنِ اتِّباعِ الْجَنائِزِ . وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنا (٣) »

فيه دليل على كراهية اتباع النساء الجنازة ، من غير تحريم . وهو معنى قولها

المحرم فيعم ، ودل لعمومه أنه يبعث محرما كما قدمناه ، فانه جعل العلة الإحرام وهو مما يعلم وجوده من رآه محرما ، وهذه العلة نص كالتعليل فى الشهداء بأنهم يبعثون وأوداجهم تشخب دماً فيزملوا بكلومهم

(١) قوله « فيعم كل محرم » أقول : وقد دل لما قاله أنه وقع فى بعض طرق الحديث عند النسائى وأنه يبعث يوم القيامة محرما ، وأيضا فقد ثبت فى المجاهد المقتول فى سبيل الله أنه يبعث وأوداجه تشخب دما . وقد عمموا به فى كل قتيل فى سبيل الله ، وقد علل بمثل هذه العلة فالحكم واحد

(٢) (الحديث السابع) من أحاديث كتاب الجنائز . قال « نهينا » أقول : مبنى للمفعول ، وفى بعض طرقه عند الاسماعيلى « نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وفيه رد على من قال إن هذا الحديث لا حجة فيه ، لأنه لم يذكر الناهى ، مع أن الصحيح عند المحدثين أن ما ورد بهذه الصيغة يكون مرفوعا ، فان النهى فى زمنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يضاف لغيره عند الإطلاق

(٣) قال « لم يعزم علينا » أقول : مبنى للمجهول أيضا ، والعزم لغة القصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشىء ، قاله الجوهرى

« ولم يعزم علينا [1] » فان العزيمة دالة على التأكيد [2]. وفى هذا ما يدل على خلاف ما اختاره بعض المتأخرين من أهل الأصول : أن العزيمة ما أبيح فعله [3] من غير قيام دليل المنع . وأن الرخصة ما أبيح مع قيام دليل المنع

وهذا القول [4] مخالف لما دل عليه الاستعمال اللغوى من إشعار العزم بالتأكيد . فان هذا القول [5] يدخل تحت المباح الذى لا يقوم دليل الحظر عليه ، وقد وردت أحاديث تدل على التشديد فى اتباع النساء أو بعضهن [6] للجنائز ، أكثر مما يدل عليه

---

(١) قوله « وهو معنى قولها ولم يعزم علينا » أقول : أى عدم التحريم هو معنى ذلك . وفيه دليل على أن النهى للتحريم فاذا كان لم يكن له بين قرينته ، وكأن أم عطية فهمت عدم التحريم من قرينة الحال

(٢) قوله « على التأكيد » أقول : أى تأكيد النهى ، فحيث نفتها دل على أنه غير مؤكد . وتأكيد النهى بتحريم المنهى عنه

(٣) قوله « أن العزيمة ما أبيح فعله » أقول : قال فى المنتهى : إن العزيمة ماألزم من الأحكام لا لذلك أى لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر انتهى . والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كأكل الميتة للمضطر

(٤) قوله « وهذا القول » أقول : أى قول هذا البعض من الأصوليين مخالف أيضا بما يفيده العزم لغة من اشعاره بالتأكيد ، لأن ذلك البعض لم يأخذ بالتأكيد فى مفهوم العزيمة

(٥) قوله « فان هذا القول » أقول : أى قول ذلك البعض بأن العزيمة ما أبيح فعله من غير قيام دليل المنع يدخل فيه المباح الذى لا يقوم دليل الحظر عليه فانه يصدق عليه أنه أبيح فعله من غير قيام دليل المنع عنه ، والمباح لا يدخل تحت العزيمة ، لأنه لا يتصف الفعل بالعزيمة ما لم يقابل بالرخصة كما نبه عليه سعد الدين فى حواشيه على شرح العضد

(٦) قوله « أو بعضهن » أقول : كالشواب منهن ، قال القرطبي : ظاهر سياق حديث أم عطية أن النهى نهى تنزيه ، وبه قال جمهور أهل العلم ، ومال مالك إلى الجواز

هذا الحديث . كالحديث الذى جاء فى فاطمة رضى الله عنها (١) فإما أن يكون ذلك لعلو منصبها . وحديث أم عطية فى عموم النساء ، أو يكون الحديثان محمولين على اختلاف حالات النساء . وقد أجاز مالك اتباعهن للجنائز ، وكرهه للشابة فى الأمر المستنكر . وخالفه غيره من أصحابه ، فكرهه مطلقاً ، لظاهر الحديث

* * *

١٥٩ — الحديث الثامن : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال « أَسْرِعُوا بِالْجَنَازَةِ . فَإِنَّهَا إِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا إِلَيْهِ . وَإِنْ تَكُ سِوَى ذٰلِكَ فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ »

وهو قول أهل المدينة ويدل على الجواز ما رواه ابن أبى شيبة عن محمد بن عمرو بن عطاء عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان فى جنازة فرأى عمر امرأة فصاح بها ، فقال « دعها يا عمر » الحديث . وأخرجه ابن ماجه والنسائى

(١) قوله « كالحديث الذى جاء فى فاطمة » أقول : يريد ما أخرجه أحمد والحاكم وغيرهما من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم رأى فاطمة مقبلة فقال من أين جئت ؟ قالت ترحمت على أهل هذا الميت ميتهم ، فقال لعلك بلغت معهم الكداء ؟ قالت : لا . وفى لفظ : ما أخرجك من بيتك ؟ وفى لفظ قالت : معاذ الله . وفى الحديث ذكر وعيد شديد(١) لمن تبعت الجنازة دال على التحريم ، فاشار الشارح إلى الجمع بينه وبين حديث أم عطية بأحد أمرين إما أنها تختص فاطمة رضى الله عنها بتحريم اتباع الجنازة ويباح لغيرها . أقول فجعل النهى خاصاً بالشوابّ فقط وهو خلاف قولها « علينا » فانه عام للنساء مطلقاً ، وكأنه بهذا خالف مالك أصحابه

---

(١) لفظه « لو بلغت معهم الكدى للفحتك النار » . والكدى هى ثنية الحجون تكتنفها مقابر المعلى يمنة ويسرة

يقال : الجِنازة والجَنازة ـ بالفتح والكسر ـ بمعنى واحد . ويقال بالفتح هو الميت . وبالكسر : النعش ، الأعلى للأعلى ، والأسفل للأسفل . فعلى هذا : يليق الفتح فى قوله عليه السلام « أسرعوا بالجنازة » يعنى بالميت [1] . فانه المقصود بأن يسرع به . والسنة الإسراع كما جاء فى الحديث . وذلك بحيث لا ينتهى الإسراع إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت . وقد جعل الله لكل شىء قدراً [2] . وقد ظهرت العلة فى الإسراع من الحديث . وهو قوله « فإن تك صالحة » الخ

---

(١) (الحديث الثامن) من أحاديث كتاب الجنائز . قوله « يعنى بالميت » أقول : الظاهر من الأمر بالإسراع الإسراع بالمشى بها وحملها إلى قبرها ، قال ابن قدامة : إنه للاستحباب بلا خلاف ، وقال ابن حزم : إنه للوجوب ، وقيل المراد الاسراع بتجهيزها . قال النووى : والأول هو الصواب الذى عليه جماهير العلماء ، والثانى باطل مردود بقوله فى الحديث « فشر تضعونه عن رقابكم » وقال القرطبى : لا يبعد أن يكون كل منهما مطلوباً إذ مقتضاه مطلق الإسراع . ولم يقيده صلى الله عليه وآله وسلم بقيد . وتبعه بعض المتأخرين فقال : الجمع بينهما أحرى ، وتعقب الفاكهى كلام النووى بأن الحمل على الرقاب قد يعبر به عن المعانى كما يقال حمل فلان على رقبته ديوناً قال : ويقويه أن أهل الميت لا يحملونه كلهم ، وقد لا يحمله أحد منهم [1] وهو الغالب انتهى . قلت : وهو مبنى على أن الخطاب لأهل الميت . والظاهر أنه خطاب للأمة ، إذ رب ميت لا أهل له . قال الحافظ ابن حجر : ويتأيد ما قاله أى الفاكهى بما أخرجه الغزالى باسناد حسن عن ابن عمر مرفوعا « إذا مات أحدكم فلا تحبسوه بتأخير تجهيزه وأسرعوا به إلى قبره » انتهى . قلت : ولك أن تقول : بل هو دليل للنووى ، فان قوله « فلا تحبسوه » أى بتأخير تجهيزه ، وأسرعوا به إلى قبره بالمشى بجنازته

(٢) قوله « وقد جعل الله لكل شىء قدراً » أقول : قالوا يكون المشى دون الخبب وفوق المشى المعتاد ، لما روى أبو داود عن ابن مسعود قال : سألنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المشى مع الجنازة فقال « ما دون الخبب » وأخرج أحمد

---

(١) قلت : الأولى أن يحمل أهل الميت ميتهم ويشاركوا الناس الأجر فى حمله

١٦٠ — الحديث التاسع : عن سَمُرةَ بن جُندب [1] قال « صَلَّيتُ وَراء

من حديث أبي موسى : مرت جنازة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تمخض مخض الزق ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « عليكم القصد » . وأخرج أحمد والنسائي من حديث أبي بكرة قال « لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإنا لنكاد نرمل بالجنازة رملا »

(١) (الحديث التاسع) من أحاديث كتاب الجنائز قال « عن سمرة » أقول : هذا أول ذكره ، وهو سمرة بن جندب . اختلف في كنيته فقيل : أبو سعيد وقيل أبو عبد الرحمن وقيل أبو عبد الله . توفي أبوه وهو صغير ، فقدمت به أمه المدينة وكانت جميلة ، فتزوجها رجل من الأنصار ، وكان في حجره حتى صار غلاماً ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعرض الغلمان كل عام فمر به غلام فأجازه في البعث ، وعرض عليه سمرة بعده فرده ، فقال سمرة : لقد أجزت هذا ورددتني ، ولو صارعته لصرعته . فقال : دونكه . فصرعه سمرة : فأجازه في البعث . سكن البصرة ، وكان زياد يستخلفه عليها ستة أشهر ، وعلى الكوفة ستة أشهر . فلما مات زياد كان على البصرة فأقره معاوية عليها عاما أو نحوه ثم عزله ، وكان عظيم الأمانة صدوق الحديث يحب الاسلام وأهله مات سنة ثمان وخمسين وقيل تسع وقيل ستين بالبصرة ، سقط في قدر مملوءة ماء حاراً كان يتعالج بالقعود عليها من كزاز شديد أصابه فمات . والكزاز بضم الكاف وتخفيف الزاى الأولى وتشدد : داء يحصل من شدة البرد ، وكان ذلك تصديقا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم له ولأبي هريرة وأبي محذورة « آخركم موتاً في النار » . وكان تأخر موته عليهما . كذا قيل [1] . قلت : وتأويل الحديث بذلك كما في حديث « إن امرأة دخلت النار في هرة » أي بسببها

(١) تقدم لك أن النبي ﷺ قاله وفي القوم أبو الرجال ارتد بعد موت النبي ﷺ ومات مرتداً ، فالحديث على ظاهره . وكان أبو هريرة يحكي عن نفسه أنه كان متخوفا ، حتى قتل أبو الرجال في الردة

النبي ﷺ عَلَى امرَأَةٍ [١] ماتَتْ فى نِفاسِها [٢] فَقامَ فى وَسَطِها [٣] »

الحديث يدل على أن القيام عند وسط المرأة . والوصف الذى ورد فى الحديث ـ وهو كونها ماتت فى نفاسها ـ وصف غير معتبر بالاتفاق . وإنما هو حكاية أمر واقع . وأما وصف كونها امرأة فهل هو معتبر أم لا ؟ من الفقهاء من ألغاه . وقال :

---

(١) قال « على امرأة » أقول : سميت فى رواية مسلم والنسائى أم كعب ، قال أبو نعيم فى المعرفة : إنها أنصارية

(٢) قال « فى نفاسها » أقول : بكسر النون أى فى مدته أو بسببه ، والأول أعم لأنه يشمل من مات فيه ولا يضره ، والثانى أقرب ، ولأنه وقع فى بعض طرقه الصحيحة أن امرأة ماتت ببطن أى بسبب بطن يعنى الحمل ، والنفاس هو الدم الخارج عقب الولادة وليس بمراد هنا بل المراد ماتت قبل خروج الولد

(٣) قال « وسطها » اختلف فى ضبط السين المهملة فقيل بالسكون ، واقتصر عليه النووى فى شرح مسلم وصوبه القرطبي . لأن الساكن ظرف والمفتوح اسم . وقيل : بل بالفتح ومشى عليه ابن التين فى شرح البخارى ، وقال فى فتح البارى : إنه روايتنا ، وقال القاضى عياض : إنه الوجه عندى . وهو مقتضى ما قاله أئمة اللغة فانهم قالوا : يقال جلست وسط القوم بالاسكان أى بينهم ، وجلست وسط الدار بالفتح ، فكل موضع صلح فيه « بين » فهو متوسط بالإسكان ، وإن لم يصلح فهو وسط بالفتح [١] لكن قال الأزهرى : إنهم أجازوا فى المفتوح الإسكان من غير عكس ، قال الجوهرى : وربما سكن المفتوح وليس بالوجه انتهى . وجعلها بمعنى بين فى الحديث لا يستقيم لأنها لا تضاف إلا إلى شيئين فصاعداً

---

(١) نظم الفرق بينها الشيخ جمال الدين يوسف بن محمد العقيلى السرمرى فقال :

فرق ما بين قولهم وسط الشى ٭ ووسط تحريكا او تسكينا
موضع صالح لبين فسكن ولفى حركن تراه مبينا
كجلسنا وسط الجماعة إذ هم وسط الدار كلهم جالسينا

يقام عند وسط الجنازة ، يعنى مطلقاً . ومنهم من اعتبره وقال : يقام عند رأس الرجل ، وعجيزة المرأة [١] ، ذكره بعض مصنفى أصحاب الشافعى ، أو اتفقوا عليه . وقد قيل : إن سبب ذلك [٢] أن النساء لم يكن يسترن فى ذلك الوقت بما يسترن به اليوم . فقيام الإمام عند عجيزتها يكون كالسترة لها ممن خلفه

* * *

١٦١ — الحديث العاشر : عن أبى موسى - عبد الله بن قيس - أن رسول الله ﷺ « بَرِيء [٣] مِنَ الصَّالِقَةِ [٤] وَالحَالِقَةِ وَالشَّاقَّة »

---

(١) قوله « عند رأس الرجل وعجيزة المرأة » أقول : هذا وقد ورد به النص ، فانه أخرج أحمد وابن ماجه والترمذى وأبو داود عن أبى غالب الخياط قال : شهدت أنس بن مالك صلى على جنازة رجل فقام عند رأسه ، فلما رفعت أتى بجنازة امرأة فصلى عليها فقام وسطها وفيها العلاء بن يزيد العدوى فلما رأى اختلاف قيامه على الرجل والمرأة قال : يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقوم من الرجل حيث قمت ، ومن المرأة حيث قمت ؟ قال نعم

(٢) قوله « وقيل إن سبب ذلك الخ » أقول : هذا بيان لوجه الفرق بين القيام على الرجل والمرأة ، وقوله بما يسترن به اليوم يريد به ما يصنع على نعش المرأة من الأعواد التى تلقى عليها الثياب فلا يرى حجم الجنازة من المرأة أصلا

(٣) (الحديث العاشر) من أحاديث كتاب الجنائز . قال « برئ » أقول : بكسر الراء لغة الانفصال عن الشيء والبعد عنه ، فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم توعد من فعل ذلك أنه لا يشفع له مثلا أو أراد التباعد منه عند فعل ذلك لا أنه أراد نفيه عن الإسلام ، وهو مثل ما عند أبى داود « ليس منا من سلق ومن حلق ومن خرق » أى ليس من أهل دينه

(٤) قوله « الصالقة » أقول : بالصاد المهملة والقاف ، وقوله « التى ترفع صوتها » هو من كلام المصنف عبد الغنى

قال رحمه الله : « الصَّالِقَةَ » الَّتِى تَرْفَعُ صَوْتَها عِنْدَ المصِيبَةِ

فيه دليل على تحريم هـــذه الأفعال . والأصل « السالقة » بالسين . وهو رفع الصوت بالعويل والندب[١] . وقريب منه قوله تعالى ﴿ الأحزاب ١٩ : سلقوكم بألسنة حداد[٢] ﴾ والصاد تبدل من السين[٣] . و « الحالقة » حالقة الشعر . وفى معناه : قطعه من غير حلق . و « الشاقة » شاقة الجيب . وكل هذه الأفعال مشعر بعدم الرضا بالقضاء ، والتسخط له . فامتنعت لذلك

* * *

١٦٢ — الحديث الحادى عشر : عن عائشة رضى الله عنها قالت : « لَمَّا اشْتَكَى[٤] النبىُّ ﷺ ذَكَرَ بَعْضُ نِســــائِهِ كَنِيسَةً[٥]

---

(١) قوله « بالعويل والندب » أقول : تقييد اقتضاه المقام ، وإلا فهو رفع الصوت مطلقاً

(٢) قوله « وقريب منه : سلقوكم بألسنة حداد » أقول : فى الكشاف : اجترأوا عليكم وضربوكم بألسنتهم وقالوا وفروا قسمتنا فانا قد شاهدناكم وقاتلنا معكم وبمكاننا غلبتم عدوّكم وبنا نصرتم عليه . وحكى ابن سيده عن الأعرابى أن الصلق ضرب الوجه

(٣) قوله « والصاد قد تبدل من السين » أقول : وفى الكشاف أنه قرىء « صلقوكم » بالصاد ، والحديث قد أفاد تحريم الأقوال والأفعال الدالة على عدم الرضا بالقضاء ، وإنما أذن صلى الله عليه وآله وسلم فى البكاء من دون صوت وقال « تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول إلا ما يرضى الرب »

(٤) (الحديث الحادى عشر) من أحاديث كتاب الجنائز قال « اشتكى » أقول : افتعل من الشكوى ، أى مرض ، والاشتكاء إظهار ما بك من مرض ونحوه

(٥) قال « كنيسة » أقول : بفتح الكاف وكسر النون متعبد النصارى . ويجمع على كنائس مثل بهيمة وبهائم

رَأَيْنَهَا [١] بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ ، يُقَالُ لَهَا : مَارِيَةُ - وَكَانَتْ أُمُّ سَلَمَةَ وَأُمُّ حَبِيبَةَ أَتَتَا أَرْضَ الْحَبَشَةِ [٢] - ذَكَرَتَا مِنْ حُسْنِهَا وَتَصَاوِيرَ فِيهَا ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ ﷺ وقال : أُولَئِكِ إِذَا مَاتَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا [٣] ثُمَّ صَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوَرَ ، أُولَئِكِ شِرَارُ الْخَلْقِ [٤] عِنْدَ اللهِ »

فيه دليل على تحريم مثل هذا الفعل [٥] . وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع

---

(١) قال « رأينها » أقول : الضمير لبعض نسائه ، وإنما جمع لاكتسابه الجمع من المضاف

(٢) قال « أتتا أرض الحبشة » أقول : كان اتيانهما فى هجرتهما : أم سلمة مع زوجها أبى سلمة عبد الله بن عبد الأسد وهو أول من هاجر إلى الحبشة ، وهاجرت أم حبيبة مع زوجها عبد الله بن جحش فتنصر زوجها هناك ومات نصرانياً ثم تزوجها النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وتزوج صلى الله عليه وآله وسلم أم سلمة بعد موت زوجها فانه مات بالمدينة

(٣) قال « بنوا على قبره مسجداً » أقول : يحتمل أن يجعل بناء المسجد على القبر نفسه ، ويحتمل أن يجعل حوله . ويؤيد الأول قوله فى حديث عائشة الآتى « ولولا ذلك لأبرز قبره ، غير أنه خشى أن يتخذ قبره مسجداً » وضمير « فيه » يحتمل عوده إلى المسجد أو إلى القبر نفسه

(٤) قال « شرار » أقول : بكسر أوله ، واحده شر ، مثل زند وزناد ، قاله يونس

(٥) قوله « على تحريم مثل هذا الفعل » أقول يحتمل أنه أراد بالفعل البناء على القبر والتصوير ، فإنه الذى أشير اليه بقوله أولئك [١] أى البناة على القبر والمصورين ، إلا أن قوله « وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع من التصوير » ظاهر فى أنه أراد

---

(١) أولئك بكسر الكاف خطاب للمؤنث ، والحديث عام فى تحريم التصوير والبناء

من التصوير والصور . ولقد أبعد غاية البعد من قال : إن ذلك محمول على الكراهة[1]،

التصوير ، ولا وجه لقصره الإشارة عليه فان ظاهره أنها عائدة اليهما ، والبناء على القبور منهى عنه أيضاً ، والأحاديث فى تحريم التصوير واسعة منها حديث أحمد والشيخين والنسائى عن ابن عباس مرفوعا « من صور صورة فى الدنيا كلف أن ينفخ فيها الروح يوم القيامة ، وليس بنافخ ، وحديث البخارى « يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : قال الله ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقى »

(١) قوله « ولقد أبعد غاية البعد من قال إن ذلك محمول على الكراهة » أقول : لقد صدق ، وهل بعد اللعن والإخبار بأنه أشد الناس عذاباً من مستروح لهذا القائل ، وقد أصاب الشارح بقوله « إنه قول باطل قطعا » قال النووى : تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم ، وهو من الكبائر لأنه متوعد عليه هذا الوعيد الشديد ، وسواء صنعه فيما يمتهن أو غيره فصنعته حرام بكل حال ، وسواء كان فى ثوب أو بساط أو دراهم أو دنانير أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها . قلت : أشار إلى رد مذهب الحنابلة فانهم أجازوا الصور على الثوب[1] قال النووى : وذهب السلف إلى أن الممنوع ما كان له ظل ، وأما مالا ظل له فلا بأس باتخاذه مطلقا ، وهو مذهب باطل ، فان الستر الذى أنكره النبى صلى الله عليه وآله وسلم كانت الصورة فيه بلا ظل بغير شك ، ومع ذلك أمر بنزعه ، قال الحافظ ابن حجر : ويؤيد التعميم فيما له ظل وفيما لا ظل له ما أخرجه أحمد من حديث على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثنا إلا كسره ، ولا صورة إلا طمسها الحديث » وفيه « من عاد إلى صنعة شىء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد » قال ابن العربى : حاصل ما فى اتخاد الصور أنها إذا كانت ذوات أجسام فحرام بالإجماع ، وإن كانت رقماً فأربعة أقوال : الأول يجوز مطلقا على ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث أبى هريرة « إلا رقما فى ثوب » الثانى المنع مطلقا حتى

---

(١) قلت : مذهب الحنابلة لا يجيز الصور مطلقا إلا ما ليس له روح فى رواية لحديث « إلا رقما فى ثوب » وحديث عائشة أنها قطعت القِرَام لجعلته وسائد

وأن هذا التشديد كان فى ذلك الزمان ، لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان . وهــذا الزمان ـ حيث انتشر الإسلام ، وتمهدت قواعده ـ لا يساويه فى هذا المعنى ، فلا يساويه فى هذا التشديد ـ هذا أو معناه . وهذا القول عندنا باطل قطعاً . لأنه قد ورد فى الأحاديث الإخبار عن أمر الآخرة بعذاب المصورين . وأنهم يقال لهم « أحيوا ما خلقتم » وهذه علة مخالفة لما قاله هذا القائل . وقد صرح بذلك فى قوله عليه السلام

الرقم فى الثوب ، الثالث إن كانت الصورة باقية الهيئة قائمة الشكل حرم ، وان قطع الرأس أو تفرقت الأجزاء جاز ، قال : وهذا هو الأصح . الرابع إن كانت فيما يمتهن جاز ، وإن كان معلقا حرم . انتهى . قلت : والحديث الذى أشار اليه فى الرقم هو ماأخرجه النسائى وغيره عن بشر بن سعيد عن عبيدة بن سفيان قال : دخلت أنا وأبو سلمة بن عبد الرحمن على زيد بن خالد نعوده فوجدنا عنده نمرقتين فيهما تصاوير ، فقال أبو سلمة : أليس قد نهينا ؟ وذكر الحديث ، أى حديث تحريم التصوير . فقال زيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « إلا رقما فى ثوب » قال النووى : الجمع بين الأحاديث بأن المراد باستثناء الرقم فى الثوب ما كانت الصورة فيه من غير ذوات الروح كصورة الشجر ونحوها انتهى . قال الحافظ ابن حجر : ويحتمل أن يكون ذلك قبل النهى ، كما يدل له حديث أبى هريرة الذى فى السنن وصححه الترمذى وابن حبان ولفظه « أتانى جبريل فقال : أتيتك البارحة فلم يمنعنى أن أكون دخلت إلا أنه كان على الباب تماثيل ، وكان فى البيت قرام ستر فيه تماثيل ، وكان فى البيت كلب ، فمر برأس التمثال الذى على الباب يقطع فيصير كهيئة الشجرة ومر بالستر فليقطع فتجعل منه وسادتان منبوذتان يوطآن ، ومر بالكلب فليخرج » وفى رواية النسائى « إما أن يقطع رأسها أو يجعل بساطاً يوطأ » انتهى . واعلم أن هذا كله فى تصوير ذوات الروح ، وأما تصوير ما لا روح له كالشجر فانه أجازه الجمهور ، وأجازه ابن عباس وأفتى بجوازه وقال للرجل الذى سأله عن التصوير : ويحك إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر ومالا نفس له . وأجازوا أيضاً تصوير الشمس والقمر ، واستدل الجمهور للجواز بقوله تعالى « أحيوا ماخلقتم » أى اجعلوه حيوانا ذا روح ، وخالفهم مجاهد وقال بتحريم تصوير الشجر أيضا

« المشبهون بخلق الله » وهذه علة عامة مستقلة مناسبة ، لا تخص زماناً دون زمان . وليس لنا أن نتصرف فى النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنى خيالى يمكن أن يكون هو المراد ، مع اقتضاء اللفظ التعليل بغيره ، وهو التشبه بخلق الله

وقوله عليه السلام « بنوا على قبره مسجداً » إشارة إلى المنع من ذلك .[1] وقد

واستدل بقوله تعالى « يخلقون كخلق » فانه يتناول ما فيه روح وما لا روح له ، فان خصوا ما فيه روح بالمعنى من حيث إنها لم تجر عادة الآدميين بصنعته وجرت عادتهم بغرس الأشجار امتنع ذلك فى مثل تصوير الشمس والقمر ، وقوله غرس الأشجار ليس من صنعتهم إلا وضعها فى التراب كوضع النطفة فى الرحم فليس لهم فيها صنعة أصلا ، وقيد مجاهد الشجر بما يثمر لا ما لا ثمر له فأجازه ، فألحق ذا الثمر بذوات الروح . قلت : لا وجه لإخراج ما لا يثمر ، فان الكل داخل تحت عموم « يخلقون كخلق » ثم إن الحياة فى حديث « أحيوا ما خلقتم » عامة لحياة الحيوان وحياة الأشجار ، فان العود اليابس ميت وحياته جريان الماء فيه والنمو والاخضرار واللين فهذه حياة له وقد سمى الله ذلك حياة ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها ﴾ ونحوها ، ثم قال الحافظ : ولعل مجاهداً سمع حديث أبى هريرة وفيه « فليخلقوا ذرة وليخلقوا شعيرة » وإن فى ذكره الذرة إشارة إلى ما له روح ، وفى ذكر الشعيرة إشارة إلى ما ينبت مما يؤكل ، وأما ما لا روح له ولا ينمو فلم تقع الإشارة اليه انتهى . قلت : الشعيرة كالعود تنمو بوضعها فى الأرض والعود بغرسه فيها ، فلم تبق إلا الحجارة التى لا روح فيها ولا تنمو ، والحق مع مجاهد لعموم الدليل ، ولا نسلم خصوص « أحيوا ما خلقتم » بذوات الروح ، وأى روح فى الشعيرة ، فلا بد أن يراد بالحياة ما أسلفناه . وفتيا ابن عباس اجتهاد منه ، وقد تعرضنا لما لم يتعرض له الشارح زيادة فى الإفادة لما طوى حكم التصوير وتفاصيله واشتغل بالرد على من زعم أنه غير محرم ، ولا أعرف من قال بذلك

(١) قوله « إشارة إلى المنع من ذلك » أقول : من حيث إنه جعل شرار خلق الله هم المصورون ، ومعلوم أن من فعل شيئاً يكون به من شرار خلق الله أنه فعل

صرح به الحديث الآخر « لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد . اللهم لا تجعل قبرى وثناً يعبد »

محرماً . وقد صرح به فى حديث آخر ، يريد الحديث الذى أخرجه الشيخان بلفظ « قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » زاد مسلم « والنصارى » وحديث عائشة بلفظ « الرجل الصالح » أعم من قبور الأنبياء والكل محرم فانه ذريعة إلى تعظيم الميت والطواف بقبره والتماس أركانه والنداء باسمه ، وبالجملة إنه يصير صنما يعبد ، وهذه بدعة عظيمة عمت الدنيا وعبد الناس القبور وعظموها بالمشاهد والقباب[1] وزادوا على فعل الجاهلية فأسرجوا عليها السرج والشموع ، وجعلوا لها نصيبا من أموالهم كما قال تعالى فى المشركين ﴿ ويجعلون لما يعلمون نصيباً مما رزقناهم ﴾ وكما قالوا ﴿ هذا لله وهذا لشركائنا ﴾ ولقد زاد هؤلاء على أولئك ، فانهم يجعلون للقبور نصيباً من أموالهم ولا يجعلون لله منها شيئاً ، وما تأخذه الملوك من أموالهم باسم الزكاة كرها فليس لله ، وكان البناء فوق القبور رأى الجاهلية ودأبهم ، ولهذا أخرج مسلم وأصحاب السنن عن أبى الهياج الاسدى عن على رضى الله عنه انه قال له على « أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا تدع تمثالا إلا طمسته ، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته » وأخرج أحمد ومسلم والنسائى وأبو داود عن جابر رضى الله عنه قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تجصص القبور وأن يكتب عليها وأن يبنى عليها وأن توطأ » . وفى لفظ للنسائى « نهى أن يبنى على القبر أو يزاد عليه أو يجصص أو يكتب عليه » ووردت أحاديث بلعن من يتخذ عليها السرج . فان قلت : ما هذا البلاء الذى عم الدنيا فلا تجد بلدة من بلد الإسلام غالبا إلا وفيها قباب ومشاهد مجصصة مفضضة مبنى عليها مكتوب على ما يجعلونه تابوتا وعلى جدران القباب ويسرجون عليها الشموع والقناديل بحيث إنها تضاهى كنائس أهل الكتاب

---

(١) قلت : اذا تأمل المرء حال من سبق من مشركى الأمم وجد الشرك نشأ عن التصوير والبناء على القبور وتعظيمها ، وهذا هو ما وقع فيه متأخرو هذه الأمة . نسأل الله لنا ولهم الهداية

١٦٣ — الحديث الثانى عشر : عن عائشةَ رضى الله عنها قالت : قال رسولُ الله ﷺ فى مَرَضِهِ الَّذى لَمْ يَقُمْ مِنْهُ « لَعَنَ اللهِ الْيَهُودَ وَالنَّصارَى (١) اتَّخَذُوا (٢) قُبُورَ أنبيائِهِمْ مَساجِد . قالت :

أو تنيف عليها ؟ قلت : هذا يفعله الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون . وهل يفعل هذا إلا ملوك الدنيا وأساطين الظلم الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ؟ وهل فعله الصحابة بقبره صلى الله عليه وآله وسلم وهو أشرف قبر على وجه الأرض ؟ بل كان قبره صلى الله عليه وآله وسلم كما رواه أبو داود وغيره عن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق قال : دخلت على عائشة رضى الله عنها فقلت : يا أمة (١) ا كشفى لى عن قبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه ، فكشفت لى عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء . وكذلك لم يفعله أمير المؤمنين بقبر سيدة نساء العالمين فاطمة بنت سيد المرسلين ولا فعله الحسنان بقبر أبيهما أمير المؤمنين عليه السلام ، ولا يعلم عن أحد من أئمة الدين وصالحى عباد الله فعل ذلك ، وقد وفينا المقام حقه فى رسالة مستقلة سميناها « تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد »

(١) (الحديث الثانى عشر) من أحاديث كتاب الجنائز قال « لعن الله اليهود والنصارى » أقول : يحتمل الإخبار عن الله تعالى بأنه لعنهم وأخبر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبر أمته ، ويحتمل أنه إنشاء دعاء منه صلى الله عليه وآله وسلم عليهم

(٢) قال « اتخذوا » أقول : استشكل بأن النصارى أتباع عيسى عليه السلام ، وليس لهم نبى إلا هو ، وهو فى السماء رفعه الله اليه لا قبر له ، وهذا بناء على أن المراد فى الحديث بالنصارى الذين آمنوا بعيسى عليه السلام ، وأما الذين اتخذوه إلها فليس

(١) قلت : ناداها باسم الأمومة العامة للمؤمنين ، وإلا فهى عمته لأبيه

وَلَوْلاَ ذٰلِكَ أُبْرِزَ قَــــــــــــــــبْرُهُ (١)

لهم أنبياء ولا يذمون باتخاذ قبورهم مساجد . بل هم ملعونون باتخاده إلها أو ولداً لله . وقد توهم هذا جماعة ما فهموا المراد ، ويجاب بأن أنبياء اليهود هم أنبياء للنصارى ، إذ الإيمان بهم والتصديق أنهم أنبياء الله واجب على كل من آمن منهم فانه لا يصدق عيسى من كذب موسى ، ولا يكون مؤمناً بعيسى ، كيف وهو يقول ﴿ مصدقا لما بين يدى من التوراة ﴾ ولذا كفرت اليهود لما لم يؤمنو بعيسى وجعلهم كافرين حقاً ، بل حصر الكفر عليهم لما لم يؤمنوا بكل رسل الله وقالوا ﴿ نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا . أولئك هم الكافرون حقا ﴾ فاليهود والنصارى قد اتخذوا قبور أنبياء بنى إسرائيل مساجد ، واتخاذها مساجد يصدق ببناء المساجد عليها وجعلها فى باطنها ، إذ من المعلوم أن لا يتخذ القبر نفسه مسجداً بل يتخذ ما يتصل به وينسب اليه ، وسواء كان فى قبلة المسجد فتكون الصلاة اليه أو فى أى جوانبه(١) يصدق أنه اتخذ مسجداً ، وإن كان الأظهر أنه فى جعله قبلة لأنه الذى يصدق عليه أنه وثن يعبد . واعلم أن اليهود مشتق من هاد إذ تاب كما قال تعالى ﴿ إنا هدنا اليك ﴾ سموا بذلك لأنهم تابوا من عبادة العجل ، من هاد إذ تحرك لأنهم يتحركون فى دراستهم ، وقيل من الهوادة وهو الخضوع . واختلف هل يهود جمع أو علم للطائفة ، فان كان علماً فهو ممتنع من الصرف واللام دخلت عليه قبل العلمية ، وإن كان جمعاً فهو واضح . وقيل : إن اليهود ينسبون إلى يهوذا بالذال المعجمة ابن يعقوب وأن العرب غيرته إلى الدال المهملة . وأما النصارى فانهم نزلوا بقرية من الشام يقال لها الناصرة ، قال الزمخشرى الياء فى النصرانى للمبالغة

(١) قوله « لأبرز قبره » أقول : يريد أنه لولا خشية أن يتخذ قبره مسجداً لأبرزه أى لكشفه ولم يتخذ عليه ستراً ولا حائلا ، أو يريد لكان من خارج بيته ،

---

(١) قلت : الصلاة فى المسجد الذى فيه قبر مكروهة حتى لو كان فى غير القبلة ، إذ هو تكثير لسواد المفتونين به . وإذا كان فى القبلة فلا يبعد تحريم الصلاة فيه لمشابهته لعباد القبور

غَيرَ أنَّهُ خَشِيَ (١) أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِداً »

هذا الحديث يدل على امتناع اتخاذ قبر الرسول ﷺ مسجـــــــــــــــــدا ،

وهذا قالته عائشة فى حياتها . ثم إنه وسع المسجد بعد وفاتها وجعلت حجرتها التى فيها القبر النبوى مثلثة الشكل حتى لا يتأتى لأحد أن يصلى إلى جهة القبر مع استقبال القبلة قاله الزركشى . قلت وهو يدل على أنهم فهموا حين أدخلوا القبر فى المسجد أن النهى عن استقباله لا جعله فى المسجد ، والتحقيق أن قبره صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمر عليه المسجد لأنه موضع مستقل قبل بناء المسجد بدفنه صلى الله عليه وآله وسلم فلم يصدق عليه أنه جعل قبره مسجداً أو وثنا يعبد ، بل قد أجاب الله دعاءه فدفن فى بيته وفى منزله الذى يملكه أو تملكه زوجه عائشة ، وكان المسجد أقرب شىء اليه ثم لما وسع المسجد لم يخرج صلى الله عليه وآله وسلم عن بيته ولا جعل بيته مسجداً بل غايته أنه اتصل المسجد به اتصالا أشد مما كان ، فالذى يصدق عليه أنه اتخذ مسجداً إنما هو أن يدفن الميت فى مسجد مسبل أو فى مباح ثم يعمر عليه مسجد

(١) قال « خشى » أقول : رواية مسلم بضم الخاء المعجمة وبفتحها ، وهما صحيحان ، قاله النووى . وصوب القاضى عياض الفتح . ووقع فى البخارى خشى أو خشى بالشك فى الضم والفتح ، ووقع عنده غير أنى أخشى ، وهذه الرواية تدل على أن عائشة هى الخاشية فمنعت من إبرازه ، فيمكن أن يفسر بها رواية الضم ويكون ضمير إنه للشأن ، وكأنها أرادت نفسها ومن وافقها على ذلك ، ورواية الفتح تقتضى بأن الخاشى النبى صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : من المعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يأمر بعدم إبراز قبره ولا بإبرزاه ، فانه لما مات ولم يعرفوا أين يدفن قال أبو بكر رضى الله عنه إنه سمعه صلى الله عليه وآله وسلم يقول : إنه يدفن حيث قبض ، أو نحو هذا . فالخاشية عائشة ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال إنه يدفن حيث قبض أفاد أنه لا يبرز قبره ، وأنها فهمت عائشة أن علته ما ذكرت . وهذا يدل على أن اتخاذه مسجداً يصدق ولو دفن فى بيته وملكه إذا أبرز وعمر عليه مسجد واتخذ متعبداً من دون عمارة ، ولكن هذا فهم عائشة رضى الله عنها

ومنه يفهم امتناع الصلاة على قبره (١) . ومن الفقهاء من استدل بعدم صلاة المسلمين على قبره ﷺ (٢) لعدم الصلاة على القبر جملة . وأجيبوا عن ذلك بأن قبر الرسول ﷺ مخصوص عن هذا بما فهم من هذا الحديث من النهى عن اتخاذ قبره مسجداً . وبعض الناس أجاز الصلاة على قبر الرسول ﷺ ، لجوازها على قبر غيره عنده . وهو ضعيف لتطابق المسلمين على خلافه ، ولإشعار الحديث بالمنع منه . والله أعلم

* * *

---

(١) قوله « ومنه يفهم امتناع الصلاة » أقول : كأنه يريد صلاة الجنازة فانه يدخل بفعلها عليه فانه جعل مسجداً ، وهذا بناء على أن المراد باتخاذه مسجداً جعل القبر بنفسه مسجداً أو أنه من المراد والظاهر من اتخاذ اليهود والنصارى وغير هذا

(٢) قوله « بعدم صلاة المسلمين على قبره » أقول : قد صلى عليه المسلمون صلاة الجنازة وهو فى منزله ، والصلاة بعد الدفن فيمن قد صلى عليه ليست بواجبة فما تركها دليل على شىء ، سيما وقد كان دفنه فى منزله وعند زوجه فاحترموا الدخول لذلك وما تركوا واجبا . والذى يظهر والله أعلم أن الصلاة على القبر أى صلاة الجنازة لا يدخل القبر بها تحت مسمى اتخاذه مسجداً لا لغة ولا عرفا ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى على القبر كما تقدم ، وقد لعن اليهود والنصارى لاتخاذ قبور الأنبياء مساجد ، وذكر أن شرار خلق الله من بنى على قبور الصالحين مساجد ، فلو كانت صلاة الجنازة على القبر يصير بها متخذها مسجداً لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم ولا صلى على قبر ولا يقال إنه لما لعن من اتخذ قبور الأنبياء عليهم السلام مساجد ولم يصل صلى الله عليه وآله وسلم إلا على رجل من أمته أو امرأة ، لأنا نقول إذا كان يذم من اتخذ قبر النبى عليه السلام مسجداً فأولى من اتخذ قبر غير النبى مسجداً ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد ذكر غير الأنبياء وهم الصالحون ومن صلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم بعد دفنه فهو صالح قطعا فيكون صلى الله عليه وآله وسلم متخذاً لقبره بصلاة الجنازة عليه مسجداً ، هذا لا يقوله أحد . ثم قوله بنوا على قبره مسجداً يشعر بأنه لا يعد اتخاذ

١٦٤ — الحديث الثالث عشر : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عَنِ النبي ﷺ أنَّه قال « لَيسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ[1] ، وَشَقَّ الْجُيوبَ[2] ، وَدَعا بِدَعْوَى الجاهِلِيَّة[3] »

حديث ابن مسعود يدل على المنع مما ذكر فيه . وقد اشترك - مع ما قبله - فى شق الجيوب . وانفرد بضرب الخدود . والتصريح بدعوى الجاهلية فيه . وهى أحد ما يدخل تحت لفظ « الصالقة » فى الحديث السابق . و « دعوى الجاهلية » يطلق على أمرين . أحدهما : ما كانت العرب

الأنبياء المسجد عليه[1] فليتأمل أطراف ما حررناه فى هذا الحديث فإنا لم نهذبه ، ولعل مع التبييض ييسر الله تهذيبه

(١) (الحديث الثالث عشر) قال : « ليس منا من ضرب الخدود » أقول : أى من أهل سننا وطريقتنا ، لا أن المراد إخراجه من الدين ، إلا اذا اعتقد حله . وقال سفيان الثورى : ينبغى الإمساك عن تأويله ليكون أبلغ فى الزجر . وضرب الخدود لطمها ، وجمعت مقابلة للجمع بالجمع ، وإلا فليس للإنسان إلا خدان ، وخصت بالذكر دون سائر الوجه لأنه الواقع وإلا فسائر الوجه حكمه ذلك

(٢) قال « وشق الجيوب » أقول : جمع جيب ، وهو ما شق من الثوب ليدخل فيه الرأس من جبت الشيء إذا قطعته ، ومنه ﴿ جابوا الصخر بالواد ﴾

(٣) قال « دعوى الجاهلية » أقول : الجاهلية ما قبل الإسلام ، من الجهل ، وكل مخالف للاسلام جاهلية

---

(١) قلت : الاتخاذ الذى حرمه ﷺ على أمته هو ما كان يفعله اليهود والنصارى بدفن العظماء أو الصالحين فى المسجد والطواف بقبورهم والعكوف عندها ليلا ونهاراً . أما صلاة الجنازة فى المسجد فليست من ذلك لأنها تندر ولا يقصد بها تعظيم صاحب القبر ولا يعد اتخاذاً

تفعله فى القتال من الدعوى [1]. والثانى : وهو الذى ينبغى أن يحمل عليه هذا الحديث ـ هو ما كانت العرب تقوله عند موت الميت . كقولهم : وا جبلاه ، وا سنداه ، وا سيداه . وأشباهها

* * *

١٦٥ — الحديث الرابع عشر : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « مَنْ شَهِدَ الجَنازَةَ [2]

---

(١) قوله « تفعله فى القتال من الدعوى » أقول : من الافتخار بأنه قاتل النفوس وسالب اللبوس وقيل العشيرة [1] وكهف العسيرة وميتم الأطفال وفاصم أعناق الرجال كقول بنى ضبة :

نحن بنى ضبة أصحاب الجمل　　لا نرهب الموت إذا الموت نزل

وإن كانوا من المسلمين فهذا من دعوى الجاهلية ، وهو كثير فى أشعارهم ، وليس ، مرادا هنا كما قاله الشارح . واعلم أن الحديث دال على تحريم هذه الأمور ، وهو قول كافة العلماء ، وعدوه من الكبائر . وأغرب بعض المالكية فقال : ليست النياحة بحرام ، وإنما الحرام ما كان فيه شىء من أفعال الجاهلية ، مستدلا بحديث أم عطية فى أخذ البيعة عليهن أن لا ينحن فقالت : يا رسول الله إلا آل فلان فانهم كانوا يسعدونى فى الجاهلية فقال : إلا آل فلان . وأجيب عنه بأجوبة : الأول أنه خاص بها ، وجزم به النووى . الثانى أنه كان قبل تحريم النياحة . قلت : وهو باطل إذ الاستثناء كان عند تحريمها عليهن . ثالثها أن يكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا آل فلان » إعادة لكلامها على سبيل الانكار والتوبيخ كما قال للمستأذن « أنا أنا » منكراً عليه قوله « أنا » ، وقد أخرج أحمد مرفوعاً « لا إسعاد فى الإسلام » قلت : وهذا جواب حسن

(٢) (الحديث الرابع عشر) من أحاديث كتاب الجنائز قال « من شهد » .

---

(١) قيل : بفتح فسكون رئيس القبيلة

حتى يُصَلَّىَ عَلَيْها (١) فَلَهُ قِيراطٌ . وَمَنْ شَهِدَها حتى تُدْفَنَ (٢) فَلَهُ قِيراطانِ .

أقول : أى حضر . ووقع فى بعض طرقه عند الشيخين « من تبع » ، وعند مسلم « من خرج »

(١) قال « حتى يصلى » أقول : فيه روايتان بفتح اللام وبكسرها ، قال شراح الحديث : والفتح محمول على الكسر ، فان حصول القيراط متوقف على وجود الصلاة ممن تحصل له ، وقال الزركشى : فتح اللام أعم وأحسن ، وليس فى ألفاظ حديث الكتاب بيان ابتداء الشهود ، ووقع بيانه فى بعض روايات مسلم بلفظ « من خرج مع جنازة من بيتها وصلى عليها ثم تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من الأجر كل قيراط مثل أحد ، ومن صلى عليها ثم رجع كان له من الأجر مثل أحد » ونحوه من حديث أبى سعيد عند أحمد ولفظه « فمشى من أهلها » فدل هذا على أن القيراط إنما يحصل لمن حضر من أول الأمر إلى انقضاء الصلاة ، وبه صرح المحب الطبرى وغيره . وذهب بعضهم إلى أنه يحصل القيراط لمن صلى فقط ، لأن ما قبل الصلاة كله وسيلة ، لكنه دون القيراط الحاصل لمن حضر أول الأمر ، فرواية مسلم « من صلى على جنازة ولم يتبعها فله قيراط ومن تبعها فله قيراطان » وجزم به جماعة ، وقال فى فتح البارى : إنه الذى يظهر

(٢) قال « حتى تدفن » أقول : وقع فى بعض طرقه فى الصحيح « حتى يفرغ منها » وفى بعضها « توضع فى اللحد » وفى بعضها « حتى توضع فى القبر » ورواية المصنف ورواية حتى يفرغ منها والآن على أنه إنما يحصل بالفراغ من الدفن وهو الصحيح ، ويؤيده رواية أبى عوانة فى صحيحه « حتى يسوى عليها التراب » وأكثر روايات الحديث تدل على أن له ثلاثة قراريط قيراط بالصلاة وقيراطان بالدفن ، وبه جزم بعض العلماء ، إلا أن الرواية التى أخرجها البخارى فى كتاب الإيمان تدل على أن الذى يحصل قيراطان قيراط بالصلاة وقيراط بالدفن ولفظه « من تبع جنازة إيمانا واحتساباً وكان معه حتى يصلى عليها ويفرغ من دفنها فانه يرجع من الأجر بقيراطين كل قيراط مثل أحد ، ومن صلى عليها ثم رجع قبل أن تدفن فانه يرجع

رِيلَ : وَمَا الْقِيرَاطَانِ ؟ قال : مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ »
ولمسلم « أَصْغَرُهُمَا مِثْلُ أُحُدٍ »

فيه دليل على فضل شهود الجنازة عند الصلاة ، وعند الدفن ، وأن الأجر يزداد بشهود الدفن ، مضافاً إلى شهود الصلاة . وقد ورد فى الحديث : اتباعها من عند أهلها[1]. و « القيراط » تمثيل لجزء من الأجر ، ومقدار منه . وقد مثله فى الحديث بأن « أصغرهما مثل أحد » وهو من مجاز التشبيه ، تشبيها للمعنى العظيم بالجسم العظيم

كتاب الزكاة[2]

بقيراط ، وإلى هذا ذهب جماعة من العلماء وجزم به النووى فى شرح مسلم ، ولفظ رواية المصنف هنا يحتمل أن له قيراطين بالدفن مع القيراط الأول الذى أحرزه بشهود الصلاة عليها ، ويحتمل أن له قراطين بذلك القيراط . وقول الشارح فيما يأتى مضافا إلى شهوده الصلاة دال على الأجر

(١) قوله « وقد ورد فى الحديث اتباعها من أهلها » أقول : قد قدمنا ذلك قريباً . واعلم أنه قد أخذ من لفظ الاتباع فى هذا الحديث وغيره أن المشى وراء الجنازة أفضل منه أمامها لأن ذلك هو حقيقة الاتباع حساً ، وهو قول أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه والحنفية والأوزاعى ، وقال الثورى : هما سواء . وذهب جماهير العلماء الى أن المشى أمامها أفضل ، وحملوا الاتباع المذكور على الاتباع المعنوى وهو المصاحبة لها ، فيكون أعم من أمامها أو خلفها أو غير ذلك ، قال ابن المنذر : إنه ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يمشون أمام الجنازة . قلت بعد ثبوته لم يبق للخلاف مجال فى الأفضلية

(٢) (كتاب الزكاة) أقول : هى لغة كما بينه الشارح ، وشرعا اسم لجزء من المال قدره الشارع يخرجه المسلم فى وقت مخصوص لطائفة مخصوصة بالنية ، ويأتى وجه حكمه شرعها . قال الشافعى : يقال للواجب من الذهب والورق[1] زكاة ، ومن

---

(١) الورق بفتح الواو وكسر الراء الفضة الخالصة ونصابها مئتان . وفيها وفى الذهب ربع العشر ، أى خمسة دراهم فى الفضة وربع دينار فى الذهب كما سيوضحه قريبا

١٦٦ — الحديث الأول : عن عبدِ الله بنِ عباس رضى الله عنهما قال : قال رسولُ الله ﷺ لِمعاذِ بنِ جبَلٍ ـ حِينَ بَعَثَهُ إلى اليَمَنِ [(١)] ـ « إنَّكَ سَتأْتى قَوْماً أَهْلَ كِتابٍ ، فَإذا جِئْتَهُمْ : فادْعُهُمْ إلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إلَهَ إلاَّ اللهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ . فَإنْ هُمْ أطاعُوا لَكَ بِذٰلِكَ [(٢)] فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فى كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ . فَإنْ هُمْ أَطاعُوا لَكَ بِذٰلِكَ ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ ، فَتُرَدُّ عَلَى

الماشية صدقة ، ومن الحب والتمر عشر ، قال القاضى عياض والمازرى : إن الشارع جعل مقدار الواجب بحسب المؤنة والتعب فى المال ، وأعلاها وأقلها تعبا الركاز وفيه الخمس ، ويليه الزرع والثمر فان سقى بماء السماء ونحوه ففيه العشر ، وإلا فنصفه ، ويليهما الذهب والفضة ربع العشر ، والتجارة وفيها العشر لأنه يحتاج إلى العمل فيها جميع السنة ، فالمأخوذ إذاً الخمس ونصيفه وربعه وثمنه ، وهذا من محاسن الشريعة انتهى . قلت : وأما الماشية فانه لوحظ فيها هذا فجعل الزكاة على السائمة دون المعلوفة وجعل مقاديرها فى غاية التقدير وأحسنه

(١) قال « حين بعثه إلى اليمن » اختلف متى كان بعثه ؟ فقال البخارى : فى حجة الوداع ذكره فى أواخر المغازى . وروى الواقدى عن كعب بن مالك أن ذلك كان آخر سنة تسع عند منصرفه صلى الله عليه وآله وسلم من تبوك ، وأخرجه ابن سعد فى الطبقات . وجزم به المنذرى وجماعة . وقيل : كان فى عام الفتح سنة ثمان ، وزعم البرماوى أنه المشهور . وقال الحافظ ابن حجر : إنه كان فى سنة عشر : واتفقوا على أنه لم يزل على اليمن إلى أن قدم فى عهد عمر وتوجه إلى الشام ومات بها

(٢) قال « أطاعوا لك » أقول : هذا للبخارى ، ولفظ مسلم « أطاعوا بذلك [(١)]

---

(١) لفظ مسلم « فإن هم أطاعوك لذلك » ولعل ما هنا رواية

فقرائهم . فإن هم أطاعوا لك بذلك ، فإياك وكرائم أموالهم . واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب[1] »

وإنما عدى أطاعوا باللام مع أنه يتعدى بنفسه لأنه ضمنه معنى انقادوا ، والباء فى بذلك يحتمل أن تكون للإلصاق

(١) قال « حجاب » أقول : ليس لها صارف يصرفها عن الإجابة وإن كان عاصيا أو كافراً . واعلم أنه لم يذكر فى هذا الحديث الصوم والحج مع تقدم فرضيتهما على بعث معاذ ، قال ابن الصلاح : إن ذلك من تقصير الراوى . وتعقب بأنه يؤدى إلى أن[1] يوثق بكثير من الأحاديث لاحتمال الزيادة والنقصان . وقال الكرمانى اهتمام الشارع بالصلاة والزكاة أكثر ، ولهذا كررا فى القرآن . والسر فى عدم ذكر الصوم والحج أن الصلاة والزكاة واجبان على المكلف لا يسقطان عنه أصلا ، بخلاف الصوم فانه قد يسقط بالفدية ، والحج يسقط فى حق غير المستطيع . قال ويحتمل أنه لم يكن شرع . قال البلقينى : إذا كان الكلام فى بيان الأركان لم يخل الشارع فيها بشىء لحديث « بنى الاسلام على خمس » وإن كان فى الدعاء إلى الاسلام ثم اكتفى بالأركان الثلاثة الشهادة والزكاة والصلاة كما فى قوله تعالى ﴿ فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ فى موضعين من براءة مع أن نزولها كان بعد فرض الصوم والحج قطعا . والحكمة فى ذلك أن فى الأركان ما هو اعتقادى وهو الشهادة ، وبدنى وهو الصلاة ، ومالى وهو الزكاة ، فاقتصر الدعاء إلى الإسلام عليها لتفرع الركنين الآخرين عليها ، فان الصوم بدنى محض ، والحج بدنى ومالى . وأيضا فكلمة الشهادة هى الأصل ، وهى شاقة على الكفار ، والصلوات شاقة لتكررها ، والزكاة شاقة لما فى طبع الإنسان من محبة المال . فاذا اذعنوا لهذه الثلاثة فما سواها أسهل . انتهى . قلت : كلامه حسن فى نفسه إلا أنه لايدفع إشكال إسقاطها من الحديث ، فان حديث معاذ فى بيان الأركان والدعاء إلى الإسلام ، أما الأول فلأنه بصدد بيانه للجاهلين له ممن يقدم عليهم ، وأما الثانى فواضح

---

(١) كذا ولعله إلى أن لا

« الزكاة » فى اللغة لمعنيين : أحدهما النماء ، الثانى الطهارة . فمن الأول قولهم : زكاة الزرع ، ومن الثانى قوله تعالى ﴿ التوبة : ١٠٣ وتزكيهم بها ﴾ وسمى هذا الحق زكاة بالاعتبارين (١) : أما بالاعتبار الأول فبمعنى أن يكون إخراجها سبباً للنماء فى المال كما صح « ما نقص مال من صدقة (٢) » . ووجه الدليل منه (٣) أن النقصان محسوس بإخراج القدر الواجب (٤) ، فلا يكون غير ناقص إلا بزيادة تبلغه إلى ما كان عليه (٥) ، على المعنيين جميعـــاً - أعنى المعنوى والحسى - فى الزيادة .

---

(١) قوله « وسمى هذا الحق زكاة بالاعتبارين » أقول : ليس المراد أن لفظ الزكاة مشترك وأنه أطلق على معنييه وإن كانت عبارته محتملة ، ولكن المراد أن كل واحد من المعنيين يناسب القسمة لما ذكر زكاة ، وأن لك أن تأخذه من هذا المعنى أو من هذا . وقوله « أن يكون إخراجها سبباً للنماء » يدل أنها مجاز ، وأنه من إطلاق المسبب على السبب فالنماء مسبب عن الإخراج فسميت به ، والمعنى الثانى حقيقة أعنى كونها طهرة فيلزم فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز ، فينظر فى مراده . والظاهر أنها ليست إلا بمعنى النماء فان التطهير إنما عرف من الشرع أى كون إخراجها طهرة للمال ، هذا كالمقطوع به ، فليس معناها إلا الطهرة ، وعرف أن معناها اللغوى لم يسلبه الشارع عند أن سماها تطهرة من أدلة أخرى ، وهو الحديث الذى ذكره الشارح وغيره ، فمعناها شرعا ليس إلا التطهرة ، وعرف من أدلة خارجية أنه يلزمها النماء والبركة والزيادة فيما أخرجت منه ، وهو معنى قول الشارح إن إخراجها سبب للنماء

(٢) قوله « ما نقص مال من صدقة » أقول : أخرجه أحمد ومسلم والترمذى عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ « ما نقصت صدقة من مال ، وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً ، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله » والحديث له ألفاظ منها الذى أتى به الشارح

(٣) قوله « ووجه الدلالة منه » أقول : أى من حديث « ما نقص مال من صدقة »

(٤) قوله « باخراج القدر الواجب » أقول : الأولى المتصدق به ، فان الحديث عام لصدقة الفرض والنفل

(٥) قوله « فلا يكون غير ناقص إلا بزيادة الخ » أقول : كون المال نقص

أو بمعنى (١) أن متعلقها الأموال ذات النماء . وسميت بالنماء لتعلقها به أو بمعنى تضعيف أجورها (٢) .

بإخراج الصدقة منه أمر محسوس قطعا ، والشارع قد أخبر وهو الصادق أنه لم ينقص فلا بد أن يكون مراده - من إخباره بأنه ما نقص - إخباره بأنه لا بد من زيادة من الله تعالى تبلغه تلك الزيادة إلى ما كان عليه قبل إخراج الصدقة ، وقد كان قبلها غير ناقص معنى ولا حساً فالنقص المعنوى هو الذى نفاه الشارع بقوله ما نقص مال ، والنقص الحسى هو نقصه حساً بالإخراج منه فاذا بلغته الزيادة التى سببها إخراج الصدقة ما كان عليه من عدم النقص حساً ومعنى صدق أنه لم ينقص بالمعنيين ، وقوله « فى الزيادة » متعلق بقوله « تبلغه إلى ما كان عليه » وتلك الزيادة جعلت بسبب إخراج ذلك الجزء منه ، فتم أنه لم ينقص إذ معه سبب النماء وهو إخراج الصدقة . واعلم أن هذا بيان مراده ، والذى نفهمه من الحديث ونحوه أن إخراج الصدقة من المال سبب لزيادته على أصله الذى كان قبل الإخراج إلا أنه يزيد بها إلى القدر الذى كان عليه قبل إخراجها كما قال « تبلغه إلى ما كان عليه » ويرشد إلى ذلك الذى فهمناه قوله تعالى ﴿ من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ﴾ وهو عام لمضاعفته فى نفسه ومضاعفة أجره . ويدل له حديث « اذا افتقرتم فتاجروا الله بالصدقة » إذ المتاجرة يطلب بها الربح لا رأس المال ، وكلام الشارح يحتمل تأويله بأن مراده إلى ما كان عليه فصاعداً

(١) قوله « أو بمعنى » أقول : هو عطف على قوله « فبمعنى » أى أو سمى هذا الحق زكاة لأن متعلقه أى ما هو جزء الأموال التى تتصف بالنماء فيكون تسميته زكاة من تسمية الجزء بوصف كله . ولك أن تقول هى من جملة الأموال ذات النماء فسميت بالنماء لكونه متعلقها أو من شأنها أن تنمو ، ولا يخفى أن الأول أظهر

(٢) قوله « أو بمعنى تضعيف أجورها » أقول : هو ما عطف على الأول لا عليه أو على الأقرب لقربه ، وهو وجه ثالث لتسميته الصدقة المخرجة من المال زكاة ، وذلك أنه ينمو أجرها وتزكو عندها ولا يزال تعالى ينميه ويبارك فيه فيكون تسميتها زكاة من باب تسمية المسبب باسم سببه ، فان الأجر هو الذى ينمو وهو مسبب عن الصدقة فسميت نماء مجازاً ، وهو أيضا إطلاق مجازى ، فان الأجر ذو نماء لا أنه

كما جاء « إن الله يُربّي الصدقة حتى تكون كالجبل (١) » .

وأما بالمعنى الثاني (٢) فلأنها طُهرة للنفس من رذيلة البخل ، أو لأنها تطهر من الذنوب

وهذا الحق أثبته الشارع لمصلحة الدافع والآخذ معاً (٣) ، أما في حق الدافع : فتطهيره وتضعيف أجوره . وأما في حق الآخذ فلسدِّ خَلَّته

وحديث معاذ يدل على فريضة الزكاة . وهو أمر مقطوع به من الشريعة ، ومن جحده كفر

يفسر النماء ، ويقرب عندي أنها نقلت من الزكاة بمعنى النماء إلى الزكاة بمعنى التطهرة ، ولوحظ فيها المعنى الأصلي كما قالوه في الصلاة إنها نقلت من الدعاء إلى ذات الأذكار مع ملاحظة أن فيها دعاء

(١) قوله « كما جاء إن الله يربي » أقول : أخرجه الأئمة بألفاظ ، وأخرجه الشيخان والنسائي والترمذي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة في صحيحه من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ـ ولا يقبل الله إلا الطيب ـ فان الله يقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم مهره فلوه حتى تكون مثل الجبل » وفي معناه أحاديث

(٢) قوله « وأما بالمعنى الثاني » أقول : عطف على قوله « أما بالاعتبار الأول » وهذا المعنى هو الذي أريد في قوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾ فجعلها تعالى مطهرة ، ولا يلزم أنها طهرة وطهارة لهم ، ويوافق ذلك حديث « إنما هي غسالة أوساخ الناس » وقوله ﴿ تزكيهم بها ﴾ قال جار الله : إنه مبالغة في التطهير وزيادة فيه ، أو بمعنى الإنماء والبركة . انتهى

(٣) قوله « أثبته الشارع لمصلحة الدافع والآخذ » أقول : هذا بيان وجه الحكمة في شرعية الله تعالى للزكاة ، وأنها ملاحظته تعالى لمصلحة الغني والفقير ، فالأول يطهره بها ، والثاني يسد بها خلته . وهذا في وجه شرعيتها لبعض المصارف وهو الفقير والمسكين ، وأما بالنظر إلى العاملين عليها فانه يجوز أن يكون العامل غنيا في وطنه

وقوله عليه السلام « إنك ستأتى قوماً أهل كتاب » لعله للتوطئة والتمهيد للوصية باستجماع همته فى الدعاء لهم . فان أهل الكتاب أهل علم ، ومخاطبتهم لا تكون كمخاطبة جهال المشركين ، وعبدة الأوثان فى العناية بها ، والبداءة فى المطالبة بالشهادتين ، لأن ذلك أصل الدين الذى لا يصح شيء من فروعه إلا به . فمن كان منهم غير موحد على التحقيق ـ كالنصارى [1] ـ فالمطالبة متوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين عيناً . ومن كان موحداً ـ كاليهود [2] ـ فالمطالبة له بالجمع بين ما أقر به من التوحيد ، وبين الإقرار

فانها تسد خلته فى غربته ، والمجاهد يجوز أن يكون غنياً ، فهذه المصلحة بالنسبة إلى الآخذ غير عامة بخلاف مصلحة الدافع . نعم لابد من مصلحة فى الآخذ غير الفقير يمكن استخراجها

(١) قوله « كالنصارى » أقول : فانهم جعلوا الله ثالث ثلاثة فلا توحيد معهم ، فيطالبون بكل واحدة من الشهادتين على التعيين

(٢) قوله « كاليهود » أقول : فلقد قال الله تعالى فى اليهود إنهم قالوا عزير ابن الله كما قالت النصارى المسيح ابن الله ، وأخبر تعالى أنهم لا يؤمنون به ولا باليوم الآخر فى قوله تعالى ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ﴾ الآية ، وحكى تعالى عنهم أنهم قالوا ﴿ يد الله مغلولة ﴾ وأنهم قالوا ﴿ ان الله فقير ونحن أغنياء ﴾ وأنهم ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً سبحانه عما يشركون ﴾ فسماهم مشركين ، وأخرج أبو الشيخ عن قتادة ﴿ اتخذوا أحبارهم ﴾ اليهود ﴿ ورهبانهم ﴾ النصارى ﴿ وما أمروا ﴾ فى الكتاب الذى أتاهم وعهد إليهم ﴿ إلا ليعبدوا إلهاً واحداً سبحانه عما يشركون ﴾ سبح نفسه أن يقال عليه البهتان ، وقد تأتى فى القرآن المغايرة بين المشركين وأهل الكتاب نحو ﴿ إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ﴾ ولكنه من عطف العام على الخاص ، وأما قول ابن العربى : كما أن اليهود تبرأت فى هذه الأزمان من القول بأن عزير ابن الله فهذا لا يمنع من كونه موجودا فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن ذلك جرى فى زمنه واليهود معه بالمدينة وغيرها ولم ينقل عن أحد منهم

بالرسالة . وإن كان هؤلاء اليهود ـ الذين كانوا باليمن ـ عندهم ما يقتضى الإشراك ، ولو باللزوم ، يكون مطالبتهم بالتوحيد لنفى ما يلزم من عقائدهم . وقد ذكر الفقهاء أن من كان كافراً بشئ مؤمناً بغيره لم يدخل فى الإسلام إلا بالإيمان بما كفر به

وقد يُتعلق بالحديث ـ فى أن الكفار غير مخاطبين بالفروع (١) ـ من حيث إنه إنما أمر أولا بالدعاء إلى الإيمان فقط ، وجعل الدعاء إلى الفروع بعد إجابتهم الإيمان . وليس بالقوى ، من حيث إن الترتيب فى الدعاء لا يلزم منه الترتيب فى الوجوب . ألا ترى أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما فى الوجوب؟ وقد قدمت الصلاة فى المطالبة على الزكاة . وأُخر الإخبار بوجوب الزكاة عن الطاعة بالصلاة ، مع أنهما مستويتان فى خطاب الوجوب

أنه رد ذلك ولا تعقبه . ونقول إنهم لا يصدقون الآن فى دعوى البراءة ، فانهم قوم يكذبون نص القرآن ، فان الله أخبرنا بأن صفات رسولنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم عندهم يجدونه مكتوباً فى التوراة والإنجيل وأنكروا ذلك فكيف تقبل براءتهم مما حكاه الله عنهم من قولهم عزير ابن الله ، وإن أراد ابن العربى أن الموجودين فى زمنه تبرأوا من قولهم هم بذلك فلا يجدى نفعاً ولا ينفى إشراك آبائهم ، وإن قيل إن بعض اليهود كان يقول ذلك فكذلك قد قيل إن بعض النصارى يقول ذلك . وقد نسب الله القول إلى اليهود والنصارى ، جملة الحديث هنا ساق طلب الشهادتين من أهل الكتاب مساقاً واحداً ولم يفصل ، والمراد أنه لو قال اليهودى الآن أشهد أن محمداً رسول الله فانه لا يكفى فى دخوله فى الإيمان حتى يقول أشهد أن لا إله إلا الله لما ذكر ، ولعموم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » ، وإنما خص الله من هذا العموم أهل الكتابين بإعطاء الجزية ، فان أرادوا الإسلام كان كما ذكرنا

(١) قوله « غير مخاطبين بالفروع » أقول : هكذا أطبق الناس عليه ، ولا يخفى أن الله بعث الرسل تدعو العباد إلى طاعته تعالى فى كل ما أمرت به الرسل ، من غير تفرقة بين فروع ولا أصول ، بل هذه التفرقة والتسمية حادثة اصطلاحا قطعاً ، وقد بين صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث عمر وإتيان جبريل عليه السلام يسأله عن

وقوله عليه السلام « فإن هم أطاعوا لك بذلك ، طاعتهم فى الإيمان بالتلفظ بالشهادتين . وأما طاعتهم فى الصلاة فتحتمل وجهين (١) . أحدهما : أن يكون المراد

الإيمان والاسلام فأجابه بأن « الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت اليه سبيلا . فقال له جبريل : صدقت » ، وإذا كان هذا مسمى الاسلام بالنص النبوى ورواية « بنى الاسلام على خمس » وذكر هذه ، أخرج الأولى مسلم والترمذى والنسائى وأخرج الثانية الشيخان والترمذى وأبو داود والنسائى ، وإذا عرفت أن هذا مسمى الاسلام وقد عرفت أنه صلى الله عليه وآله وسلم بعث يدعو الأمة إلى الإسلام وقال فى كتابه إلى قيصر الذى أخرجه البخارى وغيره « أسلم تسلم » فقد دعا إلى هذا المركب من الخمسة الأجزاء . وهى سواء فى صدقه عليها فلا فروع ولا أصول ، بل هذه تسمية مبتدعة . وإذا كان كذلك فالدخول فى هذا الاسلام مخاطب به كل مكلف ، الكافر مكلف بالدخول فيه والاتصاف به ، والمسلم مكلف بالاستمرار عليه ، فان امتنع الكافر عن الدخول فيه عذب على تركه لذلك كما يعذب المسلم على تركه لأى أجزائه عمداً ، فالكفار مخاطبون بهذا الذى اصطلحوا على تسميته فروعاً . فإن امتنع الكافر عن الإسلام عوقب على تركه الاسلام بجميع أجزائه بلا فرق ، وقالت الكفار لما سئلوا ﴿ ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ﴾ الآية ، والرسل من أولهم إلى آخرهم يقولون لأممهم ﴿ اعبدوا الله مالكم من إله غيره ﴾ وعبادته المأمور بها شاملة لكل ما تأمرهم به الرسل مما سموه أصولا وفروعا ، وهذا شىء دخيل هنا ، وقد بسطناه فى رسالة . ولكن لما قسموا الاسلام الى الأمرين فشا لهم الخلاف فى مسألة خطاب الكفار بالفروع وأطالوا المسألة والمقاولة فى الأصول الفقهية ، وإلا فهذا شىء لا يعرف فى سلف الأمة وعصر النبوة ، وكلام الشارح حسن فى الرد للاستدلال بالحديث على ما ذكر ، وأما تقديمه للدعاء إلى الشهادتين فلأنه الجزء الأعظم والباب الذى فيه يدخل إلى الإسلام ولا يتم الدخول إلا بسائر أجزائه ، ولذا قد يقتصر عليه كثيراً مثل « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » مع أن المراد مع إتباعهم بحقها وهو أجزاؤها كما استدل به أبو بكر على قتال مانعى الزكاة

(١) قوله « فيحتمل وجهين » أقول : ويحتمل بالياء وهو أن يكون المراد

إقرارهم بوجوبها وفرضيتها عليهم ، والتزامهم لها . والثانى : أن يكون المراد الطاعة بالفعل ، وأداء الصلاة . وقد رجح الأول بأن المذكور فى لفظ الحديث هو الإخبار بالفرضية . فتعود الإشارة بذلك إليها . ويترجح الثانى بأنهم لو أخبروا بالوجوب فبادروا بالامتثال بالفعل لكفى . ولم يشترط تلفظهم بالإقرار بالوجوب . وكذلك نقول فى الزكاة : لو امتثلوا بأدائها من غير تلفظ بالإقرار لكفى . فالشرط عدم الإنكار . والإذعان للوجوب [١] ، لا التلفظ بالإقرار

وقد استدل بقوله عليه السلام « أعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم » على عدم جواز نقل الزكاة عن بلد المال [٢] . وفيه عندى

المجموع من ذلك ، قال ابن الملقن : إنه الظاهر . وفى فتح البارى : الذى يظهر أن المراد القدر المشترك بين الأمرين ، فمن امتثل بالإقرار بالفعل كفاه ، والأولى أن يكون الامتثال بهما ، لكن لم يذكر فى هذا الحديث . قلت : ويظهر أن المراد فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم فعل خمس صلوات فى اليوم والليلة ، لا أنه فرض الاقرار بوجوبها خمس مرات كما عبر فى غيره بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « وتقيم الصلاة » وإقامتها فعلها ، فطاعتهم بفعلها وهو المطلوب لا بمجرد الاقرار ، ولذا ضمن أطاعوا انقادوا ، وعداه باللام إذ الانقياد زيادة على مجرد الطاعة ، فالمطلوب منهم فى الصلاة فعلها وهو يتضمن الاقرار بفرضيتها واعتقاده ظاهراً ، وأما التلفظ بالاقرار بالفرضية لها فليس بمراد ولا ورد طلب الشارع لذلك إلا فى الشهادتين لا غير ، فقول الشارح « ولو بادروا بالامتثال بالقول لكفى » غير ظاهر ، بل نقول التلفظ بالوجوب بها غير مطلوب منهم ، ومثله يجرى فى الزكاة ، وإنما قلنا ظاهرا لأنهم لو فعلوها غير معتقدين وجوبها كصلاة المنافقين قبلنا ظاهر فعلهم وأدخلناهم به فى حكم الإسلام ووكلنا سرائرهم إلى الله كما تقرر فى غير هذا

(١) قوله « والإذعان بالوجوب » أقول : الاذعان هو التصديق اللفظى أو الاعتقادى ولا يطلع عليه ، فالمراد به عدم الانكار ، فكأنه عطفه تفسيراً

(٢) قوله « وقد استدل الخ » أقول : قال ابن تيمية فى المنتقى بعد سياقه

ضعف . لأن الأقرب أن المراد تؤخذ من أغنيائهم من حيث إنهم مسلمون ، لا من حيث إنهم من أهل اليمن . وكذلك الرد على فقرائهم ، وإن لم يكن هذا هو الأظهر فهو محتمل احتمالا قوياً . ويقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا تعتبر [١] . ولولا وجود مناسبة فى باب الزكاة لقطع بأن ذلك غير معتبر .

للحديث هذا ما لفظه : وقد احتج به على وجوب صرف الزكاة فى بلدها ، واشتراط إسلام الفقير ، وأنها تجب فى مال الطفل الغنى عملا كما تصرف فيه مع الفقراء انتهى . وتقرير الدليل أن ضمير أغنيائهم وفقرائهم يعود إلى قوله « قوما » ، وهم أهل اليمن ، فالمراد تؤخذ من أغنياء أولئك القوم وتصرف فى فقرائهم وأن هذا فرض الله تعالى فان قوله تؤخذ من أغنيائهم صفة لصدقة أى فرض عليهم صدقة متصفة بالأخذ من أغنياء المخاطبين والرد فى فقرائهم ، وهو واضح فى إيجاب صرفها فى فقرائهم لأنه معطوف على يؤخذ وهو صفة الواجب فحكمه حكمه . وأما قول الشارح « تؤخذ من أغنيائهم من حيث إنهم مسلمون لا من حيث انهم من أهل اليمن » فجوابه أن الظاهر أنها تؤخذ منهم من الحيثيتين جميعاً ، أما كونهم أهل اليمن فلأن الضمائر لهم ، وأما حيثية الإسلام فظاهر ، وأما أن خلاف هذا مجمل فالأدلة إنما تكون بالظاهر المتبادر

(١) قوله « إن أعيان الأشخاص من المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا يعتبرون » أقول : هو كما قاله ، إلا أن المخاطبين بالخطاب الشفاهى هم المقصودون ، والقاعدة التى خوطبوا بها هم الداخول فيها دخولا أوليا وإن شمل حكمها غيرهم بعموم التشريع ، حتى أنه لولا ما علم بالضرورة من عموم التشريع لاختص كل حكم بمن يشافه به ما لم يأت بعبارة تامة أو علة يعلل بها الحكم تعم كل مكلف ، ألا ترى أن الملك إذا قال لجماعة اخرجوا إلى محل فلان لم يكن الأمر إلا لمن شافهه بالخروج ، فقول الشارح « من حيث انهم مسلمون لا من حيث انهم من أهل اليمن » ناظر إلى تقرر قاعدة عموم التشريع المدلول لغير هذه العبارة التى خاطب صلى الله عليه وآله وسلم بها معاذاً ، أو كلامنا فيها بعينها لا فى غيرها مما ذكره ، فليتأمل . وبه يعرف ما فى قوله « ولولا وجود مناسبة الخ »

وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم فى الصلاة . ولا يختص بهم قطعاً ـ أعنى الحكم ـ وإن اختص بهم خطاب المواجهة [1]

---

(١) قوله « وإن اختص بهم خطاب المواجهة » أقول : خطاب المواجهة والمشافهة هو من يكون وجه المخاطب إلى وجهه أو يلقيه بشفتيه اليه ، وهذا خاص بمن يحضر مواقف خطابك ويتلقاه من فيك ومن كلامك ، وهذا لا يكون فيما نحن فيه إلا فيمن شافهه معاذ ويواجهه بخطابه ويحضر لديه ويسمعه ، ويصح فيه أن يقول سامعه : قال وخاطبنى وشافهنى وسمعته ، ومعلوم أنه ليس كل أهل اليمن يشافههم معاذ لقول الشارح « وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم فى الصلاة » أى فى حكم إيجاب فعلها ، ولا يختص بهم قطعاً وإن اختص بهم خطاب المشافهة ، والضمائر فى ذلك كله لأهل اليمن ، ولا يتم أن خطاب المواجهة إلا لطائفة من أهل اليمن هم من لاقاهم معاذ وواجههم بذلك الخطاب ، وبخطاب المواجهة وقع معرفتهم الإيجاب لحكمه من حيثية خطاب المواجهة خاص للصلاة ونحوها بمن واجههم بالخطاب به ، وما دخل غير المواجهين من أهل اليمن فى الحكم ـ وهو إيجاب الصلاة ونحوها ـ إلا بأدلة خارجة عن خطاب المواجهة دالة على عموم التشريع لكل مكلف بلغته البعثة النبوية ، فقول الشارح « ولا يختص بهم قطعاً » من أن وجوب الصلاة من حيث أدلة عموم التشريع لا تختص بأهل اليمن ، وأما من حيثية خطاب المواجهة فيختص بالمواجهين ، وكلام من هو بصدد رد دليله على إيجاب تفرق الزكاة فى بلد الأغنياء إنما هو ناظر إلى ما أفاده الخطاب الشفاهى ، فانه دال على أن من واجهه بهذا اللفظ أوجب عليه الأخذ من أغنياء المواجهين والصرف فى فقرائهم بالخطاب الشفاهى[1] بحيث لولا ما علم من عموم التشريع لما شمل الحكم إلا من واجهه معاذ بالخطاب ، ثم علم من قواعد الشرع عموم التكليف . فليتأمل . فان المستدل استدل بدليل خاص هو خطاب معاذ لأهل اليمن مواجهة والشارح بناه فى الرد على أن الحكم عام لخصوصية اليمن غير مرادة ، وعدم

---

(١) قلت : القاعدة عند الاصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ولا دليل مع من ادعى خصوص المشافهة

وقد استدل بالحديث أيضاً على أن من ملك النصاب لا يُعطَى من الزكاة . وهو مذهب أبي حنيفة وبعض أصحاب مالك ، من حيث إنه جعل أن المأخوذ منه غنياً ، وقابله بالفقير . ومن ملك النصاب فالزكاة مأخوذة منه ، فهو غني ، والغني لا يعطى من الزكاة (١) إلا فى المواضع المستثناة فى الحديث (٢) . وليس بالشديد القوة

وقد يستدل به من يرى إخراج الزكاة إلى صنف واحـــد ، لأنه لم يذكر فى الحديث إلا الفقراء . وفيه بحث (٣)

وقد يستدل به على وجوب إعطاء الزكاة للإمام . لأنه وصف الزكاة بكونهـا « مأخوذة من الأغنياء (٤) » فكل ما اقتضى خلاف هذه الصفة فالحديث ينفيه

جواز نقلها من بلد الأغنياء المأخوذة منهم مذهب الشافعي ومالك ، وهو مذهب عمر ابن عبد العزيز فانه رد زكاة حملت من خراسان إلى الشام فأمر بردها إلى خراسان

(١) قوله « والغنى لا يعطى من الزكاة » أقول : لأنه لما وجبت عليه مواساة الفقراء بالزكاة وجب أن لا يكون فقيراً وإلا لكانت المواساة له لا عليه ، وأما قوله وليس بالشديد القوة ، فكأنه يريد أنه إنما أخذ من مجرد المقابلة بين الغنى والفقير وليس بدليل ناهض

(٢) قوله « إلا فى المواضع المستثناة » أقول : إشارة إلى ما أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد مرفوعا « لا تحل الصدقة لغنى ، إلا لخمسة : العامل عليها ، أو رجل اشتراها بماله ، أو غارم ، أو غاز فى سبيل الله ، أو مسكين تصدق عليه بها فأهداها لغنى » رواه ابن ماجه أيضاً

(٣) قوله « وفيه بحث » أقول : قال الحافظ ابن حجر فى توجيه بحث الشارح بعد نقله لقوله « وفيه بحث » : لاحتمال أن يكون ذكر الفقراء لكونهم الغالب فى ذلك وللمطابقة بينهم وبين الأغنياء . وقال الخطابى : قد يستدل به من لا يرى على المديون زكاة ما فى يده إذا لم يفضل من الدين الذى عليه قدر نصاب لأنه ليس بغنى إذ كان اخراج ماله مستحقا لغرمائه

(٤) قوله « بكونها مأخوذة من الأغنياء » أقول : ومعلوم أنه لا يأخذ منهم إلا

ويدل الحديث أيضاً على أن كرائم الأموال لا تؤخذ من الصدقة كالأكولة[1] ، والرُّبّى وهى التى تربى ولدها ، والماخض وهى الحامل ، وفحل الغنم ، وحزرات المال[2] . وهى التى تحزر بالعين وترمق لشرفها عند أهلها

الإمام ، إذ لا قائل بأن غيره يأخذها ، بل الناس بين قائل يقول إنها إلى أربابها وقائل إنها إلى الأمام ، وهذا هو الحق بهذا الحديث ، ولبعثه صلى الله عليه وآله وسلم المصدقين ، فانه معلوم يقينا بعثه لهم . وقد أخرج مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى من حديث جرير بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد جاء اليه ناس من الأعراب فقالوا : يا رسول الله إن ناساً من المصدقين يأتوننا فيظلموننا ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إذا أتاكم المصدق فلينصرف وهو عنكم راض » زاد أبو داود والنسائى « وإن ظلمتم » فهذا يدل على أنه لا ولاية لرب المال ، إذ لو كانت له ولاية لأخبرهم صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم يصرفونها ، وأزال ما شكوه من الظلم ، بل ألزمهم بالتسليم وإن ظلموا ، فهو مثل أمره بالصبر على أئمة الجور وإن ضربوا بطنه وظهره وقد ولاهم الله وجعل لهم سهما من الصدقة وجعلهم أحد المستحقين لها ، فالقول بأن الولاية لأربابها كالنسخ للآية والإسقاط لسهم من سهام الصدقة . وأخرج أحمد عن أنس « إن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا أديت الزكاة إلى رسولك فقد برئت منها إلى الله ورسوله ؟ فقال : نعم ، إذا أديتها إلى رسولى فقد برئت منها إلى الله ورسوله ، فلك أجرها ، وإثمها على من بدلها » والأحاديث فى الباب كثيرة ، إلا أن زكاة النقدين لم يأت فيها من الأحاديث فى الأمر مثل ما ورد فى زكاة الأنعام ونحوها

(١) قوله « كالأكولة » أقول : أخرج مالك فى الموطأ عن سفيان بن عبد الله الثقفى أن عمر بن الخطاب قال له : لا تأخذ الأكولة ولا الربى[1] ولا الماخض ولا فحل الغنم . انتهى . والأكولة التى تستحق للأكل وقيل هى الخصى وقد فسر الشارح غيرها

(٢) قوله « وحزرات » أقول : فى النهاية فى حرف الحاء المهملة بعدها راء

---

(١) الربى هى التى لها ولد تربيه

والحكمة فيه أن الزكاة وجبت مواساة للفقراء من مال الأغنياء . ولا يناسب ذلك الإجحاف بأرباب الأموال . فسامح الشرع أرباب الأموال بما يضنون به . ونهى المصدقين عن أخذه [١]

وفي الحديث : دليل على تعظيم أمر الظلم ، واستجابة دعوة المظلوم ، وذكر النبي ﷺ ذلك عقيب النهي عن أخذ كرائم الأموال ، لأن أخذها ظلم ، وفيه تنبيه على جميع أنواع الظلم

* * *

١٦٧ — الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « لَيْسَ فِيما دُونَ خَمْسِ أواقٍ صَدَقَةٌ [٢] . ولا فِيما دون

ثم زاي ما لفظه : وفي حديث الزكاة ولا تأخذ من حرزات أموال الناس شيئا خيارها هكذا بتقديم الراء على الزاي ، وهو جمع حرزة بسكون الراء وهي خيار المال لأن صاحبها يحرزها ويصونها . والرواية المشهورة بتقديم الزاي على الراء وستذكر في بابها ، ثم ذكرها فيه فقال : وفيه أنه بعث المصدق وقال له لا تأخذ من حزرات الناس شيئاً ، والحزرات جمع حزرة بسكون الزاي وهو خيار مال الرجل ، سميت حزرة لأن صاحبها لم يزل يحزرها في نفسه بالمرة الواحدة من الحزر ولهذا أضيف إلى [٤] انتهى . وتفسير الشارح يلاقيه

(١) قوله « ونهى المصدقين عن أخذه » أقول : كما نهاهم عن أخذ رديء المال من الهرمة وذات العوار والدرية [٢] والمريضة والشرط اللسمة [٣] فلا يؤخذ على الغني خيار ماله ولا يعطى الفقير شرار ماله بل الوسط ، وهكذا جرت حكمته تعالى بالرفق بالعباد في كل أمر من الأمور ، له الحمد كثيراً وله الحكمة البالغة

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث كتاب الزكاة قوله « أواق » أقول : بالتنوين

(١) بياض بالأصل . والذي في النهاية : الانفس

(٢) الدرية ذات الدر أي الحلوبة (٣) كذا ولعلها والشرافة والهزيلة

خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ (١) . ولا فِيما دُنَ خَمْسَةِ أوْسُقٍ صَدَقَة »

ووقع فى بعض طرقه فى الصحيح « أواق » بفتح الهمزة من غير مد وتحتانية فى آخره مشددة ومخففة وكلاهما صحيح فى اللغة ، وهو جمع أوقية بضم الهمزة وتشديد الياء وأصلها أو قوية بوزن أفعولية ، فاجتمعت الواو والياء والسابق فيهما ساكن فقلبت الواو ياء وأدغمت فصارت أوقية ، وإنما خففت فصارت الياء فى الجمع بفعله فحذفت الياء الثانية فصار منقوصا ، وقال ابن السكيت فى الإصلاح : كل ما كان من هذا النوع واحده مشدد فيجوز فى جمعه التشديد والتخفيف كالأوقية والأواقى والسرية والسرارى والبختية والبخاتى ، وحكى اللحيانى فى المفرد وقية بحذف الهمزة وفتح الواو وتشديد الياء ، وجمعها وقايا كضحايا ، وأنكره الجمهور ، وفى مجمع الغرائب : وزنها أفعولة والهمزة زائدة ولكنها لزمت فى الواحد والجمع صارت كالأصيل

(١) قوله « خمس ذود » أقول : هو بفتح الذال المعجمة وسكون الواو بعدها دال مهملة وحكى فيه الإضافة والتنوين على البدل من الخمس والأول أشهر ، ونقله القاضى عياض وابن عبد البر عن الأكثر ، وأنكره ابن قتيبة فقال : لا يقال خمس ذود بالإضافة كما لا يقال خمسة ثوب ، وأنكر أن يراد بالذود الجمع بل قال يقع على الواحد والجمع ، وغلطه العلماء فانه ثابت فى الحديث مسموع من العرب معروف فى كتب اللغة ، والذود يقع على الواحد والجمع وهو من الثلاثة إلى العشرة لا واحد له من لفظه ، ويقال فى الواحد بعير ، والذود مؤنث كما قاله الجوهرى . واعلم أنه ليس فى الحديث الذى ساقه المصنف بيان ما يوزن بالأوقية ولا جنس الذود ولا ما يكال بالأوسق ، وقد بين فى بعض طرقه عند الشيخين بلفظ « فليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ولا فيما دون خمس أواقى من الورق ، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل » ولفظة « دون » معناها أقل ، وبينتها بعض روايات مسلم « ليس فى حب ولا تمر صدقة حتى تبلغ خمسة أوسق » واعلم أيضاً أنه لم يذكر الذهب فى الحديث لأن غالب تصرفهم كان بالفضة ، إلا أنه قد ذكر فى غيره ، وعزاه ابن الملقن لصحيح ابن حبان ومستدرك الحاكم ،

يقال « أواقيّ » بالتشديد والتخفيف ، وتحذف الياء . ويقال : أوقيــة ـ بضم الهمزة وتشديد الياء ـ ووُقِيَّة . وأنكرها بعضهم « والأوقية » أربعون درهما [1] ، فالنصاب مائتا درهم ، والدرهم يطلق على الخالص حقيقة ، فان كان مغشوشاً لم تجب الزكاة حتى يبلغ من الخالص مائتى درهم . و « الذود » قيل إنه يطلق على الواحد . وقيل إنه كالقوم والرهط

وقال ابن عبد البر وتبعه جماعة منهم النووى : لم يصح فى نصاب الذهب شيء من الأحاديث . قلت : قد أخرج أبو داود من حديث على مرفوعا وفيه « ليس عليك شيء حتى يكون لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار » قال الحافظ ابن حجر : وهو حسن[1] وقد اختلف فى رفعه ووقفه ، ونقل ابن عبد البر الإجماع على أن نصاب الذهب عشرون مثقالا ، إلا ما روى عن الحسن البصرى والزهرى أنه أربعون مثقالا

(١) قوله « أربعون درهما » أقول : قال أبو عبيد : لم تكن الدراهم معلومة القدر حتى جاء عبد الملك بن مروان فجمع العلماء وجعل كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ووزن الدرهم ستة دوانق . قال القاضى عياض : هو قول باطل ولا يصح أن يكون الدرهم والأوقية فى زمنه صلى الله عليه وآله وسلم مجهولا وهو يوجب الزكاة فى العدد منها وتقع بها البياعات والانكحة كما صح فى الأحاديث ، قال : إنما معنى ما نقل من ذلك أنه لم يكن شيء منها من ضرب الإسلام على صفة لا تختلف . بل كان مجموعه من ضرب فارس والروم صغاراً وكباراً وقطع فضة غير مضروبة ولا منقوشة ويمنية ومغربية ، فرأوا صرفها إلى ضرب الاسلام ونقشه وتصييرها وزنا واحداً لا يختلف . وقال غيره : لم يتغير المثقال فى جاهلية ولا إسلام . وأما الدرهم فأجمعوا على أنه ستة دوانيق ، وأن كل سبعة مثاقيل عشرة دراهم وقال أبو عبيد وغيره : كانت الدراهم فى

---

(١) قلت : وأخرج أبو داود صحيفة أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وفيها بيان أنصبة الذهب والفضة وبهيمة الأنعام والحبوب والثمار والمعدن والركاز ، وإسناده لا مطعن فيه ، وأقره المنذرى

والحديث دليل على سقوط الزكاة فيما دون هذه المقادير من هذه الأعيـــان ، وأبو حنيفة يخالف فى زكاة الحرث [١] ، ويعلق الزكاة بكل قليل وكثير منه

ويستدل له بقوله عليه السلام « فيما سقت السماء العشر [٢] ، وفيما سُقى بنَضح أو دالية ففيه نصف العشر » وهذا عام فى القليل والكثير

وأجيب عن هذا [٣] بأن المقصود من الحديث بيان قدر المخرَج [٤] ، لا بيان

الجاهلية على نوعين طبرية وبغلية ، أحدهما عليه نقش فارس والآخر عليه نقش الروم ، والبغلية نسبة إلى ملك يقال له رأس البغل هى السود وكل درهم منها ثمانية دوانق ، والطبرية نسبة إلى طبرية الشام والدرهم أربعة دوانق . قال القرطبى : الدرهم ستة دوانق والدانق ثمان حبات وثلث حبة وثلث خمس حبة من الشعير المطلق قيل هذا القدر الذى ذكره ترده المشاهدة . ونقل ابن حزم أن الدرهم سبعة وخمسون حبة وستة أعشار حبة وعشر عشر حبة ، وأن المثقال اثنان وثمانون حبة وثلاثة أعشار حبة من الشعير المطلق انتهى . وقد بحثنا فى منحة الغفار حاشية ضوء النهار فى المسألة بحثاً يفتقر إلى تحقيقه الناظر ، وقد أكثرنا هذا لاضطراب الأمر فى التقدير واختلاف الناس فى ذلك

(١) قوله « فى زكاة الحرث » أقول : لا فى غيرها من الورق والماشية فانه يوافق على اشتراط النصاب

(٢) قوله « بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر » أقول : أخرج مسلم والنسائى وأبو داود من حديث جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « فيما سقت السماء والغيم العشور ، وفيما سقى بالسانية نصف العشور » وأخرجه أحمد أيضاً ، وأخرج الجماعة إلا مسلماً عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر »

(٣) قوله « وأجيب عن هذا » أقول : بجوابين أحدهما ذكره القاضى عياض فقال بعد ذكر حجة أبى حنيفة : ونحن نحتج عليه بالأحاديث التى فيها التقييد بالنصاب ، والمطلق يرد إلى المقيد اذا كانا فى معنى بلا خلاف

(٤) قوله « من الحديث بيان قدر المخرج » أقول : أى من حديث « فيما سقت

المخرج منه . وهذا فيه قاعدة أصولية ، وهو أن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب . إحداها : ما ظهر فيه عدم قصد التعميم . ومُثّل بهذا الحديث[١] . والثانية :

السماء العشر ، فالمخرج اسم مفعول هو العشر ، والقدر المخرج منه هو الخمسة أوسق[١] فالحديث سيق لبيان الأول لا الثاني . إن قلت : هذه دعوى على الشارع بأنه قصد أحد المعنيين دون الآخر مع تلفظه بهما معا . قلت : هذه دعوى قد أشار الشارح المحقق إلى دليلها بقوله « وهذا فيه قاعدة ، ومحصله أن اللفظ العام للمقصود به احتمالات ثلاثة : أحدها ما قامت قرينته على عدم قصد عمومه ، فهذا ولا بد أن يكفي في المقصود به معنى آخر غير العموم ، وإذا كان كذلك فهذه القرينة هي دليلنا على أنه لم يقصد به بيان قدر المخرج ، وذلك لأن اللفظ الدال على القدر المخرج نص في مسماه وهو العشر ، وحديث أبي سعيد في الأوسق فيه بيان القدر المخرج منه وهي الخمسة دون قدر المخرج ، فحديث أبي سعيد مجمل في قدر الصدقة مبين في قدر النصاب ، وحديث جابر عام مجمل في قدر النصاب مبين في قدر الصدقة ، لكن عمومه غير مراد فهو مجمل

(١) قوله « ومثل بهذا الحديث » أقول : اعلم أن الشارح المحقق قد كرر التنبيه على هذه القاعدة في مواضع من شرحه هذا ووصى بالعمل بها ، وقد بسط القول في هذه القاعدة في شرح الإلمام فقال ما لفظه في الفائدة التاسعة عشرة من فوائد حديث « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » ما لفظه : التاسعة عشرة اللفظ العام وضعاً تارة يظهر فيه قصد التعميم وتأسيس القواعد ولا إشكال في العمل بمقتضى عمومه ، وتارة يظهر فيه أنه قصد به معنى غير عام فهل يتمسك بعمومه لأن القصد إلى بيان معنى لا ينافيه تناول اللفظ لغير ما قصد فلا تتعارض إرادتهما معاً ، أو يقال : إن الكلام في غير المقصود منه مجمل مبين من جهة أخرى . هذا ما يتكلم فيه أهل الأصول ، ومثل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فيما سقت السماء العشر » الحديث فان اللفظ عام في

(١) قلت : ومقدار الوسق بالأصح ستون ، فيكون مجموع الأوسق ثلاثمائة صاع وهي نصاب الحبوب والثمار

ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد مبتدأ لا على سبب ، لقصد تأسيس القواعد .
والثالثة : ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ، ولا قرينة تدل على عدم التعميم

وقد وقع تنازع من بعض المتأخرين فى القسم الأول فى كون المقصود منه عدم التعميم . فطالب بعضهم بالدليل على ذلك . وهذا الطريق ليس بجيد . لأن هذا أمر يعرف من سياق الكلام ، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل (١) ، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام ، وطولب بالدليل عليه لعسُر . فالناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه

القليل والكثير ، لكن ظهر أن المقصود فيه بيان القدر المخرج لا بيان القدر المخرج منه ، ويؤخذ ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، والتحقيق عندى أن دلالته على ما لم يقصد منه أضعف من دلالته على ماقصد به ، ومراتب الضعف متفاوتة ، والدلالة على تخصيص اللفظ وتعيين المقصد تؤخذ من قرائن ، وقد تضعف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم ، وقد تقوى ، والمرجع فى ذلك إلى ما يجده الناظر بحسب اللفظ . ثم قال : ومراتب الضعف متفاوتة كما قدمناه ، ومن بعيدها ما كان فى حكم الطوارئ والعوارض التى لا يكاد يستحضرها من تجوز عليه الغفلة عنها . وقال على قوله هنا الثالث الخ ما لفظه فى بيان هذا الثالث : ولصيغة العموم مرتبة أخرى ، وهو أن لا يظهر قصد الخصوص ولا قصد العموم . ولذلك حكم يتعلق بالتخصيص بالقياس سنذكره إن شاء الله . وقد عقد القاضى أبو محمد عبد الوهاب المالكى بابا فى وقف العموم على المقصود قال : وقد اختلف أصحابنا فى ذلك ، فذهب متقدموهم إلى وجوب وقف العموم على ما قصد به وأن لا يتعدى به إلى غير ما لم يقصد به إلا بدليل وإن كان إطلاق الصيغة يقتضيه ، وذهب إلى هذا بعض أصحاب الشافعى منهم أبو بكر القفال وغيره قال : وذهب أكثر متأخرى أصحابنا إلى منع الوقف فيه ووجوب إجرائه على موجب اللغة

(١) قوله « ودلالة السياق لا يقام عليها دليل » أقول : وذلك لأن دلالة السياق

واستدل بالحديث من يرى أن النقصان اليسير فى الوزن يمنع وجوب الزكاة وهو ظاهر الحديث. ومالك يسامح بالنقص اليسير جداً ، الذى تروج معـــه الدراهم والدنانير رواج الكامل

وأما « الأوسق » فاختلف أصحاب الشافعي فى أن المقدار فيها تقريب أو تحديد.

ذوقية ، والأذواق تختلف فرب شخص يدرك دلالة السياق على معنى لا يدركه غيره ، وكل مخاطب بما أدرك وفهم ، ولذلك اختلفت الاستنباطات واستخراج الأدلة والنكات : هذا تقرير ما قاله الشارح ، وخلاصته أنه قد ظهر من كلامه أن العموم فى حديث جابر غير مراد فلا يدل على ما قاله أبو حنيفة ، وإذا لم يكن عاما كان مجملا فى القدر المخرج منه ، وبين إجماله حديث أبى سعيد وأنه أريد ما سقت السماء ، ونحوه الحكم على ما يكال ببيان قدر المخرج ، ولا يكون دليلا على عموم وجوب الزكاة فى كل ما تنبت الأرض ، ولا على دون الخمسة الأوسق مما يكال ، وأبو حنيفة أخذ بعمومه فأوجب الزكاة فى كل ما أخرجت الأرض من قليل وكثير مكيل وغير مكيل. فان قلت فما يجيب به أبو حنيفة عن حديث أبى سعيد فى اعتبار الأوسق فى المكيل فان الشارح لم يذكر ما يقوله منه مع أنه فى غالب أبحاثه يذكر ما يتأول به المخالف حديث الكتاب ، قلت : قال أبو جعفر الطحاوى فى شرح معانى الآثار بعد سياقه لأحاديث الخمسة أوسق وأحاديث فيما سقت السماء العشر ما لفظه : فان قال قائل ممن يذهب إلى قول أهل المدينة إن هذه الآثار التى رويناها فى هذا الفصل غير متضادة فالآثار التى رويناها فى الفصل الأول لأن الأولى مفسرة وهذه مجملة فالمفسر أولى من المجمل ، قيل له هذا محال لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخبر فى هذه الآثار أن ذلك الواجب من العشر أو النصف أو نصف العشر فيما سقى بالأنهار أو بالعيون أو بالرشا أو بالدالية ، فكان وجه الكلام على كل ما خرج ما سقى بذلك ، وقد رويتم أنتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لأنيس « اغد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها » فجعلتم هذا دليلا على أن الاعتبار بالإقرار مرة واحدة لأن ذلك ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فان اعترفت فارجمها » ولم تجعلوا حديث ماعز المفسر قاضياً على حديث أنيس هذا المجمل ، فيكون الاعتراف المذكور فى حديث أنيس

ومن قال : إنه تقريب يسامح باليسير ، وظاهر الحديث يقتضى أن النقصان لا يؤثر .

المجمل هو الاعتراف فى حديث ماعز المفسر ، فاذا كنتم قد فعلتم هذا فيما ذكرنا فما تنكرون على من فعل فى أحاديث الزكاة ما وصفنا ، بل حديث أنيس أولى أن يكون معطوفا على حديث ماعز لأنه ذكر فيه الاعتراف وإقراره مرة واحدة ليس هو اعتراف الزانى الذى يوجب الحد عليه فى قول مخالفيكم ، وحديث معاذ وابن عمر فى الزكاة إنما فيه ذكر إيجابها فيما سقى بكذا وفيما سقى بكذا ، فذلك أولى أن يكون مضاداً لما فيه ذكر الأوساق من حديث أنيس لحديث ماعز . ثم ذكر أنه قد ذهب إلى هذا الذى ذهب اليه أبو حنيفة إبراهيم ومجاهد ، وساق الرواية عنهما وسنده اليهما انتهى . قلت : ولا يخفى ضعف ما قاسه عليه وشبهه به من حديث ماعز وحديث أنيس ، فانه ليس فيهما ما فى حديث أبى سعيد من النص على أنه ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، فانه ليس فى حديث ماعز وليس فيما دون أربعة أقارير حد ، ولا جاء هذا فى حديث واحد ، بل غاية الذى فيه أنه وقع إقرار ماعز بغير أمر منه صلى الله عليه وآله وسلم بتكرر الإقرار ، وجاء حديث أنيس بالإقرار المطلق عن العدد ، فقال من لم يشترط تكرار الإقرار : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعله شرطا ، فانه لم يأت عنه أنه لا يحد إلا بعد إقراره أربعا بخلاف ما هنا ، فأى عبارة أبلغ فى نفى الزكاة عما لم يبلغ الخمسة من قوله « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وإذا عرفت ضعف ما ذكره الطحاوى فلا بد من الجمع بين حديث جابر وحديث أبى سعيد ، والذى يظهر أن حديث جابر علم فى كل ما تخرج الأرض وحديث أبى سعيد خاص ببيان النصاب لبعض ما شمله العام فيخص به عمومه ، فكأنه قيل : فى كل ما سقت السماء العشر ، إلا المكيل فنى الخمسة الأوسق فيه العشر ، فانه دخل فيما سقت السماء قليل المكيل وكثيره ما بلغه نصاب الخمسة وما لم يبلغها فخرج ما لم يبلغها بحديث أبى سعيد وبقى ما عدا المكيل على عمومه فى القليل والكثير ، فيبقى النظر فيما أخرجت الأرض مما عداه هل يبقى الحكم على عمومه من غير ملاحظة نصاب عملا بالعام فيلزم عشر كل ما سقت السماء مثلا من كل ما تنبته الأرض مما يقتات وغيره ؟ ذهب مالك والشافعى إلى أنه لا زكاة إلا فيما يكال مما يدخر للاقتيات فى حال الاختيار .

والأظهر أن النقصان اليسير جداً الذى لا يمنع إطلاق الاسم فى العرف ، ولا يعبأ به أهل العرف ، أنه يغتفر

وحكى ابن المنذر الإجماع على أن الزكاة لا تجب فيما دون خمسة أوسق مما تنبت الأرض ، إلا أن أبا حنيفة قال : تجب فى كل ما يقصد بزراعته نماء الأرض ، زاد عياض من الثمار والرياحين والخضر وغيرها إلا الحطب والقصب والحشيش والشجر الذى ليس له ثمر انتهى . وحكى عياض عن داود أن كل ما يدخله الكيل يراعى فيه النصاب ، وما لا يدخله الكيل ففى قليله وكثيره الزكاة . قال عياض : وأجمعوا على الحنطة والشعير والتمر والزبيب فرأى الحسن وابن أبى على فى آخرين أنه لا زكاة إلا فى هذه الأربعة انتهى . قلت : وكلام داود قوى ، وقد أشار بعض الحنفية فقال إنه إنما يقضى بالخاص على العام إذا كان البيان وفق المبين لا زائدا عليه ولا ناقصاً عنه ، أما إذا بقى شىء من أفراد العام مثلا فيمكن التمسك به لحديث أبى سعيد هنا فانه دل على النصاب فيما يقبل التوسيق « وسكت عما لا يقبل التوسيق ، فيمكن التمسك بعموم قوله فيما سقت السماء العشر فيما لا يمكن التوسيق فيه عملا بالدليلين انتهى . ومذهب الناصر من أهل البيت عليهم السلام كمذهب داود إذ هو عمل بالحديثين ، وقد استدل على أنه لا زكاة فى الخضروات بما روى مرفوعا « لا زكاة فى الخضروات » رواه الدارقطنى ، إلا أنه قال الترمذى لا يصح فيه شىء إلا مرسل موسى بن طلحة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : يؤيد المرسل ما أخرجه الحاكم والبيهقى وقال متصل رواته ثقات من حديث أبى بردة عن أبى موسى ومعاذ حين بعثهما صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن بلفظ « لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة : الحنطة والشعير والزبيب والتمر » وللطبرانى من حديث موسى بن طلحة عن عمر إنما سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة فى هذه الأربعة فذكرها . قال أبو زرعة : موسى عن عمر مرسل . وله شواهد غير هذه ، وإن كان فيها ضعف إلا أنه يقوى بعضها بعضا . واعلم أن الهادوية ذهبوا إلى إيجاب الزكاة فى الخضروات عملا بعموم حديث جابر كما قاله أبو حنيفة ، إلا أنهم خالفوا أبا حنيفة فاعتبروا الأوسق فيما يكال عملا بحديث

١٦٨ — الحديث الثالث : عن أبى هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « ليْسَ عَلَى المُسْلِمِ فى عَبْدِهِ وَلاَ فَرَسِهِ صدقة »

وفى لفظ « إلاَّ زَكَاةَ الفِطْرِ [1] فى الرَّقِيق »

الجمهور على عدم وجوب الزكاة فى عين الخيل [2] . واحترزنا بقولنا « فى عين

أبى سعيد ، واعتبروا فى الخضروات بلوغ قيمتها نصاب نقد ، فاذا بلغت قيمتها عندهم مائتى درهم أوعشرين مثقالا لزم فيها العشر إن كانت مما سقت السماء مثلا أو نصفه إن كانت بالنواضح ، فأما إيجابهم للصدقة فى الخضروات فلعموم حديث فيما سقت السماء ، وأما اعتبارهم النصاب فبالقياس على ما اعتبره الشارع فى ذلك ، فانه اعتبر نصاب الذهب والفضة والسوائم الأربع والمكيل ، فألحقوا ذلك بها ، ولقد وقع فى هذا الإلحاق مناسبة قوية لما اعتبره الشارع من الرفق بالأغنياء والمواساة للفقراء ، فان الإيجاب من القليل والكثير فيه إجحاف بالأغنياء فمن هنا اعتبر الشارع النصاب ، وعدم إيجابه أصلا فيه إضرار بالفقراء فلاحظ الهادوية ذلك ، وتردد نظرهم هل يلحقون به أى ما تخرج الأرض من غير المكيل بنصاب [العروض] أو بنصاب الأوسق فرجحوا إلحاقه بالأول وجعلوه كعروض التجارة ، ملاحظة منهم لكون تقويم العروض بالنقدين فألحق بها ، ولو ألحقوه بنصاب الأوسق لكان أقرب إذ الكل مما تخرج الأرض ومما سقت السماء منه فالحاقه به أقرب ، وإن ما بلغ منه قيمة خمسة أوسق كانت فيه الصدقة ، ولعله يقول هذا بعض منهم . وقد أطلنا البحث لأنه لم يستوفه الشارح وهو مهم

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث كتاب الزكاة قال « وفى لفظ إلا زكاة الفطر » أقول : يأتى للشارح أنه من أفراد مسلم وجزم بذلك غيره ، وزكاة مرفوع على البدل من صدقة ، ويجوز النصب على الاستثناء من باب ما فعلوه إلا قليلا وإلا قليل

(٢) قال « الخيل » أقول : اسم جمع لا واحد له من لفظه ، يطلق على الذكر

الخيل ، عن وجوبها فى قيمتها إذا كانت للتجارة . وأوجب أبو حنيفة فى الخيل الزكاة[1] . وحاصل مذهبه أنه إن اجتمع الذكور والإناث وجبت الزكاة عنده قولا واحداً . وإن انفردت الذكور أو الإناث فعنه فى ذلك روايتان ، من حيث إن النماء بالنسل لا يحصل إلا باجتماع الذكور والإناث . وإذا وجبت الزكاة فهو مخير بين أن يخرج عن كل فرس دينارا ، أو يقوّم ويخرج عن كل مائتى درهم خمسة دراهم . وقد استدل عليه بهذا الحديث . فانه يقتضى عدم وجوب الزكاة فى فرس المسلم مطلقاً

والحديث يدل أيضاً على عدم وجوب الزكاة فى عين العبيد

وقد استدل بهذا الحديث الظاهرية على عدم وجوب زكاة التجارة[2] . وقيل : إنه قول قديم للشافعى ، من حيث إن الحديث يقتضى عدم وجوب الزكاة فى الخيل والعبيد مطلقاً ، ويجيب الجمهور عن استدلالهم بوجهين :

أحدهما : القول بالموجب . فإن زكاة التجارة متعلقها القيمة لا العين . فالحديث

والأنثى . وفى باب الأطعمة من التحرير من كتب الشافعية أن واحدها خائل كركب وراكب ، وهى مؤنثة ، قال الواحدى : سميت خيلا لاختيالها فى مشيها . وقوله « الرقيق » يطلق على الواحد والجمع

(١) قوله « وأوجب أبو حنيفة فى الخيل الزكاة » أقول : واستدل لذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولم ينس حق الله فى ظهورها ولا رقابها » وتأوله الجمهور بأن المراد الجهاد بها ، وقد يجب الجهاد بها إذا تعين . وقيل المراد بظهورها إطراق فحلها إذا طلبت عاريته ، وقيل المراد بحق الله فى ظهورها ما تكسبه على ظهورها من مال العدو وهو خمس الغنيمة

(٢) قوله « زكاة التجارة » أقول : أى فى الخيل والرقيق اذا كانا لها ، وعبارة فتح البارى : واستدل به من قال من أهل الظاهر بعدم وجوب الزكاة فيهما مطلقا ولو كانا للتجارة انتهى . وعبارة الشارح فيها إيهام أنهم استدلوا به لنفيها عن زكاة التجارة فى أى نوع كانت

يدل على عدم التعلق بالعين . فانه لو تعلقت الزكاة بالعين من العبيد والخيل لثبتت ما بقيت العين . وليس كذلك . فإنه لو نوى القُنْية لسقطت الزكاة والعين باقية . وإنما الزكاة متعلقة بالقيمة بشرط نية التجارة ، وغير ذلك من الشروط (١)

والثانى (٢) : أن الحديث عام فى العبيد والخيل . فاذا أقاموا الدليل على وجوب زكاة التجارة كان هذا الدليل أخص من ذلك العام من كل وجه فيقدم عليه ، إن لم يكن فيه عموم من وجه . فان كان ُخرّج على قاعدة العامين من وجه دون وجه ، إن كان ذلك الدليل من النصوص . نعم يحتاج إلى تحقيق إقامة الدليل على وجوب زكاة التجارة (٣) . وإنما المقصود ههنا : بيان كيفية النظر بالنسبة إلى هذا الحديث

والحديث يدل على وجوب زكاة الفطر عن العبيد .

---

(١) قوله « وغير ذلك من الشروط » أقول : كالنصاب والحول

(٢) قوله « والثانى الخ » أقول : الجواب الأول ناظر فيه إلى ملاحظة القيمة ، وهذا الجواب ناظر إلى العموم فى لفظ العبيد والخيل من غير ملاحظة القيمة

(٣) قوله « نعم يحتاج إلى تحقيق إقامة الدليل على زكاة التجارة » . أقول : لفظ نعم جواب عن تقدير سؤال ، كأنه قال يتقدم أى دليل التجارة الخاص على هذا الحديث العام قيل له : فهل ثبت الخاص وهو دليل ثبوت الزكاة فى البخارى ؟ قال نعم الخ . واعلم أنه قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : ان زكاة التجارة ثابتة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره انتهى . قلت : وقد قدم الشارح المحقق الخلاف فى ذلك على الظاهرية ، وظاهره الإطلاق ، لا على ما فى فتح البارى من تقييد خلافهم بالعبيد والخيل ، وقدم أيضا أنه قول للشافعى القديم بنفيها ، قال فيه : والأصل فيها قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ قال مجاهد : نزلت فى التجارة ، وروى الحاكم أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « فى الإبل صدقتها ، وفى البقر صدقتها ، وفى الغنم صدقتها ، وفى البز صدقته » والبز بالباء والزاى المعجمة ما يبيعه البزازون ، كذا ضبطه الدارقطنى والبيهقى ، وفى سنن أبى داود عن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « كان يأمرنا أن نخرج

ولا يعرف فيه خلاف [١] ، إلا أن يكون للتجارة [٢] . وقد اختلف فيه

وهذه الزيادة ـ أعنى قوله « إلا صدقة الفطر فى الرقيق » ـ ليس متفقاً عليها ، وإنما هى عند مسلم فيما أعلم

* * *

١٦٩ — الحديث الرابع : عن أبى هريرة رضى الله عنه : أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « العَجْماءُ جُبارٌ [٣] » .

الصدقة من الذى نعد للبيع » وروى الشافعى بسنده عن حماس الليثى قال : مررت على عمر بن الخطاب وعلى عنقى أدمة أحملها فقال : ألا تؤدى زكاتك يا حماس ؟ فقلت : ما لى غير هذه وأهب قرض ، قال : ذلك مال فضع ، فوضعتها بين يديه فحسبها فوجد فيها الزكاة فأخذ منها ، ثم قال : ولا يكفر جاحدها للاختلاف فيها . انتهى

(١) قوله « ولا يعرف فيه خلاف » أقول : بل حكى عن مالك أنها لا تجب على السيد بل تجب على العبد ، ويلزم السيد تمكينه من الكسب ليؤديها ، وحكاه القاضى عياض عن أبى ثور أيضاً لحديث الصحيحين : فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زكاة الفطر ، وفيه : على كل حر وعبد ذكر وأنثى من المسلمين . وأجيب بأنها تجب على العبد ابتداء ثم يتحملها السيد

(٢) قوله « إلا أن يكون للتجارة » أقول : فانه خالف فيها أهل الكوفة وقالوا لا تجب فى عبيد التجارة ، وكأنهم أخذوه من عموم هذا الحديث . والله أعلم

(٣) (الحديث الرابع) من أحاديث كتاب الزكاة . قال « العجماء » أقول بفتح العين المهملة وسكون الجيم والمد تأنيث الأعجم ، فسرها المصنف بالدابة . وفى نسخة من العمدة تفسيرها بالحيوان البهيم . ووقع عند ابن ماجه فى حديث عبادة بن الصامت « والعجماء البهيمة من الأنعام وغيرها » ، وفى مسند أحمد والبزار من حديث جابر « السائمة جبار » ، ويؤخذ منه أن العجماء هى البهيمة التى ترعى وحدها لا كل بهيمة ، ولهذا فسرها أبو داود بأنها المنقلبة بالنهار وليس معها أحد ، والجبار بضم الجيم

وَالبِئْرُ جُبارٌ[1] . وَالمَعْدِنُ[2] جُبارٌ . وفى الرِّكازِ الْخُمُسُ[3] »

« الجبـار » الهدَر ، وما لا يضمن . و « العجماء » الحيوان البهيم . وورد فى بعض الروايات « جُرح العجماء جبار[4] » ، والحديث يقتضى أن جُرح العجماء جُبار فى رواية من رواه كذلك بنصه . فيحتمل أن يراد بذلك جناياتها على الأبدان والأموال . ويحتمل أن يراد : الجناية على الأبدان فقط . وهو أقرب إلى حقيقة الجرح[5] . وعلى كل تقدير فلم يقولوا بهذا العموم ، أما جناياتها على الأموال فقد فُصِّل فى المزارع بين الليل والنهار ،

وتخفيف الموحدة فسرها المصنف بأنها الهدر الذى لا شىء فيه ، وهذا التفسير أسنده ابن وهب عن الزهرى راوى الحديث ، وقال مالك : هو ما لا دية فيه

(١) قال « والبئر جبار » أقول : بكسر الموحدة وسكون الهمزة ويجوز تسهيلها ، وهى مؤنثة ، وقد تذكر على معنى القليب والطوى ، واشتقاقها من بأر إذا حفر

(٢) قال « والمعدن » أقول : هو بفتح الميم وكسر الدال ، وهو المكان من الأرض يخرج منه شىء من الجواهر ونحوها كالياقوت والعقيق والذهب والفضة وغيرها قال الجوهرى : سمى معدنا لأن الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء ، ومركز كل شىء معدنه

(٣) قال « وفى الركاز » . أقول : بكسر الراء وتخفيف الكاف : المركوز كالكتاب بمعنى المكتوب ، مأخوذ من الركز وهو الغرز فى الأرض

(٤) قوله « إن جرح العجماء » أقول : لفظ الجرح ليس فى الرواية التى ساقها المصنف ، وإنما هو ثابت فى بعض ألفاظ الصحيحين ففى بعضه « العجماء جبار جرحها » وفى لفظ للبخارى « عقلها جبار » فقال عياض والنووى وآخرون : ليس ذكر الجرح فى هذه الرواية قيداً وإنما المراد إتلافها بأى وجه كان سواء حصل بجرح أو غيره

(٥) قوله « وهو أقرب إلى حقيقة الجرح » أقول : لأنه حقيقة فى إيلام الأبدان ، ويستعمل فى غيره مجازاً نحو قوله :

وأوجب على المالك ضمان ما أتلفته بالليل دون النهار ، وفيه حديث عن النبي ﷺ يقتضى ذلك

وأما جناياتها على الأبدان فقد تُكلم فيها إذا كان معها الراكب والسائق والقائد ، وفصلوا فيه القول ، واختلفوا فى بعض الصور . فلم يقولوا بالعموم فى إهدار جناياتها ، فيمكن أن يقال : إن جنايتها هدر ، إذا لم يكن ثمة تقصير من المالك ، أو ممن هى تحت يده ، وينزل الحديث على ذلك

وأما الركاز فالمعروف فيه عند الجمهور : أنه دَفْن الجاهلية [١] ، والحديث يقتضى أن الواجب فيه الخمس بنصه . وفى مصرفه وجهان للشافعية . أحدهما : إلى أهل الزكاة [٢] ،

لحاظها تجرحكم فى الحشا ولحظنا يجرحكم فى الخدود

وقوله : « ولا يلتام ماجرح اللسان »

وايراد هذا الحديث لذكر الركاز ، وإلا فان ما عداه فى غير هذا الباب [١]

(١) قوله « أنه دفين الجاهلية » أقول : الأموال الكائنة فى الأرض إما مخلوقة فيها وهى المعادن ، أو مودعة فيها وهى الركاز . والمعدن دفين الجاهلية ، فسره مالك وابن إدريس كما فى البخارى ، إلا أن عبارته « دفن الجاهلية » بغير ياء . واختلف فى مراد البخارى بابن ادريس فقيل : أراد الشافعى ، وقيل : أراد عبد الله بن ادريس الأودى الكوفى ، والمراد بالجاهلية ما قبل الإسلام

(٢) قوله « الى أهل الزكاة » أقول : وهو المشهور ، وقال الحافظ ابن حجر : انه أصح قولى الشافعى ، لأنه واجب فيما استفيد من الأرض وأشبه الثمار والزرع ،

---

(١) بياض مقدار صفحة . وفى حاشية الأصل : بياض فى الأم وكذا فى نسخة الوقف

والثانى : إلى أهل الفىء (١) . وهو اختيار المزنى . وقد تكلم الفقهاء فى مسائل تتعلق بالركاز يمكن أن تؤخذ من الحديث :

أحدها : أن الركاز هل يختص بالذهب والفضة (٢) ، أو يجرى فى غيرهما ؟ وللشافعى فيه قولان ، وقد يتعلق بالحديث من يجريه فى غيرهما من حيث العموم . وجديد قول الشافعى إنه يختص

الثانية : الحديث يدل على أنه لا فرق فى الركاز بين القليل والكثير ، ولا يعتبر فيه النصاب . وقد اختلف فى ذلك (٣)

فعلى هذا يعتبر أن يكون الواحد من الزكاة سواء كان ذكراً أو أنثى أو مسبياً أو مجنوناً وسيداً أو سفيها كما هو حكم الزكاة

(١) قوله « والثانى إلى أهل الفىء » أقول : وهم المذكورون فى آية الفىء ، وعلله المزنى بأنه مال جاهلى ظفر به من غير إيجاف خيل ولا ركاب فكان كالفىء ، فعلى هذا يجب على المكاتب والكافر ، ولا يحتاج إلى النية لأنه خرج عن العشرية

(٢) قوله « هل يختص بالذهب والفضة » أقول : استدل لاختصاصه بهما بحديث « وفى الركاز الخمس » قيل وما الركاز ؟ قال : الذهب والفضة ، خصه أبو حنيفة بالمنطبع فألحق بهما النحاس والحديد ، وخصه أبو يوسف بكل ما يستعمل للحلية كالجواهر . قلت : والخلاف فى لفظ الركاز لغة هل يشمل غير الذهب والفضة ، أو يختص بهما ؟ وعلى الاختصاص هل يقاس عليهما ؟ وعلى القياس فهل العلة الانطباع أو الحلية ؟

(٣) قوله « ولا يعتبر فيه النصاب ، وقد اختلف فى ذلك » أقول : قال النووى فى المنهاج : وشرطه النصاب والنقد ، لأنه مال يستفاد من الأرض فاختص بما تجب فيه الزكاة كالمعدن ، وقد انتقد على النووى قوله « والنقد » ، لأنه قد يكون الموجود من السبائك والأوانى ، ولذا اعتبر الرافعى بالذهب والفضة ، وعند الفقهاء الثلاثة لا يشترطان لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فى الركاز الخمس » ولما أخرجه أبو داود وابن ماجه والبيهقى عن ضباعة بنت الزبير قالت : ذهب المقداد

الثالثة : يستدل به على أنه لا يجب الحول فى إخراج زكاة الركاز . ولا خلاف فيه عند الشافعى [١] ، كالغنيمة والمعشَّرات [٢] . وله فى المعدن اختلاف قول فى اعتبار الحول [٣] . والفرق أن الركاز يحصل جملة ، من غير كد ولا تعب . والنماء فيه متكامل . وما تكامل فيه النماء لا يعتبر فيه الحول . فان الحول مدة مضروبة لتحصيل النماء . وفائدة المعدن تحصل بكد وتعب شيئاً فشيئاً ، فيشبه أرباح التجارة فيعتبر فيها الحول

الرابعة : تكلم الفقهاء فى الأراضى التى يوجد فيها الركاز [٤] . وجعل الحكم مختلفاً باختلافها . ومن قال منهم بأن فى الركاز الخمس ، إما مطلقاً أو فى أكثر الصور ، فهو أقرب إلى الحديث . وعند الشافعية : أن الأرض إن كانت مملوكة لمالك

لحاجة ببقيع الخبخبة فاذا جرذ يخرج من جحر ديناراً ديناراً حتى أخرج سبعة عشر ديناراً ، ثم أخرج خرقة حمراء فيها دينار فكانت ثمانية عشر ، فذهب بها إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فأمره بأخذها ، ولم يأمره باخراج الزكاة منها . انتهى . كذا استدل به فى السراج الوهاج للقول الآخر ، وهو دليل للقول الأول وهو اشتراط النصاب كما لا يخفى

(١) قوله « عند الشافعى » أقول : بل قال النووى إنه إجماع

(٢) قوله « كالغنيمة والمعشرات » أقول : ولأنه نماء فى نفسه كالثمار والزروع

(٣) قوله « اختلاف قول فى اعتبار الحول » أقول : قال النووى فى المنهاج ما لفظه : ويعتبر النصاب فى الحول على المذهب ، وعلله شراح كتابه بالعرف الذى ذكره الشارح المحقق ، ومن قال باشتراط الحول استدل بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا زكاة فى مال حتى يحول الحول »

(٤) قوله « فى الأراضى التى يوجد فيها الركاز » أقول : جمعها لأنهم قسموها ثلاثة أقسام ، ثم قسموه باعتبار الدرهم فى نفسه فقالوا : إن وجد درهم إسلامى علم مالكه فله ويجب رده عليه ، لأن مال المسلم لا يملك بالاستيلاء عليه ، ويعرف الدرهم الاسلامى بما كتب عليه من قرآن أو اسم خليفة أو نحوه

محترم ، مسلم أو ذمى ، فليس بركاز [١] ، فان ادعاه فهو له . وإن نازعه منازع فالقول قوله [٢] . وإن لم يدعه لنفسه [٣] عرض على البائع ، ثم على بائع البائع ، حتى ينتهى الأمر إلى من عَمَر الموضع [٤] ، فان لم يعرف فظاهر المذهب [٥] أنه يجعل لقطة

---

(١) قوله « فليس بركاز » أقول : حاصله أنهم اشترطوا فى الركاز أمرين : كونه جاهلياً ، وكونه فى موات أو ملك أحياه . أما موات دار الإسلام فبالإجماع ، وكذا موات دار الحرب ودار العهد على ما هو المشهور[١] . وأما الذى أحياه فلأنه ملك الركاز باحياء الأرض . وفى حكم الموات القلاع الجاهلية والقرى القديمة التى عمرت فى الجاهلية وباد أهلها والقبور الجاهلية ، لما روى البيهقى وغيره عن عمرو بن العاص أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين خرجنا من الطائف فمررنا بقبر يقول « هذا قبر أبى رغال وكان من قوم ثمود فلما أهلك الله قومه بما أهلكهم به منعه مكانه من الحرم فخرج ، فلما بلغ هذا المكان مات ودفن ههنا ، ودفن معه قضيب من ذهب » . قال فابتدرناه فأخرجناه

(٢) قوله « فالقول قوله » أقول : ان ادعاه غير الواحد ، وأما الواحد فلا يحتاج اليها . وقول الشارح « فان أدعاه » هكذا قيده النووى والشافعى ، قيل والعنوان أن دعواه لا يشترط بل أن لا ينفيه غيره مما هو فى يده

(٣) قوله « وإن لم يدعه » أقول : الصواب على الصواب أن يقول فان نفاه

(٤) قوله « أى من بنى الموضع » أقول : أى إلى من أحياه فيكون له ، وإن لم يدعه وغرمه أخرج خمسه ، لأنه بالإحياء ملك الأرض بما فيها والبيع لم يزل ملكه عنه لأنه مدفون منقول سواء كانت الأرض مستطرقة للناس أم لا ، فان كان المحيي قد مات فهو لورثته

(٥) قوله « فظاهر المذهب » أقول : أى مذهب الشافعى أنه يجعل لقطة

---

(١) قلت : عرفوا الموات أنه ما وجد من دفن الجاهلية ، أما إذا وجد عليه علامة إسلام فليس من دفن الجاهلية حتى ولو قدم زمنه

وقيل : ليس بلقطة [1] ، ولكنه مال ضائع ، يسلم إلى الإمام ، ويجعله فى بيت المال . وإن وجد الركاز فى أرض عامرة لحربى فهو كسائر أموال الحربى إذا حصلت فى أيدى المسلمين . وإذا وجد فى موات دار الحرب فهو كموات دار الإسلام عند الشافعى ، للواجد أربعة أخماسه

* * *

١٧٠ — الحديث الخامس : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « بَعَثَ رسولُ الله ﷺ عُمَرَ رضى الله عنه [2] عَلَى الصَّدَقَةِ . فقيل [3] : مَنَعَ ابْنُ جَمِيلٍ [4] ، وَخالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ ، وَالعَبَّاسُ عَمُّ رسول الله ﷺ . فقال رسول الله

يجب التعريف بها حولا ثم يتملكه إن لم يعرف مالكه

(١) قوله « وقيل ليس بلقطة » أقول : هذا قاله الشيخ أبو على قال : هو مال ضائع بمكة [1] أبدا ويسلمه الى الإمام كسائر الأموال الضائعة

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث كتاب الزكاة ، قال « بعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم عمر » أقول : البعث الإرسال ، وعمر هو ابن الخطاب حيث أطلق

(٣) قوله « فقيل » أقول : قال ابن الملقن : لم أقف على تعيين القائل ، وظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم « انكم تظلمون » أن القائل جماعة ، ولكن آخر الحديث « أما علمت يا عمر » مشعر بأنه القائل ، وقيل : والظاهر أنهم جماعة ، وإنما خوطب عمر لشرفه ولكونه الرسول

(٤) قال « ابن جميل » أقول : بفتح الجيم وكسر الميم آخره لام ، قال ابن منده : لا يعرف اسمه ، وذكره ابن الجوزى فيمن لا يعرف إلا بالنسبة إلى أبيه فقط ، واتفقوا أنه من الأنصار ، قال المهلب : كان منافقا فأنزل الله فيه ﴿ وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله ﴾ فتاب وصلحت حاله . وأما خالد فهو ابن الوليد يأتى

---

(١) كذا ولعله « لا يملكه »

ﷺ : ما يَنقِمُ ابنُ جَمِيلٍ ، إلاَّ أنْ كانَ فَقِيراً فأَغناهُ اللهُ ؟ وَأَمَّا خالِدٌ فإنَّكُمْ تَظلِمُونَ خالِداً ، وَقَدِ احْتَبَسَ أَدراعَهُ وَأَعتادَهُ فى سَبِيلِ اللهِ . وَأَمَّا العَبَّاسُ فَهِىَ عَلَىَّ وَمِثْلُها . ثمَّ قالَ : يا عُمَرُ أَمَا شَعَرْتَ أنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنْوُ أَبِيهِ » ؟

الحديث مشكل [1] فى مواضع منه ، والكلام عليه من وجوه :

الأول : قوله « بعث عمر على الصدقة » الأظهر أن المراد على الصدقة الواجبة . وذكر بعضهم أن تكون التطوع ، احتمالا أو قولا [2] . وإنما كان الظاهر أنها الواجبة لأنها المعهودة . فتصرف الألف واللام إليها ، ولأن البعث إنما يكون على الصدقات المفروضة

بيان حاله . وأما العباس فهو ابن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله وآله وسلم ، مناقبه جمة وفضائله جملة ضخمة ، ولم يروه البخارى بهذا اللفظ بل لفظه « وأما العباس عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهى عليه صدقة ومثلها معها » وليس عنده بعث عمر ولا قوله « أما شعرت يا عمر أن عم الرجل صنو أبيه » ، وقد بينه الضياء الحافظ فى أحكامه لذلك فساق الحديث بتمامه ثم قال : رواه البخارى ومسلم ، وليس عند البخارى ذكر عمر ، وعنده أما العباس كما ذكرناه آنفا [1]

(١) قوله « مشكل » أقول : يأتى بيان ما فيه من الإشكال

(٢) قوله « احتمالا أو قولا » أقول : رجح ابن القصار المالكى أنها صدقة التطوع ، فانه لا يظن بأحد من الصحابة أنه يمنع الواجب ، وأيده القاضى عياض بأن عبد الرزاق ذكر فى روايته أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ندب الناس إلى الصدقة قلت : وفيه نظر ، فان الندب معناه طلب ، وهو يصدق على الواجب والمندوب . وقد تعقب قول ابن القصار بأنهم ما منعوا كلهم جحداً ولا عناداً ، أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقاً وإنه تاب ، وأما خالد والعباس فكانا متأولين . وقول الشارح

---

(١) ورد فى بعض ألفاظ الحديث : وأما العباس فهى على ومثلها

والثانى : يقال : َنقَم ينقم ـ بالفتح فى الماضى والكسر فى المستقبل ، وبالعكس بالكسر فى الماضى والفتح فى المستقبل . والحديث يقتضى أنه لا عذر له فى الترك ، فانّ « َنقَم » بمعنى أنكر ، وإذا لم يحصل له موجب للمنع ، إلا أن كان فقيراً فأغناه الله ، فلا موجب للمنع . وهذا مما تقصد العرب فى مثله النفى على سبيل المبالغة[1] بالإثبات كما قال الشاعر :

ولا عيب فيهم ، غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

لأنه إن لم يكن فيهم عيب إلا هذا ـ وهذا ليس بعيب ـ فلا عيب فيهم . فكذلك هنا إذا لم ُينكر إلا كون الله أغناه بعد فقره ، فلم يكن منكراً أصلا

الثالث : « العتاد[2] » ما أعد الرجل من السلاح والدواب وآلات الحرب . وقد وقع فى هذه الرواية « أعتاده » وفى أخرى « أ ْعتُده » واختلف فيها[3] . فقيل « أعتده » بالتاء ، وقيل « أعبده » بالباء ثانى الحروف . وعلى هذا اختلفوا . فالظاهر : أن « أعبده » جمع عبد . وهو الحيوان العاقل المملوك . وقيل : إنه جمع صفة من

« احتمالا أو قولا » كأنه شك هل قال القائل إنها صدقة الندب قولا مثبوتاً أو قال إنه محتمل

(١) قوله « على سبيل المبالغة » أقول : وذلك باثباتهم لشىء ، وذلك الشىء لا يقتضى اثباته فهو منتف أبداً ، وهذا يسميه أهل البيان تأكيد الذم بما يشبه المدح ، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذر له

(٢) قوله « العتاد » أقول : أى بالعين المهملة والمثناة الفوقية آخره دال مهملة ، وهذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى « أعتده » بضم المثناة الفوقانية واليهما أشار الشارح ، ونقل الدارقطنى عن أحمد أنه صوبها قاله ابن الأثير فى النهاية

(٣) قوله « واختلف فيها » أقول : وحكى القاضى عياض أن بعض رواة البخارى قال « وأعبده » بباء موحدة بدل المثناة ، وقال ابن حزم إنها وهم

قولهم « فرس عتد [1] وهو الصُّلْب ، وقيل : المعد للركوب . وقيل : السريع الوثب . ورجح بعضهم هذا بأن العادة لم تجر بتحبيس العبيد [2] فى سبيل الله ، بخلاف الخيل

الرابع : فيه دليل على تحبيس المنقولات . واختلف الفقهاء فى ذلك [3]

---

(١) قوله « من قولهم فرس عتد » أقول : الذى فى فتح البارى أن الاعتد [1] أى بالمثناة الفوقية قيل الخيل خاصة يقال فرس عتيد أى صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب أقوال . وقيل إن لبعض رواة البخارى « أعبد » بالموحدة جمع عبد انتهى بلفظه ، فدل كلامه على أن الذى هو صفة للفرس هو « أعتدة » جمع عتيد وهو خلاف كلام الشارح . ويوافق كلام الفتح أنه فى القاموس فانه قال فى عتد بالمثناة الفوقية انه يقال « فرس عتد » بل الذى فيه وفرس عتد محركة وككتف معد للجرى أو شديد تام الخلق انتهى . وكلام فتح البارى صريح أن رواية عبد بالموحدة إنما هى لغير الفرس ولذا جعله قولا مقابلا للأول

(٢) قوله « بأن العادة لم تجر بتحبيس العبيد » أقول : ورجح الأول بأنه قد روى فقد احتبس رقيقه ودوابه ، وقال القاضى عياض : إنه عهد فى العرب تحبيس الرقيق على خدمة الكعبة

(٣) قوله « واختلف الفقهاء فى ذلك » أقول : أى فى وقف المنقول فانه المراد بالتحبيس ، فقال مالك : لا يصح وقف المنقول مطلقاً ، وقال أبو حنيفة : لا يصح وقف الحيوان ، وعنه ولا وقف الكتب . وقال بصحته الشافعية وغيرهم [2] قالوا لإجماع المسلمين على صحة وقف الحصر والمصابيح فى المساجد من غير نكير . انتهى . قلت : ولا يخفى عدم نهوضه دليلا ، فانه لا نكير فى أنه مختلف فيه فلا دلالة على رضاء الساكت حتى يكون إجماعاً سكوتياً ، لكن الدليل حديث الباب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فانه قد حبس أدراعه وأعتده »

---

(١) كذا ، ولعله الاعتاد جمع عتد بالمثناة الفوقية المكسورة قد يجمع على أعتد

(٢) قلت : وهى رواية الإمام أحمد اختارها جمع من أصحابه وهى المذهب

الخامس : نشأ إشكال من كونه لم يؤمر بأخذ الزكاة منه ، وانتزاعها عند منعه [١] . فقيل : فى جوابه : يجوز أن يكون عليه السلام أجاز لخالد أن يحتسب ما حبَّسه من ذلك فيما يجب عليه من الزكاة [٢] . لأنه فى سبيل الله . حكاه القاضى [٣] قال : وهو حجة لمالك فى جواز دفعها لصنف واحد . وهو قول كافة العلماء ، خلافاً للشافعى فى وجوب قسمتها على الأصناف الثمانية . قال : وعلى هـذا يجوز إخراج القِيَم فى الزكاة . وقد أدخل البخارى هذا الحديث فى « باب أخذ العرض فى الزكاة » فيدل أنه ذهب إلى هذا التأويل

وأقول : هذا لا يزيل الإشكال . لأن ما حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها ، واستحقه أهل تلك الجهة مضافاً إلى جهة الحبس ، فان كان قد طلب من خالد زكاة ما حبَّسه ، فكيف يمكن من ذلك مع تعين ما حبسه لمصرفه [٤] ! وإن كان قد طلب

---

(١) قوله « عند منعها » أقول : منع خالد إياها فهو إضافة إلى المفعول ، وفى نسخة « منعه - أى خالد - الزكاة » فهو إضافة إلى الفاعل ، وذلك لأنه إذا منع من عليه الزكاة إعطاءها وجب أخذها من ماله كرهاً كما قال صلى الله عليه وآله وسلم « أخذناها [١] وشطر ماله عزمة من عزمات الله » الحديث

(٢) قوله « مما يجب عليه الزكاة » أقول فيكون قوله « قد حبس أدراعه » أى قد أخرج زكاته فى سهم سبيل الله فلا يطالبونه

(٣) قوله « حكاه القاضى » أقول : أى عياض فى شرحه الإكمال على مسلم ، وحكاه بلفظ « قيل » كما نقله الشارح

(٤) قوله « فكيف يمكن ذلك مع ما حبسه لمصرفه » أقول : حاصله أنه إن كان الطلب بزكاة ما حبسه فقد صار ما حبسه وقفاً متعيناً لما حبسه ولا زكاة فيه ، وهذا يتم على القول بأنه لا زكاة فى الوقف ، وان كان طلب منه زكاة ما هو بمنزله من أملاكه من حبوب وماشية ونقد فقد تعينت زكاته فيما حبسه فلا زكاة عليه ، فعلى

---

(١) لفظ الحديث « إنا آخذوها وشطر ماله »

منه زكاة المال الذى لم يحبسه ـ من العين والحرث والماشية ـ فكيف يحاسب بما وجب عليه فى ذلك ، وقد تعين صرف ذلك المحبس إلى جهته ؟

وأما الاستدلال بذلك (١) على أن صرف الزكاة إلى صنف من الثمانية جائز ، وأن أخذ القيم جائز ، فضعيف جداً (٢) . لأنه لو أمكن توجيه ما قيل فى ذلك لكان

التقديرين لا تجب عليه زكاة فلا يتوجه عليه طلب أصلا ، فانتفى الاشكال بأنه لم يؤمر بأخذ الزكاة منه حيث منعها . هذا تقرير مراد الشارح ، إلا أن القاضى عياض لم يذكر أن كلام صاحب القيل وقع جواباً عن الإشكال الذى ذكره الشارح أصلا ولا تعرض للإشكال بل ذكر ذلك القيل لبيان المراد من الحديث احتمالا لاغير ، فقول الشارح « وأقول هذا لا يزيل الإشكال » يقال عليه : لم يرد قائله دفع الاشكال ولا تعرض له بحال . وخلاصة ما هنا أن الشارح يقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يبعث إلى خالد فى طلب الزكاة إذ لا زكاة عليه ، ولذا قال « تظلمون خالداً » ، وانما لما بعث عمر لطلبها طلبها من كل من يظن أنها مطلوبة منه ومنهم خالد ، فأخبر صلى الله عليه وآله وسلم لما قيل له إنه منع أنه لا زكاة عليه ، وعلى توجيه ذلك القائل فخالد مطالب بالزكاة إلا أنه أخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه قد أذن له فى التحبيس بقدرها فى سبيل الله

(١) قوله « وأما الاستدلال بذلك » أقول : بكون خالد أذن له فى التحبيس عن الزكاة فى سبيل الله ، فانه دل هنا على أمرين : صرفها فى صنف واحد ، وإخراج القيمة لا العين

(٢) قوله « فضعيف جداً » أقول : لو صح ذلك التوجيه بأنه أذن صلى الله عليه وآله وسلم بالتحبيس الخ يدل على الإجزاء فى الصرف إلى صنف وإخراج القيمة على تقدير صحة هذا التأويل ، ولم يقله قائله إلا تجويزاً واحتمالا وتقديراً ، والتقدير لا يستلزم الوقوع ، والدليل إنما يكون بالوقوع لا بالاحتمال . وفى نسخة من شرح العمدة زيادة بعد قوله لا يدل على الوقوع : إلا أن يريد القاضى أنه حجـــة لمالك وأبى حنيفة على التقدير فقريب ، إلا أنه يجب التنبيه أنه لا يفيد الحكم فى نفس الأمر . ه قلت : وقد عرفت أن القاضى إنما حكاه عن غيره لا أنه قال عن نفسه ، نعم البخارى

الإجزاء فى المسألتين مأخوذاً على تقدير ذلك التأويل . وما ثبت على تقدير لا يلزم أن يكون واقعاً إلا إذا ثبت وقوع ذلك التقدير . ولا يثبت ذلك بوجه ، ولم يبين قائل هذه المقالة إلا مجرد الجواز ، والجواز لا يدل على الوقوع

إلا أن يريد القاضى أنه حجة لمالك وأبى حنيفة على التقدير ، فقريب . إلا أنه يجب التنبيه لأنه لا يفيد الحكم فى نفس الأمر

قال شيخنا الإمام الشارح رحمه الله (١) : وأنا أقول : يحتمل أن يكون تحبيس خالد لأدراعه وأعتاده فى سبيل الله إرصادَه إياها لذلك ، وعدم تصرفه بها فى غير ذلك . وهذا النوع حبس ، وإن لم يكن تحبيساً (٢) . ولا يبعد أن يراد مثل ذلك بهذا اللفظ . ويكون قوله « إنكم تظلمون خالداً » مصروفاً إلى قولهم « منع خالد » أى تظلمونه فى نسبته إلى منع الواجب ، مع كونه صرف ماله فى سبيل الله . ويكون المعنى : أنه لم يقصد منع الواجب ، ويحمل منعه على غير ذلك

قد ذهب إلى ذلك التأويل وجعله لإخراج الفرض عن العين للدليل ، وقد قال بعض شراح كتابه إنه وافق الحنفية هنا مع كثرة مخالفته لهم اتباعاً للدليل من حديث جابر وحديث معاذ وغيرهما

(١) قوله « شيخنا الإمام الشارح » أقول : هذا الكلام لابن الأثير تلميذ ابن دقيق العيد الذى ذكر فى الخطبة أنه طلب منه تأليف هذا الشرح جزاهما الله خيراً

(٢) قوله « وان لم يكن تحبيساً » أقول : يريد أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وقد احتبس أدراعه وأعتاده فى سبيل الله » وأنه صرف للواجب الى صنف واحد وأنه إخراج للقيمة عن العين بل المراد أنه أعدهما وأرصدهما للجهاد وهما ثابتان على ملكه ولم يمنع الواجب وأنهم ظلموه بقولهم منع خالد ، بل يحمل منعه على غير منع الواجب . قلت : إلا أنه لا يخفى أن الحديث لا يتبادر منه إلا منعه الواجب كابن جميل والعباس ، وهذا الشىء الذى قاله الشارح إنه يحمل المنع عليه لا يعرف ما أراد به إذ السياق فى الزكاة لا غيرها ، وأحسن من هذا أحد وجهين ذكرها ابن الأثير فى النهاية فانه قال : وفى معنى الحديث وجهان أحدهما أنه قد كان طولب بالزكاة عن أثمان الدروع

السادس : أخذ بعضهم من هذا وجوب زكاة التجارة . وأن خالداً طولب بأثمان الأدراع والأعتد . قالوا : ولا زكاة فى هذه الأشياء ، الا أن تكون للتجارة . وقد استضعف هذا الاستدلال ، من حيث انه استدلال بأمر محتمل ، غير متعين لما ادعى (١)

السابع : من قال بأن هذه الصدقة كانت تطوعاً ارتفع عنه هذا الإشكال . ويكون النبى ﷺ اكتفى بما حبسه خالد على هذه الجهات عن أخذ شىء آخر من صدقة التطوع . ويكون من طلب منه شيئا آخر ـ مع ما حبسه من ماله وأعتاده فى سبيل الله ـ ظالما له (٢) فى مجرى العادة ، وعلى سبيل التوسع فى اطلاق اسم الظلم

الثامن : قوله عليه السلام « فهى علىّ ومثلها (٣) » فيه وجهان . أحدهما : أن يكون

والأعبد على معنى أنها كانت عنده للتجارة ، فأخبرهم عليه السلام أنه لا زكاة فيها وأنه قد جعلها حبساً فى سبيل الله انتهى ، فعلى هذا الوجه لا زكاة عليه أصلا ولا مال عنده تجب فيه الزكاة ، وأنها لا تجب الزكاة فى الوقف . قال : والثانى أن يكون صلى الله عليه وآله وسلم اعتذر لخالد ودافع عنه يقول : اذا كان خالد قد جعل أدراعه وأعتاده فى سبيل الله تبرعاً وتقرباً الى الله تعالى وهو غير واجب عليه فكيف يستجيز منع الصدقة الواجبة عليه ؟ انتهى . وهذا يدل على أن له ما لا تجب فيه الزكاة ، وأنه لم يمنعها ، بل وهموا فى قولهم « منع » فلذا نسبهم صلى الله عليه وآله وسلم الى الظلم له بنسبة المنع اليه

(١) قوله « غير متعين لما ادعى » أقول : اذ لا دليل على أنه كان يتجر فى الأدرع والأعتاد ، وانما هو مجرد احتمال لا يتم به الاستدلال

(٢) قوله « ظالما له » أقول : أى ظالما فى طلب الصدقة باعتبار العادة والعرف اذ لم يكن ظلما يأثم به لأنه حثه على خير زيادة على الخير الذى قد فعله

(٣) قوله « فهى علىّ ومثلها » أقول : وقع فى صحيح البخارى « فهى عليه صدقة ومثلها معها » واستبعد البيهقى أن تكون محفوظة ، ووقع فى بعض طرقه عند ابن خزيمة « فهى له » لكن قال البيهقى اللام هنا بمعنى على لتتفق الروايات ، فان المخرج متحد ، واليه مال ابن حبان . وقال القاضى عياض : قال الإمام قوله « وأما العباس فهى علىّ ومثلها معها » وفى غير هذا الباب « فهى عليه » وفى رواية أخرى « فهى صدقة

هذا اللفظ صيغة إنشاء لالتزام ما لزم العباس ، ويرجحه قوله « إن عم المرء صنو أبيه » فان فى هذه اللفظة إشعاراً بما ذكرناه ، فان كونه صنوَ الأب : يناسب تحمل ما عليه[١]

الثانى : أن يكون إخباراً عن أمر وقع [٢] ومضى . وهو تسلف صدقة عامين من العباس . وقد روى فى ذلك حديث منصوص[٣] « إنا تعجلنا منه صدقة عامين » والصنو المثل . وأصله فى النخل [٤] أن يجمع النخلتين أصل واحد

عليه ومثلها » و فى رواية أخرى « له ومثلها » وفى لفظ للبخارى وعليه شرح الحافظ ابن حجر « فهى عليه صدقة ومثلها معها » قال كذا فى رواية شعيب ولم يقل ورقاء ولا موسى بن عقبة صدقة . قال : فعلى الرواية الأولى يكون صلى الله عليه وآله وسلم ألزمه بتضعيف صدقته ليكون أرفع لقدره وأنبه لذكره وأنفى للذم عنه ، فالمعنى هى صدقة ثابتة عليه سيتصدق بها ويضيف اليها مثلها كرماً . انتهى

(١) قوله « يناسب تحمل ما عليه » أقول : ومثل هذا ذكره المازرى شارح مسلم والحافظ ابن حجر ، قلت : وهو أقواها ، فان ما عداه لا يناسب قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه » ، ثم قال : فيستفاد منه أن الزكاة تعلق بالذمة كما هو أحد قولى الشافعى ، قال : وجمع بعضهم بين رواية « على » ورواية « عليه » بأن الأصل رواية على ، ورواية عليه مثلها إلا أن فيها زيادة هاء السكت حكاه ابن الجوزى عن ابن ناصر

(٢) قوله « إخباراً عن أمر وقع » أقول : والمعنى عندى قرض

(٣) قوله « حديث منصوص » أقول : أخرجه الترمذى من حديث على « هى عندى قرض ، لأنى استسلفت منه صدقة عامين » قال الحافظ ابن حجر : فى إسناده مقال ، ومثله عند الدارقطنى إلا أن فيه ضعفاً . والحاصل أن روايات أنه صلى الله عليه وآله وسلم تقدم منه زكاة عامين ضعيفة ، وفيه تأويلات أخر أقواها ما ذكرناه

(٤) قوله « فى النخل » أقول : ويقال فى شجر المقل ، قال المطرزى : يقال صنو فى المفرد وصنوان فى التثنية والجمع لا يعرف له نظير إلا قنوان ، ذكره الجوهرى وقال : إن المثنى يكون بكسر النون والجمع بضمها مع التنوين ، وقال ابن سيده : الصنو

١٧١ — الحديث السادس (١) : عن عبد الله بن زيد بن عاصم قال « لما أَفَاءَ اللهُ (٢) على رَسولِهِ يَوْمَ حُنَيْنٍ (٣) ، قَسَمَ فى النَّاسِ (٤) ، وَفى الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ (٥) وَلَمْ يُعْطِ الْأَنصارَ (٦) شَيْئاً .

الأخ الشقيق والعم والابن والجمع أصناء وصنوان والأنثى صنوة ، وذكره صلى الله عليه وآله وسلم هذا لعمر يدل على عظيم حق العم وأنه بمنزلة الأب

(١) (الحديث السادس) أى من أحاديث كتاب الزكاة . أقول : وإدخال المصنف لحديث عبد الله بن زيد هنا تبعاً لمسلم ، وإلا فلا يدل إلا بما وجهه الشارح المحقق

(٢) قال « أفاء » أقول : بفتح الهمزة والفاء والمد والهمزة للتعدية وأصله فاء يفىء فيئاً ، والفىء الرجوع ، سميت أموال الكفار فيئاً لأنها كانت فى الأصل للمؤمنين ، إذ الإيمان هو الأصل والكفر طارئ عليه ، فاذا غنمه المسلمون فكأنه رجع اليهم ، ويأتى فى باب الجهاد إن شاء الله تفسير الفىء والغنيمة

(٣) قال « حنين » أقول : بالحاء المهملة ونونين بينهما مثناة تحتية : واد قريب من الطائف ، بينه وبين مكة بضعة عشر ميلا من جهة عرفات . وقيل اسم ماء . وهو مذكر ومؤنث باعتبار البقعة ، وهو منصرف دائماً لأن التصغير بعّد شبهه بالفعل

(٤) قوله « قسم فى الناس » أقول : أى الأموال ، حذف للعلم به ، والمراد بها التى غنمها من الكفار

(٥) قوله « المؤلفة قلوبهم » أقول : المراد بهم هنا ناس من قريش أسلموا يوم الفتح إسلاماً ضعيفاً ، وقيل كان منهم من لم يسلم كصفوان بن أمية ، فأراد صلى الله عليه وآله وسلم بذلك إما تقوية الإيمان فى قلوبهم وإما دخوله فيها . وفى الحديث ما يدل أنه أعطى جماعة آمنوا قريباً ، لقوله فى بعض طرقه « وإنى أعطى رجالا حديثى عهد بكفر أتألفهم » واختلفوا هل كان العطاء لهم من الخمس أو من أصل الغنيمة قبل إخراج الخمس ؟ على قولين حكاهما القرطبي ، ورجح الأول ، وسبقه عياض إلى ترجيحه

(٦) قال « الأنصار » أقول : جمع نصير كأشراف وشريف ، وقيل جمع ناصر

فَكأنَّهمْ وَجَدُوا فى أنفُسِهِمْ (١) ، إذ لَمْ يُصِبْهُمْ ما أصابَ النَّاسَ . فَخَطَبَهُمْ ، فقالَ : يا مَعْشَرَ الأَنصارِ ، أَلَمْ أَجِدْكم ضُلاَّلاً فَهداكمُ اللهُ بى ؟ وَكُنْتُمْ مُتَفَرِّقِينَ فأَلَّفَكُمُ اللهُ بى ؟ وَعالَةً فأَغناكمْ اللهُ بى ؟ كُلَّما قالَ شَيْئاً قالوا : اللهُ وَرَسُولُه أَمَنُّ قالَ : ما يَمْنَعُكُمْ أنْ تُجيبُوا رَسُولَ اللهِ ؟ قالوا : اللهُ وَرسولُه أَمَنُّ (٢) . قالَ : لَوْ شِئْتُمْ لَقُلْتُمْ : جِئْتَنا كَذا وَكَذا . أَلاَ تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ (٣) ، وتَذْهَبُونَ بِرَسولِ اللهِ إلَى رِحالِكُمْ (٤) ؟ لَوْلا الهِجْرَةُ (٥)

كصاحب وأصحاب وإن كان جمع فاعل على أفعال ليس بالكثير . وهو وصف إسلامى وُصفوا به لنصرهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، والمراد بهم الأوس والخزرج ، وهما قبيلتان أفضلهما الخزرج لكون أخواله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم

(١) قال « وجدوا فى أنفسهم » أقول : من الموجدة وهى الغضب ، وقوله « إذ لم يصبهم » تعليل للموجدة كقوله تعالى ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم ﴾

(٢) قال « الله ورسوله أمنّ » أقول بفتح الهمزة والميم وتشديد النون أفعل تفضيل من المنّ وهو الإنعام ممن لا يطلب الجزاء عليه ، وليس التفضيل هنا مراداً بل أصل الفعل

(٣) قال « بالشاة والبعير » أقول : الألف واللام فيهما للجنس وكانا جُل غنائم حُنين ، والشاة الواحدة من الغنم تقع على الذكر والأنثى من الضأن والمعز ، وأصلها شوهة ولذا إذا صغرت قيل شويهة وتجمع على شياه ، والبعير واحد الإبل من غير لفظه يطلق على الذكر والأنثى ويجمع على أبعرة وأباعر وبعرات

(٤) قال « إلى رحالكم » أقول : جمع رَحل بفتح الراء وسكون الحاء المهملة

(٥) قال « لولا الهجرة » أقول : قال الخطابى أى لولا أن النية إلى الهجرة لا يسعنى تركها لانتسبت إلى داركم . ويأتى كلام الشارح المحقق فى ذلك

لكنتُ امرءًا من الأنصارِ، ولو سلكَ النّاسُ واديًا [1] أو شِعبًا [2] لسلكتُ وادِيَ الأنصارِ وشِعبَها. الأنصارُ شِعارٌ، والنّاسُ دِثارٌ. إنّكم ستلقَون بعدِي أثَرةً [3] فاصبِرُوا حتّى تلقَونِي على الحَوض»

فى الحديث دليل على إعطاء المؤلفة قلوبهم، إلا أن هذا ليس من الزكاة فلا يدخل فى بابها، إلا بطريق أن يقاس إعطاؤهم من الزكاة على إعطائهم من الفىء والخمس [4]

وقوله «فكأنهم وجدوا فى أنفسهم» تعبير حسن، كُسى حسن الأدب فى الدلالة على ما كان فى أنفسهم، وفى الحديث دليل على إقامة الحجة [5] عند الحاجة إليها على الخصم. وهذا «الضلال» المشار اليه ضلال الإشراك والكفر. والهداية بالإيمان. ولا شك أن نعمة الإيمان أعظم النعم، بحيث لا يوازيها شىء من أمور

---

(١) قال «واديا» أقول: هو المكان المنخفض، وقيل الذى فيه ماء، جمعه أودية، ولا نظير له فى كلامهم، قال الحافظ ابن حجر: المراد بالوادى هنا البلد. انتهى. قلت: ولا أدرى ما الحامل على التأويل؟

(٢) قال «أو شعبا» أقول: بكسر الشين المعجمة وسكون العين المهملة ثم موحدة اسم لما انفرج بين جبلين، قاله الخليل. وقال ابن السكيت: هو الطريق فى الجبل

(٣) قال «أثرة» أقول: بفتح الهمزة والمثلثة، وبضم الهمزة وكسرها مع سكون المثلثة، والأولى أفصح وأشهر، وهو الانفراد بالشىء المشترك دون الشريك فيه، قال الجوهرى: استأثر بالشىء استبد به، والاسم الأثرة بالتحريك

(٤) قوله «أن يقاس إعطاؤهم من الزكاة على إعطائهم من الفىء» أقول: كأن فى العبارة قلبا، لأن النص ورد بإعطائهم من الزكاة قال تعالى ﴿ والمؤلفة قلوبهم ﴾ ولم يأت ذلك فى غيرها، فاذا أعطوا من الخمس ونحوه فهو بالقياس على إعطائهم منها

(٥) قوله «إقامة الحجة» أقول: لأنه صلى الله عليه وآله وسلم خطبهم وذكرهم نعمة الله عليهم بما أجراه تعالى على يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

الدنيا . ثم أتبع ذلك بنعمة الألفة ، وهى أعظم من نعمة الأموال . إذ تبذل الأموال فى تحصيلها . وقد كانت الأنصار فى غاية التباعد والتنافر ، وجرت بينهم حروب قبل المبعث . منها يوم بعاث [1] . ثم أتبع ذلك بنعمة الغنى والمال . وفى جواب الصحابة

---

(١) قوله « منها يوم بعاث » أقول : بضم الموحدة وبالمهملة آخره مثلثة قال فى القاموس كغراب ويثلث : موضع قرب المدينة ، ويومه معروف . انتهى . قلت : أخرج ابن إسحاق وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن زيد بن أسلم قال : مر شأس بن قيس ـ وكان شيخاً قد مشى فى الجاهلية عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد لهم ـ على نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأوس والخزرج فى مجلس قد جمعهم يتحدثون ، فغاظه ما رأى من ألفتهم وجماعتهم وصلاح ذات بينهم على الإسلام ، بعد الذى كان بينهم من العداوة فى الجاهلية ، فقال : قد اجتمع ملأ بنى قيلة بهذه البلاد ، والله ما لنا معهم وملأهم بها من قرار ، فأمر فتى شاباً من يهود فقال : اعمد اليهم فأجلس اليهم فذكرهم يوم بعاث وما كان قبله ، وأنشدهم بعض ما كانوا يتقاولون فيه من الأشعار ـ وكان يوم بعاث يوماً اقتتلت فيه الأوس والخزرج ، وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج ـ ففعل ، فتكلم القوم عند ذلك وتنازعوا وتفاخروا ، حتى تواثب رجلان من الحيين على الركب : أوس بن قيظى أحد بنى حارثة من الأوس ، وجبار بن صخر أحد بنى سلمة من الخزرج ، فتقاولا ، ثم قال أحدهما لصاحبه : إن شئتم والله رددناها الآن جذعة ، وغضب الفريقان جميعاً وقالوا : قد فعلنا ، السلاح موعدكم الظاهرة ، والظاهرة الحرة . فخرجوا اليها وانضمت الأوس بعضها إلى بعض على دعواهم التى كانوا عليها فى الجاهلية ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين من أصحابه حتى جاءهم فقال : يا معشر المسلمين ، الله الله ، أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم بعد إذ هداكم الله إلى الإسلام وأكرمكم به وقطع عنكم أمر الجاهلية واستنقذكم به من الكفر وألف بينكم ، ترجعون إلى ما كنتم عليه كفاراً ، فعرف القوم أنها نزغة من الشيطان وكيد من عدوهم لهم ، فألقوا السلاح من أيديهم وبكوا ، وعانق

رضى الله عنهم بما أجابوه استعمال الأدب ، والاعتراف بالحق الذى كـنّـى عنه بقول الراوى « كذا وكذا » ، وقد تبين مصرحاً به فى رواية أخرى [١] . فتأدب الراوى بالكناية ، وفى جملة ذلك جبر للأنصار ، وتواضع ، وحسن مخاطبة ومعاشرة

وفى قوله عليه السلام « ألا ترضون – إلى آخرها » إثارة لأنفسهم وتنبيه على ما وقعت الغفلة عنه من عظم ما أصابهم بالنسبة إلى ما أصاب غيرهم من عرض الدنيا

وفى قوله عليه السلام « لولا الهجرة » وما بعده إشارة عظيمة بفضيلة الأنصار

وقوله « لكنت امرءاً من الأنصار » أى فى الأحكام والعِداد ، والله أعلم . ولا يجوز أن يكون المراد النسب قطعاً

وقوله « الأنصار شعار ، والناس دثار » : الشعار الثوب الذى يلى الجسد ، و « الدثار » الثوب الذى فوقه ، واستعمال اللفظين مجاز عن قربهم واختصاصهم وتميزهم على غيرهم فى ذلك

الرجال بعضهم بعضاً ، ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سامعين مطيعين قد أطفأ الله كيد عدوهم شأس ، وأنزل الله فى شأس بن قيس وما صنع ﴿ قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون – إلى قوله – وما الله بغافل عما تعملون ﴾ وأنزل الله فى أوس بن قيظى وجبار بن صخر ومن كان معهما من قومهما الذين صنعوا ما صنعوا ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين – إلى قوله – أولئك لهم عذاب عظيم ﴾ ، فهـذا ما يناسب ما أشار اليه الشارح

(١) قوله « فى رواية أخرى » أقول : وقع المكنى عنه صريحاً فى حديث أبى سعيد « أما والله لو شئتم لقلتم فصدقتم وصدقتم : أتيتنا مكذَّباً فصدقناك ، ومخذولا فنصرناك ، وطريداً فآويناك ، وعائلا فواسيناك » ووقع عند أحمد بسند صحيح « أفلا تقولون : جئتنا خائفاً فأمناك ، وطريداً فآويناك ، وعائلا فواسيناك ، ومخذولا فنصرناك . قالوا : بل المنّ علينا لله ورسوله »

وقوله عليه السلام « إنكم ستلقون بعدى أثرة » علَم من أعلام النبوة ، إذ هو إخبـار عن أمر مستقبل وقع على وَفق ما أخبر به ﷺ . والمراد بالأثرة : استئثار الناس عليهم بالدنيا [1] ، والله أعلم بالصواب

* * *

باب صدقة الفطر [2]

١٧٢ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهما قال :

---

(١) قوله « استئثار الناس عليهم بالدنيا » أقول : وقد كان كما قاله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد وصى فيهم للمهاجرين ، وكان من أول ذلك ما رواه فى الكشاف وأخرجه [1] وهو أنها لما نزلت ﴿ واتبع ما يوحى اليك واصبر ﴾ الآية ، جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأنصار فقال « إنكم ستجدون بعدى أثره ، فاصبروا حتى تلقونى » يعنى أمرت فى هذه الآية بالصبر على ما سامنى الكفرة فصبرت ، فاصبروا أنتم على ما يسومكم الأمراء الجورة . قال أنس : فلم نصبر . وروى أن أبا قتادة تخلف عن تلقى معاوية حين قدم المدينة وقد تلقته الأنصار ، ثم دخل عليه فقال له : مالك لم تتلقنا ؟ قال : لم تكن عندنا دواب ، قال : فأين النواضح ؟ قال : قطعناها فى طلبك وطلب أبيك يوم بدر ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إنكم ستلقون بعدى أثره » قال معاوية : فماذا قال ؟ قال قال : اصبروا حتى تلقونى » ، قال : فاصبر . قال : إذن نصبر . فقال عبد الرحمن بن حسان :

ألا أبلغ معاوية بن صخر — أمير الظالمين [2] ثنا كلامى
بأنا صابرون ومنظروكم — إلى يوم القيامة والخصام — انتهى

(٢) (باب صدقة الفطر) أقول : يقال صدقة الفطر وزكاة الفطر وكلاهما جاء به الحديث الصحيح ، لكن الأكثر استعمال الزكاة فى الواجب من الأموال ، واستعمال صدقة الفطر فى واجب البدن . والفطر بكسر الفاء اسم مصدر لأفطر . والمصدر

---

(١) بياض بالأصل — (٢) المحفوظ « أمير المؤمنين »

« فَرَضَ رسولُ الله ﷺ صَدَقَةَ الفِطْرِ ـ أوْ قالَ رَمَضَانَ ـ عَلَى الذَّكَرِ وَالأُنْثَى وَالحُرِّ وَالمَمْلُوكِ : صاعاً مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صاعاً مِنْ شَعِيرٍ . قالَ : فَعَدَلَ النَّاسُ بِهِ نِصْفَ صاعٍ مِنْ بُرٍّ ، على الصَّغِيرِ وَالكَبِيرِ »

وفى لَفْظٍ « أنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إلَى الصَّلاةِ »

المشهور من مذاهب الفقهاء وجوب زكاة الفطر[1] ، لظاهر هذا الحديث . وقوله « فرض » . وذهب بعضهم إلى عدم الوجوب[2] . وحملوا « فرض » على معنى « قدّر »

الإفطار ، وأضيفت الصدقة إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان بعد تمامه ، وقال ابن قتيبة : المراد بصدقة الفطر صدقة النفوس ، مأخوذ من الفطرة التى هى أصل الخلقة

(١) قوله « المشهور من مذاهب الفقهاء وجوب زكاة الفطر » أقول : نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على وجوبها ، لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم من التفرقة . وفى نقل الإجماع فى ذلك نظر ، لأن إبراهيم بن علية وأبا بكر بن كيسان الأصم قالا إن وجوبها نسخ ، واستدل لهما بما روى النسائى وغيره عن قيس بن سعد بن عبادة قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، فلما نزلت لم يأمرنا ولم ينهنا ، ونحن نفعله . وتعقب بأن فى إسناده راويا مجهولا ، وعلى تقدير الصحة فلا دليل على النسخ للاكتفاء بالأمر الأول ، لأن نزول فرض لا يوجب نسخ فرض آخر

(٢) قوله « وذهب بعضهم إلى عدم الوجوب » أقول : نقله المالكية عن أشهب فقال : إنها سنة مؤكدة ، وهو قول بعض الظاهرية وابن اللبان من الشافعية ، ولم يذكر لهم دليل يوجب تأويل فرض مقدر كما قال الشارح ، فانه لا يؤول اللفظ ويخرج عن ظاهره إلا بدليل ، وكأنهم يقولون هو لغة التقدير ولا يثبتون أنه نقل شرعا إما لعدم قولهم بالحقيقة الشرعية كما هو قول طائفة من الأصوليين وحينئذ فلا ينبغى أن يقال تأولوا فرض ، بل هو معناه اللغوى ، ولم ينقل عنه ، ولكنه يؤيد نقله حديث

وهو أصله فى اللغة ، لـكنه نقل فى عرف الاستعمال إلى الوجوب ، فالحمل عليه أولى ، لأن ما اشتهر فى الاستعمال فالقصد اليه هو الغالب [1]

وقوله « رمضان » وفى رواية أخرى « من رمضان » قد يتعلق به من يرى أن وقت الوجوب غروب الشمس من ليلة العيد [2] ، وقد يتعلق به من يرى أن وقت الوجوب طلوع الفجر [3] من يوم العيد ، وكلا الاستدلالين ضعيف . لأن إضافتها

ابن عباس عند الحاكم بلفظ « إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر صارخاً ببطن مكة ينادى : إن صدقة الفطر حق واجب » الحديث . أخرجه الترمذى وقال حسن غريب من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده

(١) قوله « هو الغالب » أقول : وذلك لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية ، إلا أنه قد يقال : أول ما تـكلم به صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يكن قد تعورف أنه بمعنى الايجاب ، لأن الفرض أن هذا أول إطلاقه ، إلا أن يقال : قد سبق عرف الشارع بذلك بمثل هذا اللفظ ، وما أعز دليل هذه الدعوى ، ولـكن فى قوله « حق واجب » ما يوجب حمل فرَض على الإيجاب

(٢) قوله « غروب الشمس من ليلة العيد » أقول : وهو المعتمد عند الشافعية ، قالوا : لأنها طهرة للصائم من اللغو والرفث فـكانت عند تمام صومه ، قالوا : فتخرج عمن مات بعد غروب الشمس

(٣) قوله « طلوع الفجر » أقول : هو أيضا قول للشافعية والنووى وأحمد وإسحق ، والمراد طلوع فجر يوم العيد ، وعلله الرافعى بأنها قربة متعلقة بالعيد فلا تتقدم على العيد كالأضحية ، وهو مردود ، فان وقت العيد من طلوع الشمس ، ولأن الليل ليس محلا للصوم . وهنا نسخة فى شرح العمدة بلفظ « طلوع الشمس » بدلا عن طلوع الفجر ، والهادوية تقول من طلوع الفجر ، واستدلوا بحديث « اغنوهم فى هذا اليوم » إلا أنه حديث تـكلموا على ضعفه ، وهو أيضاً كلام الحنفية والليث والشافعى فى القديم

إلى الفطر من رمضان (١) لا يستلزم أنه وقت الوجوب ، بل يقتضى إضافة هـذه الزكاة إلى الفطر من رمضان ، فيقال حينئذ بالوجوب ، لظاهر لفظة « فرض » ويؤخذ وقت الوجوب من أمر آخر

وقوله « على الذكر ، والأنثى ، والحر ، والمملوك » يقتضى وجوب الإخراج عن هؤلاء (٢) . وإن كانت لفظة « على » تقتضى الوجوب عليهم ظاهراً . وقد اختلف الفقهاء فى أن الذين يخرج عنهم هل باشرهم الوجوب أو لا ؟ والمخرج يتحمله أم الوجوب يلاقى المخرج أو لا ؟ فقد يتمسك من قال بالقول الأول بظاهر قوله « على الذكر والأنثى ، والحر والمملوك » فان ظاهره يقتضى تعلق الوجوب بهم . كما

---

(١) قوله « إلى الفطر من رمضان » أقول : فانه الذى أفاده رواية رمضان مع رواية صدقة الفطر ، والإضافة لا تدل على تعيين وقت الوجوب ، بل لا بد من دليل آخر لتعيينه ، وأما ما فى حديث ابن عمر أنهم كانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين فانما كان يبعث بها إلى متولى جمعها كما صرح به مالك فى الموطأ والبخارى أيضاً ، ويدل لتعيين وقتها حديث ابن عمر فى الصحيحين أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمر بصدقة الفطر أن تؤدى قبل خروج النـــاس إلى الصلاة ، فانه دال على أن وقت الإخراج قبل صلاة العيد ، ويحتمل تقدم الإيجاب . وأما تعقب العراقى الشارح بأنه لا معنى لإضافتها إلى الفطر إلا أنه وقت الوجوب فضعيف ، وقيل بل تجب بالغروب والطلوع معاً ، وقيل بطلوع الشمس يوم العيد حكاه القرطبى وغيره

(٢) قوله « على هؤلاء » أقول : أى الأنثى والمملوك ، أى الأنثى المزوجة . وقد اختلف فيها وفى المملوك فقال داود تجب على المملوك نفسه ، ويجب على سيده تركه يتكسب لها كما يجب عليه أن يمكنه من الصلاة ، وخالفه أصحابه والناس ، واحتجوا بحديث أبى هريرة مرفوعا « ليس فى العيد صدقة إلا صدقة الفطر أخرجه مسلم ، ومقتضاه أنها على السيد ، وعلى إيجابها على السيد يجىء القولان اللذان ذكرهما الشارح ، قال الحافظ ابن حجر : إنهما وجهان للشافعية ، قال : وإلى الثانى نحا البخارى . وأما الأنثى فقد أوجبها الثورى عليها سواء كان لها زوج أو لا ، وبه قال أبو حنيفة وابن المنذر ، وقال

ذكرنا . وشرط هذا التمسك إمكان ملاقاة الوجوب للأصل [١]

و « الصاع » أربعة أمداد . والمد رطل وثلث بالبغدادى . وخالف فى ذلك أبو حنيفة وجعل الصاع ثمانية أرطال . واستدل مالك بنقل الخلف عن السلف بالمدينة . وهو استدلال صحيح قوى فى مثل هذا . ولما ناظر أبا يوسف بحضرة الرشيد فى المسألة رجع أبو يوسف إلى قوله [٢] ، لما استدل بما ذكرناه

وقوله « صاعاً من تمر ، أو صاعاً من شعير » بيان لجنس المخرج فى هذه الزكاة .

مالك والشافعى والليث تلزم الزوج تبعاً للنفقة

(١) قوله « إمكان ملاقاة الوجوب للأصل » أقول : كأنه يحترز عن العبد والزوجة والولد إذا كانوا كفاراً

(٢) قوله « ولما ناظر الخ » أقول : لما حج هارون الرشيد ومعه أبو يوسف حصل بينه وبين مالك مناظرة فى تقدير الصاع ، لأن أبا حنيفة يقول إنه ثمانية أرطال بالعراقى ، فأحضر أهل المدينة صيعانهم كل يقول : هذا صاعى أخبرنى أبى عن جدّى أنه أتى بصدقة الفطر به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فعاير هارون الرشيد فكانت خمسة أرطال وثلث ، فرجع أبو يوسف إلى ذلك ، وأخرج الدارقطنى عن إسحق بن سليم الرازى قال : قلت لمالك بن أنس : يا أبا عبد الله خالفت شيخ القوم ، قال : من هو ؟ قلت : أبو حنيفة يقول هو ثمانية أرطال . فغضب غضباً شديداً ثم قال لجلسائنا : يا فلان هات صاع جدك ، ويا فلان هات صاع عمك ، ويا فلان هات صاع جدتك . قال إسحق فاجتمعن آصع قال : ما تحفظون فى هذا ؟ قال هذا : حدثنى أبى عن أبيه أنه كان بهذا الصاع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وقال الآخر : حدثنى أبى عن أخيه أنه كان يؤدى بهذا الصاع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وقال الآخر : حدثنى أبى عن أمه أنها أدت بهذا الصاع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : أنا حزرته فوجدته خمسة أرطال وثلثاً [١]

---

(١) قلت : هذه القصة تؤيد من يرى أن بلاغات مالك فى الموطأ موصولة ، وهو الصحيح

وقد ورد تعيين أجناس لها فى أحاديث متعددة أزيد مما فى هذا الحديث[1] . فمن الناس من أجاز جميع هذه الأجناس مطلقاً لظاهر الحديث . ومنهم من قال : لا يخرج إلا غالب قوت البلد ، وإنما ذكرت هذه الأشياء لأنها كلها كانت مقتاتة بالمدينة فى ذلك الوقت . فعلى هذا لا يجزئ بأرض مصر إلا إخراج البر لأنه غالب القوت

وقوله « فعـــــــــدل الناس الخ[2] »

---

(١) قوله « أزيد مما فى هذا الحديث » أقول : أخرج الشيخان من حديث أبى سعيد قال : كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من أقط أو صاعاً من زبيب . وللدارقطنى من حديث أبى سعيد قال : ما أخرجنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا صاعاً من دقيق أو صاعاً من تمر أو صاعاً [من] سلت .. الحديث . فزاد فى حديث أبى سعيد الأقط والزبيب والسلت والدقيق ، والأقط لبن مجفف يابس مستحجر يطبخ ، وقال المنذرى : هو لبن يابس غير منزوع الزبد . وقد اختلفوا فى إجزائه فأجازه مالك والجمهور ومنعه الحسن وجوزه أحمد عند فقد غيره ، وقال أشهب : لا تخرج إلا هذه الخمسة ، وقاس مالك عليها كل ما هو عيش لأهل بلد ، وعنه قول آخر لا يجزئ غير المنصوص فى الحديث وما فى معناه ، ولم يجز كافة العلماء إخراج القيمة وأجازه أبو حنيفة

(٢) قوله « فعدل الناس الخ » أقول : وقع فى بعض طرقه عند البخارى « قال عبد الله » يعنى ابن عمر فهو فاعل قال ، وفى مسلم « قال ابن عمر » وضمير به عائد إلى الصاع من التمر والشعير لا إلى التمر كما قاله ابن الملقن والبرماوى ، ومعنى عدلهم أنهم جعلوه عدله أى مثله ، من عدل الشيء بالشى أى جعل له عدلا بالكسر فى أوله ، وحكى فتحه ، وقيل بالفتح ما يعادله من جنسه وبالكسر ما يعادله من غير جنسه ، وقيل بالعكس . وقوله « الناس » المراد بهم معاوية ومن تبعه لا جميع الناس كما وقع التصريح به عن ابن عمر عند ابن خزيمة ولفظه « فلما كان معاوية عدل الناس نصف صاع من بر بصاع من شعير » ويؤكده قول أبى سعيد فى الحديث الآتى : أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه على عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم

هو مذهب أبي حنيفة [1] في البُر . فإنه يخرج منه نصف صاع . وقيل : إن الذي عدل ذلك معاوية بن أبي سفيان [2] . وروى في ذلك حديث مرفوع [3] إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جهة ابن عباس ، ولا يمكن من قال بهذا المذهب : أن يستدل بقوله « فعدل الناس » ويجعل ذلك إجماعاً على هذا الحكم ويقدمه على خبر الواحد ، لأن أبا سعيد الخدري قد خالف في ذلك [4] . وقال « أما أنا فلا زلت أخرجه كما كنت أخرجه » ولا يخلو هذا من نظر

---

(١) قوله « وهو مذهب أبي حنيفة » أقول : وزيد بن عليّ والشافعي وجماعة من السلف

(٢) قوله « وقيل إن الذي عدل ذلك معاوية » أقول : تقدم من رواية ابن خزيمة أنه الذي عدل به ، وفي البخاري ذلك صريح أنه هو الذي عدل به ، إلا أنه أخرج أبو داود من طريق عبد العزيز بن أبي روّاد عن نافع « فلما كان عمر كثرت الحنطة فجعل عمر نصف صاع من حنطة مكان صاع من تلك الأشياء » لكنه قال الحافظ ابن حجر : إنه قد حكم أبو داود في كتاب التميز على عبد العزيز فيه بالوهم ، وأوضح الرد عليه ، وزعم الطحاوي أن الذي عدل ذلك عمر ثم عثمان ، وذكر في ذلك رواية عنهما ، وكأن الشارح لم يجزم أن معاوية أول من عدله فروى بصيغة التمريض لأجل أنه قد روى أن أول من عدله عمر

(٣) قوله « وروى في ذلك حديث مرفوع » أقول : قوله « إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم » بعد قوله « مرفوع » تأكيد وزيادة إيضاح ، وإلا فاصطلاح أئمة الحديث أن لا يقال مرفوع إلا فيما كان عنه صلى الله عليه وآله وسلم : والحديث الذي زاده هو ما أخرجه الحاكم عن ابن عباس بلفظ « ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر صارخاً ببطن مكة أن ينادي : إن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير أو كبير ذكر أو أنثى حر أو مملوك حاضر أو باد مُدّان من قمح أو صاع من شعير أو بر » وهو عند الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده

(٤) قوله « لأن أبا سعيد الخدري قد خالف » أقول : مراده أنه لا يقول

والسنة فى صدقة الفطر أن تؤدى قبل الخروج إلى الصـــلاة [1] ، ليحصل غنى

قائل لفظ الناس عام ، وقد حكى ابن عمر أنه عدل الناس ففسر العدل اليهم من غير استثناء ، فكان دليلا على الإجماع فكأنه قال الشارح : لا يقال ذلك لأنه قد ثبت خلاف أبى سعيد ، وهو أنه لم يرد ابن عمر بالناس إلا البعض ، ولا حجة فى قول البعض . والذى أشار اليه هو ما ثبت فى مسلم أنه قال معاوية : أرى مدين من سمراء الشام يعدل صاعا من تمر . قال أبو سعيد أما أنا فلا أزال أخرجه ما عشت ، وله من طريق أخرى فأنكر أبو سعيد ذلك وقال : لا أخرج إلا ما كنت أخرج فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . ولأبى داود من هذه الطريق : لا أخرج أبداً إلا صاعاً . وللدارقطنى وابن خزيمة والحاكم : فقال له رجل مدين من قمح ، قال : لا تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها . ويأتى حديث أبى سعيد فى ثانى أحاديث الباب ، لكن لما أشار الشارح اليه هنا استوفينا الكلام على ذلك

(١) قوله « أن تؤدى قبل الخروج إلى الصلاة » أقول : أخرج أحمد والشيخان وأهل السنن إلا ابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة ، وأخرج أبو داود وابن ماجه عن ابن عباس « فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين ، فمن أداها قبل الصلاة فهى زكاة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات » فقال الجمهور باستحباب إخراجها قبل الصلاة لما قاله الشارح من حصول غنى الفقير الخ ، والمشهور عن الحنابلة أنه يكره تأخيرها عن الصلاة[1] وعن ابن حزم أنه يحرم تأخير الفطرة يوم العيد ، وهو قول الفقهاء الأربعة [2] . قلت : بعد قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات » ما يدل لابن حزم وهو أنه بتأخيرها فاته إخراج زكاة الفطر

---

(١) قلت : الذى عند الحنابلة أنها إذا أخرجت بعد الصلاة صدقة من الصدقات ولا تجزى عن الواجب للحديث

(٢) كذا ولعله السبعة

الفقير ، وينقطع تشوفه عن الطلب فى حالة العبادة

* * *

١٧٣ — الحديث الثانى : عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال « كُنَّا نُعْطِيها فى زَمَنِ النبى ﷺ صاعاً مِنْ طَعامٍ ، أوْ صاعاً مِنْ شَعِيرٍ ، أوْ صاعاً مِنْ أقِطٍ ، أوْ صاعاً مِنْ زَبِيبٍ . فلمَّا جاء مُعاوِيَة [1] ، وَجاءتْ السَّمْراءُ ، قالَ : أرَى مُدًّا مِنْ هٰذِهِ يَعْدِلُ مُدَّيْنِ . قالَ أبُو سَعِيدٍ : أمَّا أنا فَلا أزالُ أُخْرِجُهُ كما كُنْتُ أُخْرِجُهُ على عهد رسول الله ﷺ

وقول أبى سعيد « صاعاً من طعام » يريد به البر . فيه دليل على خلاف مذهب أبى حنيفة فى أن البر يخرج منه نصف صاع . وهذا أصرح فى المراد ، وأبعد عن التقدير والتقويم بنصف صاع من حديث ابن عمر . فان فى ذلك الحديث نصاً على التمر والشعير . فتقدير الصاع منهما بنصف الصاع من البر لا يكون مخالفاً للنص بخلاف حديث أبى سعيد ، فانه يكون مخالفاً له [2] . وقد كانت لفظة « الطعام » تستعمل فى « البر » عند الاطلاق ، حتى إذا قيل : اذهب إلى سوق الطعام ، فهم منه

وهى واجبة فقد فعل محرما ، وفيه أنه لا وقت لها إلا قبل الصلاة فاذا أخرت فقد خرج وقتها

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب زكاة الفطر قال « فلما جاء معاوية » أقول : زاد مسلم فى روايته « فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا أو معتمراً فكلم الناس على المنبر » زاد ابن خزيمة [1]

(٢) قوله « فانه يكون مخالفا له » أقول : وذلك لأن فى حديث أبى سعيد

---

(١) بياض بالأصل ، ولعله : فقال إنى أرى أن نصف صاع من سمراء الشام يجزئ عن صاع مما عداه الخ

سوق البر ، وإذا غلب العرف بذلك نزل اللفظ عليه . لأن الغالب أن الاطلاق فى الألفاظ على حسب ما يخطر فى البال من المعانى والمدلولات . وما غلب استعمال اللفظ عليه لخطوره عند الإطلاق أقرب فينزل اللفظ عليه [1] . وهذا بناء على أن يكون هذا العرف موجوداً فى زمن النبى ﷺ . وتردد قول الشافعى [2] فى إخراج « الأقط » وقد صح الحديث به

وقد ذكر « الزبيب » فى هذا الحديث ، والكلام فى هذه الأجناس قد مر . وهل تتعين هـــذه لأنها كانت أقواتاً فى ذلك الوقت ، أو يتعلق الحكم بها مطلقاً ؟ و « السمراء » يراد بها الحنطة المحمولة من الشام . وفى هذا الحديث دليل على ما قيل من أن معاوية هو الذى عدل الصاع من غير « البر » بنصف الصاع منه ، ويؤخذ منه القول بالاجتهاد بالنظر ، والتعويل على المعانى فى الجملة . وإن كان فى هذا الموضع [3]

ذكر الطعام ، وقد فسره المصنف بالبر فلا يصح فيه أن يقال فعدل الناس بنصف صاع من بر بخلاف حديث ابن عمر فانه يصح أن يقال فعدل الناس بنصف صاع من بر أى عن الصاع من شعير أو تمر ، وقال القاضى عياض : إن معاوية لم يطلق ذلك على كل البر إنما قال « من سمراء الشام » لما فيها من الريع

(١) قوله « فينزل اللفظ عليه » أقول : وهذا هو الذى يقال فيه الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية ، قال النووى : تمسك بقول معاوية من قال بالمدين من الحنطة ، وفيه نظر لأنه فعل صحابى وقد خالفه أبو سعيد وغيره ممن هو أطول صحبة وأعلم بحال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد صرح معاوية بأنه رأى رآه لا أنه سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « وتردد الشافعى » أقول : قد ثبت الحديث فى الأقط كما قدمناه ، فكان تردد الشافعى قبل ثبوت الخبر عنده ، وبعد ثبوته ينبغى أن يجزم بأنه مذهب الشافعى لما قدمناه من صحة وصيته ، ولما قدمناه أن ذلك شأن كل مؤمن

(٣) قوله « وإن كان » أقول : أى الاجتهاد فى هذا الموضع إذ لم يرد بذلك نص كحديث ابن عباس الذى قدمناه عن الحاكم والترمذى ، وكأن ما ثبت عند الشارح

- إذا لم يرد بذلك نص خاص - مرجوحاً بمخالفة النص [1] . والله أعلم

* * *

كتاب الصيام [2]

١٧٤ — الحديث الأول : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قالَ رسولُ الله ﷺ لا تَقَدَّمُوا رَمَضانَ بِصَوْمِ يومٍ أو يومَيْنِ ، إلاَّ رَجُلاً كانَ يَصُومُ صَوْماً فَلْيَصُمْهُ »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : فيه صريح الرد على الروافض ، الذين يرون تقديم الصوم على الرؤية . لأن « رمضان » اسم لما بين الهلالين . فاذا صام قبله بيوم فقد تقدم عليه

يقدر قوله ثابت ، إلا أنه لا يخفى أنه إذا ورد به - أى بمعنى الاجتهاد هذا - نص فهو عمل بالنص لا بالاجتهاد ، وكأنه استثناء منقطع

(١) قوله « مرجوحا لمخالفة النص » أقول : أى نص حديث أبى سعيد الذى فيه ذكر الطعام والبر وأنه يخرج منه صاع ، وإذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد الاعتبار باطل لا مرجوح [1]

(٢) (كتاب الصيام) أقول : المشهور أنه الإمساك لغة ، ومنه قوله تعالى حكاية عن مريم ﴿ إنى نذرت للرحمن صوما ﴾ أى إمساكا عن الكلام ، وقال الخليل : الصوم الامساك عن المطعم . قالوا : وفى الشرع إمساك مخصوص من شخص مخصوص عن شىء مخصوص . كذا عرفه جماعة . وقال الشارح الكلى بعد نقله : وأوضح منه

---

(١) فى الأصل انتهى الكلام على الجزء الأول من شرح العمدة ولله الحمد فى سابع وعشرين شهر ذى الحجة الحرام سنة سبع وستين ومائة وألف بمحروس الروضة (أى روضة صنعاء)

الثانى : فيه تبيين لمعنى الحديث الآخر ، الذى فيه « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » (١) ، وبيان أن اللام للتأقيت ، لا للتعليل كما زعمت الروافض . ولو كانت للتعليل لم يلزم تقديم الصوم على الرؤية أيضاً ، كما تقول : أكرم زيداً لدخوله فلا يقتضى تقديم الإكرام على الدخول . ونظائره كثيرة . وحمله على التأقيت لا بد فيه من احتمال تجوز (٢) ، وخروج عن الحقيقـــة . لأن وقت الرؤية ـ وهو الليل ـ لا يكون محلا للصوم

أن يقال : إمساك المسلم العاقل الخالى عن الحيض والنفاس عن الجماع والاستمتاع والاستقاء وتناول المطعم والمشرب بالنية من الفجر إلى الغروب فى غير يومى العيد وأيام التشريق ويوم الشك (١) ، أورد المصنف فيه ثمانية أبواب

(١) (الحديث الأول) أى من أحاديث كتاب الصوم قوله « فيلزم الصوم على الرؤية » أقول : استدلوا لذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « صوموا لرؤيته » فقالوا اللام مثلها فى قوله تعالى ﴿ فطلقوهن لعدتهن ﴾ أى مستقبلين لها ، فكذلك هنا صوموا مستقبلين رؤيته وربما ذكره الشارح ، فان اللام وإن جاءت فى الآية بذلك المعنى فلا يصح فى الحديث لأنه قد بينه حديث « لا تصوموا حتى تروا الهلال » فاللام لبيان وقت وجوب الصوم . واعلم أن الشارح جعل دليل الرافضة مبنيا على أن اللام فى الحديث للتعليل ، والذى فى كتبهم أنها للاستقبال كالآية ، وأما لام التعليل فلا تقتضى التقديم كما قال الشارح ومثله

(٢) قوله « لابد فيه من احتمال تجوز » أقول : تعقبه الفاكهى وقال : المراد من قوله صوموا : انووا الصوم . والليل كله ظرف للنية وتبعه ابن الملقن . وقال ابن حجر فى الفتح : قد وقع الفاكهى فى المجاز الذى فر منه ، لأن الناوى ليس صائما حقيقة بدليل جواز الأكل والشرب بعد النية إلى طلوع الفجر انتهى . والمجاز الذى أراده الشارح أنه يكون معنى صوموا استعدوا للصوم بالنية ونحوها ، فأطلق الفصل على مقدماته

---

(١) قلت : وقد عرفه الفقهاء بأقصر من هذا فقالوا : هو إمساك المسلم البالغ العاقل الخالى من الموانع عن كل ما يفسده نهاراً غير عيد وأيام تشريق بالنية

الثالث : فيه دليل على أن الصوم المعتاد إذا وافقت العادة فيه ما قبل رمضان بيوم أو يومين أنه يجوز صومه ، ولا يدخل تحت النهى . وسواء كانت العادة بنذر أو بسرد عن غير نذر ، فانهما يدخلان تحت قوله « إلا رجلا كان يصوم صوماً فليصمه »

الرابع : فيه دليل على كراهية إنشاء الصوم قبل الشهر بيوم أو يومين بالتطوع . فانه خارج عما رخص فيه [1] . ولا يبعد أن يدخل تحته النذر المخصوص باليوم من حيث اللفظ . ولكنه تعارضه الدلائل الدالة على الوفاء بالنذر [2]

---

(١) قوله « فانه خارج عما رخص فيه » أقول : فانه إنما رخص فى يوم السر وهو النذر قال الحافظ ابن حجر : قال العلماء معنى الحديث لا تستقبلوا رمضان بصيام على نية الاحتياط لرمضان . قال الترمذى لما أخرجه : العمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يتعجل الرجل بصيام قبل دخول رمضان بمعنى رمضان[1] انتهى . وعلل النهى بعلل فيها نظر ، والمعتمد كما قاله الحافظ ابن حجر أن الحكم علق بالرؤية ، فمن تقدمه بيوم أو يومين فقد حاول الطعن فى ذلك الحكم

(٢) قوله « على الوفاء بالنذر » أقول : أى على وجوب الوفاء به ، قال بعض العلماء يستثنى القضاء ، والنذر بالأدلة القطعية على وجوب الوفاء بهما فلا يبطل القطعى بالظنى . قال الرويانى من الشافعية : يحرم تقدم رمضان بيوم أو يومين لحديث الباب . قلت : ونعم ما قال ، فان النهى يقتضى التحريم . قال : ويكره التقدم من نصف شعبان لحديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة مرفوعا « إذا انتصف شعبان فلا تصوموا » أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره . قال الجمهور : يجوز الصوم تطوعا بعد النصف من شعبان ، وضعفوا الحديث الوارد فيه ، وقد قال أحمد وابن معين إنه منكر ، ولعله من أجل العلاء بن عبد الرحمن فان فيه مقالا ، لكن احتج به مسلم فى صحيحه وأخرج له مالك . وقد عورض حديث الباب بما أخرجه الشيخان عن عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له أو لآخر : هل

---

(١) أى يصوم يوما أو يومين على أنهما من رمضان ، وهذا هو معنى قوله ﷺ « لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين » وأما من كان يصوم تطوعا أو نذراً أو قضاء فلا محذور فى ذلك

١٧٥ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول « إذا رَأَيْتُمُوهُ [١] فَصُومُوا [٢] ، وَإذا رَأَيْتُمُوهُ فأَفطـــــروا . فإنْ غُمَّ عَلَيكُمْ [٣]

صمت من سرر شعبان شيئا ؟ قال لا . قال إذا أفطرت فصم يوما أو يومين ، وهذا بناء على أن سرره آخره ، وهو الصحيح لاستتار القمر فيه . وجمع بينهما باحتمال أنه كان أوجب على نفسه صوم آخر الشهر فتركه حين بلغه النهى عن التقدم فأرشده صلى الله عليه وآله وسلم للقضاء وأنه لا يمتنع الصوم لمن عادته التقديم . ومن العجيب أن ابن العربى أقاس على حرمة استقبال رمضان بيوم أو يومين حرمة تشييعه ، قال : ومن أجله قلنا فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر » إنه لا يحل صلتها بيوم الفطر . لكنه يصومها متى شاء ، والأفضل صومها فى عشر ذى الحجة انتهى . وهو عجيب فان قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ستاً من شوال » صريح أنها بعض منه ، ولكنه لا يتعين وقتها فيه بل يفعلها فى شوال متى أحب فى أوله أو وسطه أو آخره مفرقة أو موصولة ، واعتاد الناس صومها من ثانى شوال وعدم تفريقها

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث كتاب الصيام قال « رأيتموه » أقول : أى الهلال الدال عليه السياق ، وقد وقع التصريح بلفظه فى بعض طرق هذا الحديث فى الصحيحين

(٢) قال « فصوموا » أقول : أى انووا الصيام وبيتوا نية ذلك ، أو صوموا إذا دخل وقت الصوم وهو وقت الغد ، والتعقيب فى كل شىء بحسبه ، وكذلك قوله « فأفطروا » أى من الغد ، إذ إباحة فطر الليل غير متوقفة على الرؤية

(٣) قال « فان غُـمَّ » أقول : بضم الغين المعجمة وتشديد الميم المفتوحة على البناء للمجهول ، إى إن حال بينكم وبين رؤيته غيم وروى « عَمِـى » بالعين المهملة مفتوحة وكسر الميم فعيل من العماء ممـــدود وهو رقيق السحاب ، وقيل من العمى مقصور وهو الخفاء

فاقدُرُوا لَهُ [١] »

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : أنه يدل على تعليق الحكم [٢] بالرؤية . ولا يراد بذلك رؤية كل فرد [٣] ، بل مطلق الرؤية . ويستدل به على عدم تعليق الحكم بالحساب [٤] الذى يراه المنجمون . وعن بعض المتقدمين أنه رأى العمل به [٥] . وركن اليه بعض

---

(١) قال « فاقدروا » أقول : بضم الدال المهملة وكسرها ، وأنكر المطرزى الأول حكاه صاحب المطالع وغيره ، قال أهل اللغة : يقال قدرت الشىء أقدره وأقدره وقدرته بمعنى واحد ، وهو من التقدير . قال الخطابى : ومنه ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾ وفى النهاية : يقال قدرت الأمر أقدره وأقدره إذا نظرت فيه ودبرته . انتهى

(٢) قوله « تعليق الحكم » أقول ، وهو الأمر بالصوم الذى أصله الوجوب ، فان لفظ الأمر لا يطلق عليه الحكم إنما يطلق على الوجوب مثلا ، لكن لما كان الأمر سبباً للإيجاب أطلق

(٣) قوله « رؤية كل فرد » أقول : كما هو المتبادر من اللفظ ، إذ معناه لرؤيتكم إياه ، وكل فرد من أفراد ما دل عليه ضمير الجمع مخاطب بالأمر المعلق على الرؤية ، إذ الخطاب بالأمر لكل فرد ، لا لجماعة من حيث هم ، وإلا لكان صوم رمضان من فروض الكفاية . فان قلت : فما الذى صير المعلق عليه مطلق الرؤية كما قال الشارح ؟ قلت : علم من أمره صلى الله عليه وآله وسلم فى الصوم بشهادة أعرابى عنده وباجماع الأمة

(٤) قوله « على عدم تعليق الحكم بالحساب » أقول : وهو استدلال بمفهوم الشرط ، وهو مفهوم المخالفة ، أى وإذا لم تروه فلا تصوموا

(٥) قوله « وعن بعض المتقدمين أنه رأى العمل به » أقول : قال القاضى عياض فى الإكمال : لم يحك مذهب الصوم بتقدير النجوم إذا غم الهلال إلا عن مطرف بن

البغداديين من المالكية . وقال به بعض أكابر الشافعية [1] بالنسبة إلى صاحب الحساب . وقد استشنع هذا لما حكى عن مطرف بن عبد الله من المتقدمين ، حتى قال بعضهم : ليته لم يقله [2] ، والذى أقول به إن الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه فى الصوم ؛ لمفارقة القمر للشمس ، على ما يراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين ، فان ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى . وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى ، لولا وجود المانع ـ كالغيم مثلا ـ فهذا يقتضى الوجوب ، لوجود السبب الشرعى . وليس حقيقة الرؤية

عبد الله بن الشخير من كبار التابعين ، بل من المخضرمين . انتهى . والمخضرم من التابعين الذى أدرك بعض الصحابة

(١) قوله « وقال به بعض كبار الشافعية » أقول : بل حكاه ابن شريح عن الشافعى بمثل كلام مطرف ، ولكن قال القاضى عياض : والمعروف عن الشافعى والمقروء فى كتبه خلاف هذا ، وأصله الخلاف فى تفسير ﴿ فاقدروا له ﴾ قال القاضى عياض : أى قدره ، وإتمام الشهر بالعدد ثلاثين يوما ، وقال ابن قتيبة : معناه قدروه بالمنازل ، وقواه الداودى ، قال الإمام : ذهب بعض العلماء إلى أن الهلال إذا التبس يحسب له بحساب المنجمين ، وزعم أن هذا الحديث يدل على ذلك . وحمل جمهور الفقهاء الحديث على أن المراد إكمال العدة ثلاثين يوما كما فسره فى حديث آخر . وقالوا أيضاً : لو كان الأمر متوقفاً على حساب التنجيم لضاق الأمر فيه إذ لا يعرف ذلك إلا قليل من الناس ، والشرع مبنى على ما يعلمه الجماهير . قال القاضى عياض : إن جميع المسلمين فسروا ﴿ اقدروا له ﴾ فى الأيام وأحكموا عدد الشهر ثلاثين ، وفى الحديث الآخر « فأكملوا العدة ثلاثين » ولهذا أدخل مالك فى موطئه هذا الحديث المبين بأثر الأول ليكون كالمفسر له والرافع إشكاله تهذيباً للتأليف وإتقاناً للعلم ، وقفا البخارى أثره فى ذلك

(٢) قوله « حتى قال بعضهم ليته لم يقله » أقول : هو محمد بن سيرين كما نقله القاضى عياض فى الإكمال

بشرط فى اللزوم ، لأن الاتفاق [1] على أن المحبوس فى المطمورة إذا علم بإكمال العدة أو بالاجتهاد بالأمارات أن اليوم من رمضان ، وجب عليه الصوم ، وإن لم ير الهلال ، ولا أخبره من رآه

---

(١) قوله « بمشترطة فى اللزوم لأن الاتفاق الخ » أقول : إن النص اشترط فى لزوم الصوم أحد أمرين : إما الرؤية أو إكمال العدة ثلاثين ، ودل الدليل على أن رؤية البعض كافية فاثبات اللزوم بمجرد الحساب ينافى النص ، وقياسه على من حبس فى مطمورة قياس مع الفارق ، إذ من فى المطمورة قد تعذر عليه معرفة المدرك المنصوص عليه حتى لو رآه الناس لما رآه ، فرجوعه إلى الحساب والقرائن بالضرورة . لأنه ليس فى حقه شىء يعرف به الصوم إلا ذلك ، وكيف يرجع إلى قول الحاسب والشارع يقول « فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين » ولو كان كلام الحاسب مدركا شرعياً للصوم والإفطار لما أهمله الشارع بل أشار إلى خلافه بقوله « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » ثم قال « الشهر هكذا » الحديث ، فأشار بيديه إلى الثلاثين والتسع والعشرين . قال القاضى عياض : وصفه صلى الله عليه وآله وسلم لهم بالأمية وأنهم لا يحسبون ولا يكتبون إذ كانوا لا يجهلون الثلاثين ، ولا التسع العشرين ، ولم ينف عنهم معرفة مثل هذا الحساب ، وإنما وصفهم بذلك طرحاً للاعتداد بالمنازل وطرق الحساب الذى تعول عليه الأعاجم فى صومها وفطرها وفصلها [1] انتهى . وأغرب ابن السبكى فقال : لو شهد شاهد واحد برؤية الهلال واقتضى الحساب عدم إمكان رؤيته لا تقبل الشهادة ، لأن الحساب قطعى والشهادة ظنية . وشرط قبولها إمكان ما شهد له حساً أو عقلا أو شرعا ، وهذا لا يخالف قول الفقهاء إنه لا اعتماد على الحساب . لأنهم قالوا فى عكس هذه الصورة وهو اذا دل الحساب على إمكان الرؤية انتهى . قلت : هذه القطعية المدعاة إن أراد أنها قطعية عند الحاسب وسلمنا له ذلك فهو رجوع إلى قول بعض أكابر الشافعية إنه يختص الحاسب

---

(١) قلت : فصلها بضمتين جمع فصل ويجمع على فصول ، والمراد فصول السنة الأربعة

الثانى : يدل على وجوب الصوم على المنفرد برؤية هلال رمضان ، وعلى الإفطار على المنفرد برؤية هلال شوال ، ولقد أبعد من قال : بأنه لا يفطر إذا انفرد برؤية هلال شوال . ولكن قالوا : يفطر سراً (١)

الثالث : اختلفوا فى أن حكم الرؤية ببلد هل يتعدى إلى غيرها مما لم ير فيه ؟ وقد يستدل بهذا الحديث من قال بعدم تعدى الحكم إلى البلد الآخر (٢) . كما إذا فرضنا

بالعمل بذاك بالنسبة اليه ، وإن أراد أنه قطعى عند الحاسب فهذا باطل لأن غير الحاسب إنما يستفيد هذا الحكم وهو أن الحساب يحيل الرؤية التى قامت عليها الشهادة من كلام الحاسب ، وغاية ما يفيده خبره عند سامعه المحسن به الظن ظنه صدقه ، فاين القطع الذى زعمه ؟ وما هذا وأشباهه إلا من شؤم معرفة علم الهيئه والنجوم الذى لم يأت عن الشارع حرف بصحته ، بل هو من العلم الذى قال الله تعالى ﴿ ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ﴾ والشارع قد أوضح أوقات العبادات ، وأناطها بأظهر الواضحات ، أفترد الشهادة التى أمر الشارع بقبولها بقول الحاسب ؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم « فان غم عليكم فأتموا ثلاثين يوما ، فان شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا » أخرجه أحمد من حديث زيد بن عمر بن الخطاب ، رواه النسائى ولم يقل « مسلمان »

(١) قوله « قالوا يفطر سراً » أقول : هذا قاله الشافعى وأكثر العلماء والهادوية وزادوا : يصوم سراً ، وقال مالك وأحمد والليث : لا يجوز له الافطار . قلت : هلا قالوا يصنع كما صنع الأعرابى الذى أتى النبى صلى الله عليه وآله وسلم وشهد أنه رآه وأمر صلى الله عليه وآله وسلم الناس بالصوم لشهادته كما أخرجه أهل السنن الأربع من حديث ابن عباس قال : جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال إنى رأيت الهلال ـ يعنى رمضان ـ فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم . قال : أتشهد أن محمدا رسول الله ؟ قال : نعم . قال : يابلال أذن فى الناس فليصوموا غداً . انتهى . فلو كان فى حقه الإفطار أو الصوم سراً لأرشده صلى الله عليه وآله وسلم اليه

(٢) قوله « بعدم تعدى الحكم إلى البلد الآخر » أقول : قالوا : إذا رؤى ببلد

أنه رؤى الهلال ببلد فى ليلة ، ولم ير فى تلك الليلة بآخر ، فكملت ثلاثون يوماً بالرؤية الأولى ، ولم ير فى البلد الآخر ، هل يفطرون أم لا ؟ فمن قال بتعدى الحكم قال بالإفطار . وقد وقعت المسألة فى زمن ابن عباس(١) ، وقال « لا نزال نصوم حتى

لزم حكمه البلد القريب بالإجماع ، فزاد الشارح البلد البعيد ، قال النووى فى المنهاج : والبعيد مسافة قصر . قال شراحه : لأن الشارع علق بها كثيراً من الأحكام ، وقيل باختلاف المطالع ، قال الدميرى : وهذا الصحيح لأن الهلال لا تعلق له بمسافة القصر ، ولأن الجميع اتفقوا فى الصلاة على أن الاعتبار باختلاف المطالع ، وذلك دليل على ترجيحه على الصوم ، وقد حررها الشيخ تاج الدين التبريزى فقال : رؤية الهلال فى بلد توجب ثبوت حكمها إلى خمسة وعشرين فرسخاً(١) لأنها فى أقل من ذلك لا تختلف . انتهى . ولهم أقوال غير هذه فى ذلك

(١) قوله « وقد وقعت المسألة فى زمن ابن عباس » أقول : يريد ما رواه مسلم فى صحيحه عن كريب قال : قدمت من الشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ، ثم قدمت المدينة فقال عبد الله بن عباس : متى رأيتم الهلال ؟ قلت : ليلة الجمعة . قال : أنت رأيته ؟ قلت : نعم رآه الناس وصاموا وصام معاوية . فقال : لكنا رأيناه ليلة السبت ؟ فلا نزال نصوم حتى نكمل العدة أو نراه . قلت أولا تكتفى برؤية معاوية وصيامه قال : لا ، هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فهذا الذى أشار اليه الشارح ليس نصا فى أن ابن عباس لم يعمل برؤية أهل الشام لعدم تعدى حكم الرؤية فانه قال القاضى عياض : يحتمل أن ابن عباس لم يعول على رؤية معاوية فى هذا الحديث على ما حكى من مذهبه على أن لكل قوم رؤيتهم ، أو لأنه لم يعول فى ذلك على الخبر الواحد ، أو لأمر كان يعتقده فى ذلك ، أو لاختلاف أفقيهم ، وقيل بل لأن السماء كانت مصحية بالمدينة فلما لم يروه ارتابوا فى الخبر برؤية غيرهم

---

(١) قلت : هذا التحديد مبنى على اختلاف المطالع ، وهو مذهب كثير من العلماء مستدلين بقصة ابن عباس مع رسول معاوية . والحق مع من يرى اتحاد المطلع لان النبى ﷺ وخلفاءه الراشدين إذا ثبت لديهم رؤية الهلال صاموا وصام معهم جميع المسلمين فى جميع الأقطار ، البعيد والقريب على السواء ، ولم يرد أنه تخلف عن الصيام أحد البتة

نكمل ثلاثين ، أو نراه ، وقال هكذا أمرنا رسول الله ﷺ ، ويمكن أنه أراد بذلك هذا الحديث العام ، لا حديثاً خاصاً بهذه المسألة . وهو الظاهر عندى [١] . والله أعلم

الرابع : استدل لمن قال بالعمل بالحساب فى الصوم بقوله ﴿فاقدروا له﴾ [٢] فانه أمر يقتضى التقدير ، وتأوله غيرهم بأن المراد إكمال العـــدة ثلاثين . ويحمل قوله ﴿فاقدروا له﴾ على هذا المعنى ـ أعنى إكمال العدة ثلاثين ـ كما جاء فى الرواية الأخرى مبيناً « فأكملوا العدة ثلاثين »

والمراد بقوله عليه السلام « غم عليكم » استتر أمر الهلال وغم أمره . وقد وردت فيه روايات على غير هذه الصيغة [٣]

* * *

١٧٦ — الحديث الثالث : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « تَسَحَّرُوا فإنَّ فى السَّحُورِ بَرَكَة »

---

(١) قوله « وهو الظاهر عندى » أقول : أى أنه أراد ابن عباس بقوله « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » هذا الحديث « صوموا لرؤيته » ، وذلك لانه لم يأت رواية عنه ﷺ أنه لا يلزم رؤية جهة أهل جهة أخرى حتى تكون إشارة ابن عباس اليه ، قال الحافظ ابن حجر : قد تمسك بتعلق الصوم بالرؤية من ذهب إلى إلزام أهل بلد برؤية أهل بلد غيرها ، ومن لم يذهب إلى ذلك لأن قوله « حتى تروه » خطاب لأناس مخصوصين فلا يلزم غيرهم ، ولكنه مصروف عن ظاهره فلا يتوقف الحال على رؤية كل أحد فلا يتقيد بالبلد انتهى . فجعل الحديث محتملا لأن يستدل به كل من الفريقين ، لكنه قرر إخراجه عن ظاهره ، وهو القول الأول من احتمالى ابن حجر

(٢) قوله « الرابع الخ » أقول : هذا البحث الرابع قد قدمنا الكلام فيه آنفا

(٣) قوله « على غير هذه الصيغة » أقول : ورد بلفظ فإن غبي عليكم » بالغين المعجمة فموحدة أخرجه الشيخان ، وبلفظ « فان حال دونه غمامة فأتموا العدة ثلاثين » رواه أبو داود ، وقدمنا ألفاظاً وردت بها الروايات فى إن غم عليكم

فيه دليل على استحباب السحور للصائم [١] . وتعليل ذلك بأن فيه بركة . وهذه البركة يجوز أن تعود إلى الأمور الأخروية [٢] . فان إقامة السنة توجب الأجر وزيادته . ويحتمل أن تعود إلى الأمور الدنيوية [٣] ، لقوة البدن على الصوم ، وتيسيره من غير إجحاف به

و « السحور » بفتح السين : ما يُتسحرُ به . وبضمها الفعل . هذا هو الأشهر . و « البركة » محتملة لأن تضاف إلى كل واحد من الفعل والمتسحر به معاً . وليس ذلك من باب حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين [٤] .

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث كتاب الصيام قوله « على استحباب السحور » أقول : بل الأمر ظاهر فى إيجابه ، وقد عقد البخارى باباً لعدم وجوب السحور مستدلا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه واصلوا ولم يذكروا السحور ، فجعل هذا دليلا لحمل الأمر على الاستحباب

(٢) قوله « أن تعود إلى الأمور الأخروية » أقول : أى من الأجر والثواب ، قال الحافظ ابن حجر : فيناسب إن أراد هذا المعنى ضم السين من السحور فى قوله « فان فى السحور » لأنه مصدر بمعنى التسحر

(٣) قوله « إلى الأمور الدنيوية » أقول : من كونه يقوى على الصوم وينشط له ويخفف المشقة [١] قال الحافظ أيضاً : فيناسب الفتح ، أى فتح السين من السحور ، لأنه ما يتسحر به ، وقيل : البركة ما يتضمن من الاستيقاظ والدعاء وقت السحر ، والتسبب إلى الصدقة على من يسأل ذلك الوقت وغير ذلك

(٤) قوله « من باب حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين » أقول : أى لفظ البركة على الأجر والثواب ، وعلى قوة البدن وتخفيف مشقة الصوم ، ولا يتوهم أنه يريد باللفظ الواحد لفظ السحور مضموم الفاء أو مفتوحها ومكسورها لما ستعرفه

---

(١) قلت : كأنه يريد أن الخير والبركة فى السحور ، أى فيثاب فى الآخرة على السحور أى فعل السحور ، هذا اذا قرئ بضم السين . أما اذا قرئ بفتح السين فهو المتسحر به ، وهو الذى فيه بركة تنشط البدن وتقويه

بل من باب استعمال المجاز فى لفظة « فى [1] » ، وعلى هذا يجوز أن يقال فى السَّحور ـ بفتح السين ـ وهو الأكثر . وفى السُّحور بضمها

ومما عُلل به استحباب السحور المخالفة لأهل الكتاب [2] ، فانه يمتنع عندهم السحور . وهذا أحد الوجوه المقتضية للزيادة فى الأمور الأخروية

* * *

١٧٧ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك عن زيد بن ثابت رضى الله عنهما قال « تَسَحَّرْنا مع رسول الله ﷺ ، ثم قامَ إلى الصَّلاةِ . قالَ أَنَسٌ : قلت لزيدٍ : كَمْ كانَ بيْنَ الأذانِ وَالسَّحُورِ [3] ؟ قال : قَدْرُ خَمسِينَ آيَةً [4] »

---

(١) قوله « بل من باب استعمال المجاز فى لفظة فى » أقول : كلمة « فى » أصلها أن تدخل على الظرف نحو زيد فى الدار . ولا يتم هنا أن يراد أن البركة وهى الأجر والمثوبة فى التسحر ، بل هما فى الآخرة فهى ظرفهما والمراد بها الجنة ، وكذلك القوة والنشاط إن أريد به المتسحر فانهما ليسا فى نفس المتسحر به بل هما فى بدن المتسحر أى الآكل أكلة السحر ، فعلى تقدير ضم السين وفتحها لفظ « فى » مجاز ، فلك أن تضمها أو تفتحها ، فانه لا ترجيح لأحدهما على الآخر باعتبار المعنى ، بل بالكثرة كما قال : فان فتح السين أكثر ، ان قلت من أى أنواع المجاز ؟ قلت : من الاستعارة التبعية ، والجامع فى تشبيه أحد الأمرين بالمكان ثبوت البركة فيه كثبوت المظروف فى ظرفه

(٢) قوله « ومما علل به استحباب السحور المخالفة لأهل الكتاب » أقول : هذا تعليل ورد به الحديث كما أخرجه الجماعة إلا البخارى وابن ماجه بلفظ « إن فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر »

(٣) (الحديث الرابع) من أحاديث كتاب الصيام قال « بين الأذان والسحور » أقول : الظاهر أن المراد هنا الفعل ، فيكون مضموما إلا عند من يفتحه فى الفعل

(٤) قوله « قدر خمسين آية » أقول : لا يتوهم أن قدر خبر كان فى قول

فيه دليل على استحباب تأخير السحور ، وتقريبه من الفجر . والظاهر أن المراد بالأذان هنا الأذان الثانى . وإنما يستحب تأخيره لأنه أقرب إلى حصول المقصود من حفظ القوى ، وللمتصوفة [١] وأرباب الباطن فى هذا كلام تشوفوا فيه [٢] إلى اعتبار معنى الصوم وحكمته . وهو كسر شهوة البطن والفرج ، وقالوا : إن من لم تتغير عليه عادته [٣] فى مقدار أكله لا يحصل له المقصود من الصوم ، وهو كسر الشهوتين

والصواب ـ إن شاء الله ـ أن ما زاد فى المقدار [٤] ، حتى تعدم هذه الحكمة بالكلية ، لا يستحب كعادة المترفين فى التأنق فى المآكل والمشارب . وكثرة الاستعداد

أنس ، فانها ليست من كلامه ، بل هو خبر مبتدأ محذوف ، أى هو قدر ، أو خبر لكان المقدرة أى كان قدر

(١) قوله « للمتصوفة » أقول : هو لفظ غير عربى لم يذكره فى القاموس ، وأما المراد به فقوم معروفون

(٢) قوله « تشوفوا » أقول : بالشين المعجمة والفاء ، قال فى القاموس : تشوف إلى الخبر تطلع ، فالمراد المتطلعون إلى اعتبار عقبى الصوم من شرعيته وحكمته وهى كسر شهوة البطن وشهوة الفرج

(٣) قوله « ان من لم تتغير عليه عادته » أقول : بأن استمر على الغداء والعشاء الذى هو غالب العادة فى الفطر

(٤) قوله « والصواب أن ما زاد على المقدار » أقول : كلام المتصوفة يفهم أن بقاء مقدار أكله المعتاد فى فطره مخل بالحكمة ، لأنه شرع لكسر الشهوتين الحاصلتين أيام فطره وهما حصلا بما يعتاده أكلا ، فان أردنا كسر ما نشأ عما يعتاد فلا يكون إلا بتقليل المعتاد ، والشارح قال « إن ما زاد فى المقدار » فكلامه فى غير محل نزاعهم . وأقول : لا ريب أن الشارع قد أمر بالصوم وحث على الفطور والسحور ، ولم يقدر مقدارا يقتصر عليه الآكل فى صيامه ، بل حث على توسيع النفقه فى رمضان على النفس والأهل والفقراء فدل على أن حكمة الصوم ليست منوطة بتقليل الطعام والشراب ، بل بامتثال أمر الله فى ترك الأكل نهاراً أو نحوه ، والأكل ليلا من غير

فيها، وما لا ينتهى للمدِّ ذلك فهو مستحب على وجه الإطلاق . وقد تختلف مراتب هذا الاستحباب باختلاف مقاصد الناس وأحوالهم، واختلاف مقدار ما يستعملون

* * *

١٧٨ — الحديث الخامس : عن عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما : أن رسولَ الله ﷺ كانَ يُدرِكهُ الفَجْرُ وَهوَ جُنُبٌ مِنْ أهْلِهِ [١] . ثمَّ يَغتَسِل وَيَصومُ »

كان قد وقع خلاف فى هذا [٢] . فروى فيه أبو هريرة حديثاً « من أصبح جنباً فلا صوم له » إلى أن روجع فى ذلك بعض أزواج رسول الله ﷺ فأخبرت بما ذكر

ملاحظة التقليل ، بل جعل الشارع الصوم وجاء للباءة لسر يعلمه الله ، ولم يقل لمن أرشده اليه من معشر الشباب قللوا فى صومكم من الأكل المعتاد ، بل لو أريد كسر الشهوة لأجل تقليل الطعام لأرشدهم إلى تقليله بغير صوم لأنه أرفق بهم ، ما ذاك إلا أن للصوم سراً جعله الله فيه ، بل ترى كثيراً من الفقراء وأهل خشونة المطعم لهم سبق إلى النكاح ليس للأغنياء ومن له رفاهية فى طعامه وشرابه

(١) (الحديث الخامس) من أحاديث كتاب الصيام قال « من أهله » أقول : أى من جماع أهله ، وقد وقع التصريح به فى بعض طرق الحديث بلفظ « كان يصبح جنبا من جماع غير احتلام »

(٢) قوله « كان قد وقع خلاف فى هذا » أقول : وذلك فيما أخرجه مسلم والنسائى وغيرهما أن أبا هريرة كان يقول « من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم » وفى لفظ للنسائى « من أصبح جنباً فلا يصومن ذلك اليوم » وفى لفظ له « من احتلم من الليل أو واقع أهله ثم أدركه الفجر ولم يغتسل فلا يصم » وبلغ ذلك مروان إذ هو عامل على المدينة من قبل معاوية ، فأرسل مروان إلى عائشة وأم سلمة يسألها عن ذلك ، فأخبرتاه بما أفاده حديث الكتاب

من كونه ﷺ « كان يصبح جنباً ثم يصوم » وصح أيضاً « أنه ﷺ أخبر بذلك عن نفسه (١) » وأبو هريرة أحال فى روايته على غيره (٢) . واتفق الفقهاء على العمل

---

(١) قوله « وصح أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بذلك عن نفسه » أقول : يريد ما أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن عائشة أن رجلا قال : يا رسول الله تدركنى الصلاة وأنا جنب فأصوم ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم « وأنا تدركنى الصلاة وأنا جنب فأصوم » الحديث

(٢) قوله « وأبو هريرة أحال فى روايته على غيره » أقول : وهو أنه لما ذكر له قول أمى المؤمنين قال « حدثنى الفضل » وفى لفظ « لسمعت ذلك - أى القول الذى كنت أقول - من الفضل » وفى رواية « إنه لما ذكر له قول عائشة وأم سلمة تلوّن وجهه ثم قال : هكذا حدثنى الفضل وهو أعلم بما روى والعهدة عليه فى ذلك لا على » وفى رواية للبخارى « وهى أعلم » وفى رواية قال أبو هريرة « أهما قالتاه ؟ قال نعم » قال : هما أعلم ، وفى رواية قال « إنه كان أسامة بن زيد حدثنى » فيكون هو الغير الذى أحال عليه ، ويحتمل أنه كان عنده الحديث عن الفضل وعن أسامة . واعلم أنه قد وقع رواية عن أبى هريرة أنه لم يحله على غيره بل رفع الحديث إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، قال البخارى : قال همام وابن عبد الله بن عمر عن أبى هريرة كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يأمر بالفطر ثم قال البخارى : والأول أسند ، وهذا علقه البخارى عن همام ووصله أحمد وابن حبان ، ورواية ابن عبد الله بن عمر علقها البخارى أيضاً ووصلها عبد الرزاق ، ولكن البخارى قد رجح الرواية الأولى ، وهى الإحالة على غيره فقال : والأول أسند ، أى أن الرواية الأولى أقوى إسناداً أو هى من حيث الرجحان كذلك لأن حديث عائشة وأم سلمة جاء عنهما من طرق كثيرة جداً بمعنى واحد حتى قال ابن عبد البر إنه صح وتواتر ، وأما أبو هريرة فأكثر الروايات عنه أنه كان يفتى به ، وقد رجع عن الفتوى بذلك إما لرجحان خبر أمى المؤمنين فى جواز ذلك صريحا على رواية غيرهما مع ما فى رواية غيرهما من الاحتمال ، أو يمكن أن يحمل الأمر بذلك على الاستحباب فى غير الفرض ، وإما الاعتقاد أن خبر أمى المؤمنين ناسخ لخبر غيرهما

بهذا الحديث . وصار ذلك إجماعاً ، أو كالإجماع (١)

وقولها « من أهله » فيه إزالة لاحتمال يمكن أن يكون سبباً لصحة الصوم . فان الاحتلام فى المنام آت على غير اختيار من الجنب ، فيمكن أن يكون سبباً للرخصة (٢). فبيّن فى هذا الحديث أن هذا كان من جماع ليزول هذا الاحتمال . ولم يقع خلاف

وأما رواية عطاء عن ابن مينا عن أبى هريرة قال « كنت حدثتكم من أصبح جنباً فقد أفطر » فان ذلك من كيس أبى هريرة فلا يصح ذلك عن أبى هريرة لأنه من رواية عمر بن قيس وهو متروك ، أفاد هذا كله فى البخارى وشرحه فى الفتح . واعلم أن الجواب أن أبا هريرة أحال على الفضل أو أسامة جواب غير رافع للإشكال لأن كل واحد من الفضل وأسامة صحابى واجب قبول خبره ، وقد رواه عنهما صحابى فسواء سمعه أبو هريرة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو سمعه من صحابى آخر فانها رواية مقبولة وحينئذ فالجواب هو بالرجوع إلى الترجيح بأن رواية أمى المؤمنين أرجح لما قدمناه كما رجح البخارى رواية أبى هريرة عن الفضل على روايته لذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال إن رواية أنه رواه عن الفضل أسند من رواية من روى عنه أنه رواه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بغير واسطة ، على أنه لا فائدة لترجيح رواية أنه رواه بغير واسطة لما ذكرناه من أن الواسطة واجب القبول ، ولو أن البخارى جعل هذا الترجيح لرواية أمى المؤمنين على رواية أبى هريرة مطلقا سواء روى بالواسطة أو بغيرها لكان أولى فى دفع التعارض فتدبر

(١) قوله « إجماعا أو كالإجماع » أقول : كأنه تردد الشارح فى ذلك لما قاله الترمذى من أنه بقى على مقالة أبى هريرة هذه بعض التابعين

(٢) قوله « سبباً للرخصة » أقول : أى فى صوم من دخل فى الصباح جنبا ، على أنه قد قيل إن الاحتلام لا يكون فى حق الأنبياء عليهم السلام لأنه من تلعب الشيطان ولم يجعل الله له عليهم سبيلا ، فان تم هذا فذكر قوله « من أهله » بيان للواقع لا لما قاله الشارح ، إلا أنه قد يقال لا نسلم أن كل احتلام من تلعب الشيطان ، بل قد

بين الفقهاء المشهورين فى مثل هذا [1]، إلا فى الحائض إذا طهرت وطلع عليها الفجر قبل أن تغتسل . فنى مذهب مالك فى ذلك قولان ـ أعنى وجوب القضاء [2] ـ وقد يدل كتاب الله أيضاً [3] على صحة صوم من أصبح جنبا . فان قوله تعالى ﴿ البقرة ١٨٧ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ﴾ يقتضى إباحة الوطء فى ليلة الصوم مطلقاً . ومن جملته الوقت المقارب لطلوع الفجر ، بحيث لا يسع الغسل . فتقتضى الآية الإباحة فى ذلك الوقت . ومن ضرورته الإصباح جنبا . والإباحة لسبب الشىء إباحة للشىء

وقولها « من أهله » فيه حذف مضاف ، أى من جماع أهله

* * *

١٧٩ — الحديث السادس : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ

يكون من فيض الطبيعة فيجوز على الأنبياء عليهم السلام فيتم الاحتراز

(١) قوله « فى مثل هذا » أقول : وهو من أصبح وعليه غسل واجب

(٢) قوله « أعنى وجوب القضاء » أقول : قال القاضى عياض : وقد اختلف العلماء أيضا فى الحائض تطهر قبل الفجر وتترك التطهر حتى تصبح ، فجمهورهم على وجوب تمام الصوم عليها وإجزائه سواء تركته عمداً أو سهواً ، وشذ محمد بن مسلمة فقال : لا يجزئها وعليها القضاء والكفارة ، وهذا كله فى المفرطة المتوانية ، فأما التى رأت الطهر فبادرت فطلع عليها الفجر قبل تمامه فقد قال مالك : هذه كمن طلع عليها وهى حائض يومها يوم فطر . انتهى

(٣) قوله « وقد يدل كتاب الله الخ » أقول : هذا هو الذى سماه أئمة الأصول دلالة الإشارة وعدوا منه الآية المذكورة وقرروه بما قرره به الشارح ، قال سعد الدين فى شرح العضد : لأن الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع فى آخر جزء منها ويلزم الإصباح جنبا . وكذا قوله تعالى ﴿ فالآن باشروهن ـ إلى قوله ـ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾ لأن حل المباشرة إلى الفجر تقتضى ذلك

قال «مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صائِمٌ، فأَكَلَ أوْ شَرِبَ [1] فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ [2]، فإنَّما أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقاهُ»

اختلف الفقهاء فى أكل الناسى للصوم، هل يوجب الفساد أم لا؟ فذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أنه لا يوجب، وذهب مالك إلى إيجاب القضاء، وهو القياس [3]، فان الصوم قد فات ركنه، وهو من باب المأمورات. والقاعدة تقتضى أن النسيان لا يؤثر فى طلب المأمورات [4]، وعمدة من لم يوجب القضاء هذا الحديث وما فى معناه، أو ما يقاربه. فأنه أمر بالإتمام. وسمى الذى يُتِمُّ «صوماً»، وظاهره حمله على الحقيقة الشرعية. وإذا كان صوماً وقع بجزئاً. ويلزم من ذلك عدم وجوب القضاء. والمخالف حمله على أن المراد إتمام صورة الصوم [5]. وهو متفق عليه.

---

(١) (الحديث السادس) من أحاديث كتاب الصوم قال «فأكل أو شرب» أقول: هذا لفظ مسلم «ولفظ البخارى فأكل وشرب» بالواو، وفى لفظ عنده «من أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه»

(٢) قال «فليتم صومه» أقول: زاد الترمذى «فانما هو رزق رزقه الله»، وعند الدارقطنى «فانما هو رزق ساقه الله اليه ولا قضاء عليه»، وقال: اسناده صحيح، وكلهم ثقات. ووقع التصريح بعدم القضاء عند ابن خزيمة وابن حبان والحاكم بلفظ «من أفطر فى رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة»، وقد أشار الشارح إلى ذلك

(٣) قوله «وهو القياس» أقول: قال ابن العربى تمسك جميع فقهاء الأمصار بهذا الحديث. قلت ومن أئمة أهل البيت زيد بن على والباقر والناصر والإمام يحي، وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها فأشرف عليه، لأن الفطر ضد الصوم، والامساك ركن للصوم فأشبه ما لو نسى ركعة من الصلاة

(٤) قوله «تقتضى أن النسيان لا يؤثر فى باب المأمورات» أقول: يقال على صحة القاعدة وعمومها فهو مخصوص بهذا النص الدال على عدم فساد الصوم وأنه لا قضاء عليه

(٥) قوله «على أن المراد إتمام صورة الصوم» أقول: قالوا وإن كان فاسداً

ويجاب بما ذكرناه من حمل الصوم على الحقيقة الشرعية ، وإذا دار اللفظ بين حمله على المعنى اللغوى والشرعى كان حمله على الشرعى أولى . اللهم إلا أن يكون ثَمَّ دليل خارج يُقوِّى هذا التأويل المرجوح فيعمل به

وقوله « فإنما أطعمه الله وسقاه » يستدل به على صحة الصوم . فإن فيه إشعاراً بأن الفعل الصادر منه مسلوب الإضافة إليه . والحكم بالفطر يلزمه الإضافة إليه . والذين قالوا بالإفطار حملوا ذلك على أن المراد الإخبار برفع الإثم عنه (١) ، وعدم المؤاخذة

رعاية لحرمة الشهر ، وكالمضى فى الحج الفاسد

(١) قوله « حملوا ذلك على أن المراد الإخبار برفع الإثم » أقول : وتأولوا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فلا قضاء عليه » الآن ، قال : وهذا تعسف ، وإنما أقول ليته صح فنتبعه ونقول به إلا على أصل مالك فى أن خبر الواحد إذا جاء خلاف القواعد لم يعمل به . فلما جاء الحديث الأول الموافق للقاعدة فى رفع الإثم عملنا به . وأما الثانى فلا يوافقها فلم نعمل به انتهى . قلت : قد تقدم قول الدارقطنى إن إسناد رواية « ولا قضاء عليه » صحيح وكلهم ثقات ، فتم تمنيك فقل به ، وأما قول بعض المالكية إن الحديث محمول على صوم التطوع وكذا قول من تابعه إن لم يأت تعيين لرمضان فيحمل على التطوع فهو قول من لم يطلع على ما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطنى من حديث أبى هريرة بلفظ « من أفطر فى شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة » قال الحافظ ابن حجر بعد سياقه لزيادة الدارقطنى وذكر شواهد وفتيا الصحابة بالحديث ما لفظه : وهو أن إسقاط القضاء موافق لقوله تعالى ﴿ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ والنسيان ليس من كسب القلب انتهى . قلت : قد يجيب ابن العربى بأن الآية دالة على عدم المؤاخذة وهى العقوبة بالذنب ، ونحن نقول لا إثم عليه ، وإنما كلامنا فى وجوب القضاء لا فى أنه آثم يؤاخذ بإثمه ، إلا أنه يدعى ابن حجر أن إيجاب القضاء مؤاخذة وفيه بحث ، ثم قال : ويوافق للقياس فى إبطال الصلاة بتعمد الأكل لا بنسيانه . قلت : قد بحثنا أيضا أن الأكل ركن من أركان الصوم لا من أركان الصلاة فلا جامع . ثم قال ابن

به . وتعليق الحكم بالأكل والشرب لا يقتضي من حيث هو هو المخالفة فى غيره [1] ، لأنه تعليق الحكم باللقب ، فلا يدل على نفيه عما عداه . أو لأنه تعليق الحكم بالغالب ، فان نسيان الجماع نادر بالنسبة إليه . والتخصيص بالغالب لا يقتضى مفهوماً . وقد اختلف فى جماع الناسى ، هل يوجب الفساد على قولنا : إن أكل الناسى لا يوجبه ؟ واختلف أيضاً القائلون بالفساد هل يوجب الكفارة [2] ؟ مع اتفاقهم على أن أكل الناسى لا يوجبها ، ومدار الكل على قصور حالة المجامع ناسياً عن حالة الآكل ناسياً ، فيما يتعلق بالعذر والنسيان . ومن أراد إلحاق الجماع بالمنصوص عليه

حجر : ورده للحديث مع صحته بكونه خبر واحد خالف القاعدة ليس بمسلم لأنه قاعدة مستقلة فى الصيام ، فمن عارضه بالقياس على الصلاة أدخل قاعدة فى قاعدة ، ولو فتح باب رد الأحاديث الصحيحة بمثل هذا ما بقى من الحديث إلا القليل انتهى . قلت : وهب أنها قاعدة لجميع أبواب العبادات فقد خصصها الحديث

(١) قوله « وتعليق الحكم بالأكل والشرب لا يقتضى من حيث هو هو المخالفة فى غيره » أقول : هذا استئناف لبيان دفع ما يقال إنه لما علق الشارع الحكم ، وهو وجوب تمام الصوم المنصوص عليه فى الحديث الذى هو بصدد شرحه بالأكل ناسياً دل على أن غيرهما ليس له هذا الحكم . فأراد أن يبين أنه لا يتوهم أن مفهوم المخالفة يقتضى أنه لا يثبت الحكم تغيرهما كالجماع ناسياً أو الحجامة ناسياً على القول بتفطيرها ، وإنما قال لا يقتضى ذلك لوجهين : أحدهما أن مفهوم الأكل والشرب مفهوم لقب لا يعمل به فلا يختص الحكم بالمنطوق به ولا ينتفى عما عداه ، ثانيهما أنه خرج الحكم على تذكرها وتخصيصهما على الغالب ، وما خرج فيه الحكم على الغالب لا يعتبر مفهومه كما قرره فى الربيبة فى الحجر فى قوله ﴿ وربائبكم اللاتى فى حجوركم ﴾ الآية فقالوا ذكر الوصف بالحجور لا مفهوم له لأنه خرج على الغالب فتخرج الربيبة مطلقا وفيه بحث معروف

(٢) قوله « هل يوجب الكفارة » أقول : أى جماع الناسى ، والكفارة هى ما يأتى بيانه قريباً . وقال النووى فى المنهاج : ولا كفارة على ناس ، قال شارحه :

فانما طريقه القياس (١)، والقياس مع الفـارق متعذر، إلا إذا بين القائس أن الوصف الفارق مُلغىً

* * *

١٨٠ — الحديث السابع: عن أبي هريرة رضى الله عنه قال «بينما (٢)

ولا جاهل بالتحريم (١)، لأن جماعهما لا يفسد على الصحيح ولا إثم عليـه ولا تتبع الإثم

(١) قوله «ومن أراد إلحاق الجماع بالمنصوص عليه فانما طريقه القياس» أقول: من قال إنه لا كفارة على من جامع فى نهار رمضان ناسياً فالحكم بأنه لا كفارة قاله قياساً على الأكل والشرب نسياناً، وهذا قياس مع الفارق، وهو قصور حالة المجامع ناسيا عن الآكل والشارب كذلك لندرة نسيان هذا وغلبة نسيان الأول فلا إلحاق. قلت: يقال للشارح: وكذلك لا يثبت إيجاب الكفارة على من جامع ناسياً إلا بالقياس على العامد، لأن النص إنما ورد فيه كما يأتى، وهو قياس مع الفارق بالعمد والنسيان. فالأقوى فيه بأنه لا كفارة عليه، أى على من جامع ناسياً فى نهار رمضان لعدم الدليل والأصل البراءة عن الحكم. ويأتى للشارح بقية بحث فى ذلك قريباً

(٢) (الحديث السابع) من أحاديث كتاب الصيـــام، وهو حديث كثير الفوائد، أفرده بعض المتأخرين بالتأليف فى مجلدين (٢) واستخرج منه زيادة على ألف فائدة. قال «بينما» أقول بينما من الظروف الزمانية لازمة الإضافة إلى جملة اسمية غالباً وتتلق باذ تارة وباذا أخرى اللتين للمفاجأة، فاذا لم تلحقها ما فلا تتلق بواحدة منهما

---

(١) قلت: ولا على جاهل أنه من رمضان، اختار ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية، رواية عن الامام أحمد رحمه الله

(٢) قلت: هو الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقى، استخرج منه ألف مسألة ومسألة حكى ذلك عن نفسه

نحنُ جُلوسٌ عنـــدَ النبىِّ ﷺ إذ جاءهُ رَجلٌ [(١)] فقالَ : يا رسولَ اللهِ ، هَلَكتُ [(٢)] . قالَ : ما لكَ [(٣)] ؟ قالَ : وَقعتُ علَى امرَأَتِى ، وأَنا صائمٌ - وفى رواية : أَصَبتُ أَهلِى فى رَمضانَ - فقال رسول الله ﷺ : هَلْ تَجدُ رَقَبـــةً تُعتِقُها ؟ قال : لا . قال : فَهَلْ تَستَطيع أنْ تَصُومَ شهرَيْنِ مُتَتابعَيْنِ ؟ قال : لا . قال : فَهَلْ تَجِدُ إطعامَ سِتِّينَ مِسكِيناً ؟ قال : لا . قال : فَمَكَثَ [(٤)] النبى ﷺ . فَبَينـا نحنُ عَلَى ذلِكَ أُتِىَ النبىُّ ﷺ بِعَرَقٍ فيـــــــــهِ تَمرٌ

---

(١) قوله « إذ جاءه رجل » أقول : لم يقع تسميته فى شئ من الروايات ، وذكر عبد الغنى بن معبد فى المبهمات أنه سلمان أو سلمة بن صخر البياضى ، وكذا أخرجه ابن عبد البر فى التمهيد عن ابن المسيب ، وجزم الفاكهى بأن اسمه سلمة بن صخر . وهذه الواقعة غير واقعة الرجل المظاهر ، فان هذا واقع أهله فى نهار رمضان وذلك واقع ليلا فى ضوء القمر

(٢) قال « هلكت » أقول : فى بعض طرقه زيادة « وأهلكت » أى التى وطئتها ، وفى بعضها « ما أرانى إلا قد هلكت » وفى رواية عائشة « احترقت » والكل من العبارات مجاز عن الإثم الذى يؤدى إلى ذلك جعل المتوقع كالواقع . واستدل به على جواز استعمال المجاز حيث لم ينكر عليه صلى الله عليه وآله وسلم

(٣) قال « قال مالك » ؟ أقول : وقع فى بعض طرقه « ما الذى أهلكك » وفى بعضها « ويحك ما شأنك » وفى بعضها « ويلك ما صنعت » . وقوله « وأنا صائم » جملة حالية من فاعل واقعت ، واستدل به على أنه لا يشترط فى إطلاق المشتق بقاء معنى المشتق منه حقيقة لاستحالة اجتماع الصيام والوقاع فى حالة واحدة

(٤) قال « فمكث » أقول : بفتح الكاف وضمها ومثلثة ، ووقع فى رواية : فسكت

- وَالعَرَقُ : المِكْتَلُ [١] - قال : أَيْنَ السَّائِلُ ؟ قال : أنا . قال : خُذْ هَـذا ، فَتَصَدَّقْ بِهِ . فقال الرَّجُلُ : عَلَى أَفْقَرَ مِنِّى يا رسول اللهِ ؟ فَوَاللهِ ما بَيْنَ لَابَتَيْها - يُرِيدُ الحَرَّتين - أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ [٢] مِنْ أَهْلِ بَيْتِى . فَضَحِكَ رَسولُ الله ﷺ ، حَتَّى بَدَتْ أَنيابُهُ . ثُمَّ قال : أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ »

« الحَرَّةُ » أَرْضٌ تَرْكَبُها حِجارَةٌ سُودٌ

يتعلق بالحديث مسائل [٣] :

(١) قوله « المكتل » بكسر الميم وكسر الكاف وفتح المثناة الفوقية : القفة [١] من الخوص . قال « على أفقر » أقول : أى على شخص أفقر منى فاسم التفضيل بعد شخص ووقع فى مسلم أفقر منى بدون على ، قال القاضى عياض هو منصوب بفعل مقدر أى اعد أو يعطى

(٢) قال « أفقر » أقول : بالرفع صفة لأهل يطلق على الواحد مذكراً كان أو مؤنثاً ، أو لأن أفقر اسم تفضيل مفضل بمن ولا يكون إلا مفرداً قاله الفاكهى تبعاً لابن الملقن ، وأغرب الحافظ ابن حجر فقال أفقرَ بالنصب على أنه خبر ما النافية ، ويجوز الرفع على لغة تميم انتهى . وذلك لأن قوله « بين لابتيها » هو خبر ما النافية وأهل بيت اسمها ، مع أنه اذا تقدم خبرها بطل عملها وعادا مبتدأ وخبرا ، وفى هذه القصة عدة ألفاظ يطول استيفاؤها

(٣) قوله « مسائل » أقول : عد الشارح خمس عشرة مسألة « لا حد فيها » أقول : احترازاً مما فيها حد فانه لا يسقطه التوبة إن وقع ثبوته باقرار أو نحوه فلا يسقط بالتوبة حد فأسقط بها التعزير بما علل به الشارح من أنه استصلاح أى طلب للصلاح وهو حاصل بالتوبة ، وقد ترجم البخارى فى الحدود بما ذكره الشارح وأشار

(١) هو الزنبيل يعمل من سعف النخل يسع خمسة عشر صاعا غالبا ويكون كبيراً وصغيراً

المسألة الأولى : استدل به على أن من ارتكب معصية لا حدّ فيها وجاء مستفتياً أنه لا يعاقب ، لأن النبي ﷺ لم يعاقبه ، مع اعترافه بالمعصية . ومن جهة المعنى أن مجيئه مستفتياً يقتضي الندم والتوبة ، والتعزير استصلاح . ولا استصلاح مع الصلاح ، ولأن معاقبة المستفتي تكون سبباً لترك الاستفتاء من الناس [١] عند وقوعهم في مثل ذلك ، وهذه مفسدة عظيمة يجب دفعها

المسألة الثانية : جمهور الأمة على إيجاب الكفارة بإفطار المجامع عامداً [٢] ، ونقل عن بعض الناس أنها لا تجب ، وهو شاذ جداً [٣] . وتقريره ـ على شذوذه ـ أن يقال : لو وجبت الكفارة بالجماع لما سقطت عند مقارنة الإعسار له ، لكن سقطت فلا تجب . أما بيان الملازمة فلأن القياس والأصل أن سبب وجوب المال إذا وجد لم

إلى هذا الحديث . واعلم أنه قال الحافظ في الفتح : إنه وقع شرح السنة للبغوي أن من جامع متعمداً في رمضان فسد صومه وعليه القضاء والكفارة ويعزر على سوء صنيعه ، قال : وهو محمول على من لم يقع منه ما وقع من صاحب هذه القصة من الندم والتوبة

(١) قوله « لترك الاستفتاء من الناس » أقول : كأنه يريد أنه يكون سبباً لذلك لو أتى السائلون بمثل عبارة هذا المستفتي ، هذا وإلا فغالب الاستفتاء بنحو ما تقول في رجل فعل كذا ، أو أرأيت إن اتفق كذا ، ونحو ذلك

(٢) قوله « على إيجاب الكفارة بإفطار المجامع عامداً » أقول : وذهبت المالكية إلى إيجابها على من أفسد صومه مطلقاً ، لقياس الآكل على المجامع بجامع ما بينهما من انتهاك حرمة الصوم ، وبأن من أكره على الأكل فسد صومه كما يفسد صوم من أكره على الجماع ، لأنه ورد في الرواية بلفظ « إن رجلا أفطر في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم » الحديث . وأجيب بأنه يقيد بما في الرواية الأخرى وهو قوله « وقعت على أهلي » فكأنه قال أفطر بجماع

(٣) قوله « شاذ » أقول : ذهب الهدوية من الزيدية إلى أنها قيدت في حق من جامع عامداً مستدلين بما ثبت في هذا الحديث مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم أذن له

يسقـــط بالإعسار . فإن الأسباب تعمل إلا مع ما يعارضها بما هو أقوى منها . والإعسار إنما يعارض وجوب الإخراج فى الحال ، لاستحالته ، أو مشقته ، فيقدم على السبب فى وجوب الإخراج فى الحال . أما ترتبه فى الذمة إلى وقت القدرة فلا يعارضه الإعسار (١) فى وقت السبب . فالقول برفع مقتضى السبب من غير معارض غير سائغ . وأما أنها سقطت بمقارنة الإعسار (٢) فلأنها لم تُؤدَّ ولا أعلمه النبىُّ ﷺ أنها مرتبة فى الذمة ، ولو ترتبت لأعلمه

أن يطعمه أهله ، قالوا : ولو كانت واجبة لما صح إطعام أهله ما يجب . وأجيب بأن الكفارة صدقة كالفطرة ولا تجب إلا مع عدم حاجة المكفر اليها لنفسه ، ويأتى للشارح الكلام على هذا . واستدل للشارح لهذا القول بما حققه من القياس الاقترانى والملازمة ورده ، وحاصله أن سبب وجوب المال أى إخراجه إذا وجد لم يسقط بالاعسار ، وقد وجد السبب وهو الجماع عامداً فى نهار رمضان والأسباب توجب مسبباتها إلا إذا قاومها معارض أقوى ، وهنا لم يقاومها إلا الاعسار وهو لا يسقط مقتضاها غاية ما فيه من المعارضة أنه لا يوجب إخراج مسببها فى الحال ، وليس ذلك بمدعى بل المدعى ثبوت المسبب ، وأما إخراجه فمع عدم المانع والمانع هنا قائم ، وهو الاستحالة أو المشقة ، فعملنا بمقتضاه وهو عدم الاخراج فى الحال

(١) قوله « فلا يعارضه الاعسار » أقول : أى إن الإعسار عن إخراج الكفارة فى الحال لا يعارض ترتبها فى الذمة إلى وقت اليسار ، وحينئذ فالذى اقتضاه السبب باق فى الذمة غير مؤقت والذى اقتضاه المانع مؤقت فلا يرفع مقتضى السبب ، وهذا تقرير للملازمة التى أفادتها المقدمة الأولى الاقترانية

(٢) قوله « وأما أنها سقطت » أقول : هذا بيان المقدمة الاستثنائية أى لكن سقطت فلا تجب ، فانه استثناء النقيض التالى فأنتج نقيض المقدم وهو عدم الوجوب ، وذلك هو المدعى . ودليل سقوطها بمجرد الإعسار أنها لم تود أى لم يؤدها من وجبت عليه ولا علمه النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنها مرتبة فى ذمته ، وإذا انتنى الأمران علم أنها قد سقطت للإعسار . قلت : ولا يخفى أن هذا تقرير يصلح لمن يقول

وجواب هذا إما بمنع الملازمة [١] على مذهب من يرى أنها تسقط بمقارنة الإعسار ويجيب على الدليل المذكور [٢] وإما بأن يسلم الملازمة [٣] ، ويمنع كون الكفارة لم تؤد . ويعتذر عن قوله عليه السلام « كُله وأطعمه أهلك [٤] » ، وإما

بسقوطها بالإعسار واجبة كانت أو لا [١] وأصل استدلال الشارح للقائل بأنها لا تجب إلا أن يدعى أنه لا يقول أحد بالإيجاب وسقوطها بالإعسار ، بل من قال بالإيجاب قال لاتسقط ، فقوله « والجواب » أى من طرف القائلين

(١) قوله « وجواب هذا إما بمنع الملازمة » أقول : هذا منع قولهم فى المقدمة الأولى أعنى لو وجبت لما سقطت ، والمنع طلب الدليل على الملازمة وهذا منع مجرد عن سند

(٢) قوله « ويجيب عن الدليل المذكور » أقول : وهو دليل الملازمة الذى أبداه القائل بعدم الوجوب قوله إن القياس والأصل الخ ولم يبين الشارح الجواب عن ذلك لا تسقط بالاعسار فالقول بسقوطها به قول بعدم وجوبها

(٣) قوله « وإما بأن يسلم الملازمة » أقول : واما أن يجيب القائل بالوجوب إن سلم الملازمة التى أفادها قوله ووجبت بالجماع لما سقطت بالاعسار فنقول : مسلم أنها لم تسقط بالاعسار بل أديت معه ، ومستثنى عين المقدم ينتج عين التالى فنقول : لكن لم تسقط فأديت ، فان « أديت » يرادف وجبت ، أى أديت وجوباً . ولك أن تقول كونها أديت لا يدل على الوجوب فيجوز أنه أداها ندبا ، فان نفس التأدية لا تدل على الايجاب

(٤) قوله « ويعتذر عن قوله : كله وأطعمه أهلك » أقول : القائل بالوجوب إن سلم الملازمة يعكر عليه أمران : أحدهما أمره صلى الله عليه وآله وسلم أن يأكله ، ومن وجبت عليه كفارة فلا يأكلها ولا يطعمها من يجب عليه إطعامه ، الثانى أنه لو

---

(١) قلت : وقد اختار الإمام أحمد سقوطها بالإعسار ، وما عداها تثبت فى الذمة حتى مع الإعسار وهى رواية عنه

أن يقال : بأنها لم تود ، ويعتذر عن السكوت عن بيان ذلك . وسيأتى تفصيل هذه الاعتذارات إن شاء الله تعالى

المسألة الثالثة : اختلفوا فى جماع الناسى ، هل يقتضى الكفارة ؟ ولأصحاب مالك قولان . ويحتج من يوجبها بأن النبى ﷺ أوجبها عند السؤال من غير استفصال بين كون الجماع على وجه العمد أو النسيان ، والحكم من الرسول ﷺ إذا ورد عقيب ذكر واقعة محتملة لأحوال مختلفة الحكم ـ من غير استفصال ـ يتنزل منزلة العموم

وجوابه : أن حالة النسيان بالنسبة إلى الجماع ، ومحاولة مقدماته ، وطول زمانه ، وعدم اعتباره فى كل وقت مما يبعد جريانه فى حالة النسيان . فلا يحتاج إلى الاستفصال بناء على الظاهر ، لا سيما وقد قال الأعرابى « هلكت » فانه يشعر بتعمده ظاهراً [1] ، ومعرفته بالتحريم [2]

المسألة الرابعة : الحديث دليل على جريان الخصال الثلاث فى كفارة الجماع . أعنى : العتق ، والصوم ، والإطعام . وقد وقع فى كتاب المدونة من قول ابن القاسم :

فرض أن هذه التى أمره صلى الله عليه وآله وسلم أن يأكلها وأهله هى الكفارة فكيف يسكت عن بيان ترتبها فى ذمته ؟ ويأتى الجواب عن الأمرين كما وعد به الشارح

(١) قوله « فانه يشعر بتعمده ظاهراً » أقول : وكيف لا يكون متعمداً وقد قال هلكت واحترقت ونتف شعره وضرب فخذه كما ثبت فى الروايات ، فعدم استفصاله لذلك لا لأن الناسى كالعامد هنا ـ وكنى بهذه القرائن فارقة بينهما ـ وإنما يكون عدم الاستفصال شاملا لتلك الأحوال المختلفة إن تقارنت فى احتمال الوقوع لكل على حد سواء أو قريب من السواء

(٢) قوله « ومعرفته بالتحريم » أقول : الكلام فى عنوان المسألة فى الناسى ، وهذا يفيد أن الجاهل التحريم ليس حكمه حكم العامد بل هو كالناسى ، وقد صرحوا بذلك وكذا المكره

« ولا يعرف مالك غير الإطعام (١) » فإن أخذ على ظاهره ـ من عدم جريان العتق والصوم فى كفارة المفطر ـ فهى معضلة زَبَّاء ذاتُ وَبَر (٢) . لا يُهتدى إلى توجيهها ، مع مخالفة الحديث ، غير أن بعض المحققين من أصحابه حمل هذا اللفظ ، وتأوله على الاستحباب (٣) فى تقديم الإطعام على غيره من الخصال . وذكروا وجوهاً فى ترجيح الطعام على غيره . منها : أن الله تعالى قد ذكره فى القرآن رخصة للقادر (٤) .

---

(١) قوله « ولا يعرف مالك غير الإطعام » أقول : ولا يأخذ بعتق ولا صيام

(٢) قوله « وهى معضلة زباء ذات وبر » أقول : هكذا فى نسخ شرح العمدة ، فالمعضلة من أعضل الأمر إذا اشتد . وقوله « زباء » بالزاى مفتوحة فموحدة فى القاموس : والزباء من الدواهى الشديدة انتهى . وأما « الوبر » بفتح الواو والموحدة فراء فهو صوف الإبل والأرانب ونحوهما كما فيه أيضا ، إلا أنه لم يظهر لى وجه وصف المعضلة بذلك[1] أو الزباء فينظر ، ولم أجد هذه العبارة فى غير هذا الشرح ، ونقلها الحافظ عن الشارح بلفظ وهى معضلة لا يهتدى لتوجيهها فقط ليس فيه زيادة « زباء ذات وبر »

(٣) قوله « على الاستحباب » أقول : أى لا يعرف فى استحباب الكفارة غير الإطعام ، وفيه تكلف ظاهر ، إلا أنه قال عياض : إن هذا التأويل هو الصواب ، لتصريحه به فى غيرها . وبعضهم اعتذر لمالك بأنه ورد فى بعض الروايات الاقتصار على الإطعام فاقتصر عليه مالك ، ولكنه يبعد كون مالك لم يطلع على الرواية التى فيها الخصال كلها

(٤) قوله « ذكره فى القرآن رخصة للقادر » أقول : وذلك أنهم كانوا مخيرين فى أول الأمر بين الصيام والإطعام ، حتى نسخه قوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ كما فى الصحيحين عن سلمة بن الأكوع

---

(١) قلت : هذا تشبيه للخرّاج يكون فى الدابة وعمل مادة خطيرة ولا يعلم به صاحبها إلا بعد استفحاله ، وفوات وقت علاجه ، والسبب فى ذلك أنه مختف تحت الوبر

ونسخُ هذا الحكم [1] لا يلزم منه نسخ الفضيلة بالذكر والتعيين للإطعام ، لاختيار الله تعالى له فى حق المفطر . ومنها بقاء حكمه فى حق المفطر للعذر ، كالكبر والحمل والإرضاع . ومنها جريان حكمه فى حق من أخر قضاء رمضان ، حتى دخل رمضان ثان [2] . ومنها مناسبة إيجاب الإطعام لجبر فوات الصوم الذى هو إمساك عن الطعام والشراب

---

(١) قوله « ونسخ هذا الحكم » أقول : وهو التخيير ، وهذا دفع لما قال قد نسخ الحكم والفضيلة تبع له فقال : لا يلزم نسخ فضيلة ذكره وتعيينه ، وقد اعتبر الإطعام فى حق من أفطر لعذر العجز أو الحمل أو الرضاع قال ابن عباس : إن النسخ كان فى حق غير المرضع والحامل ، وفى الآية قول آخر وهو أن التقدير : وعلى الذين كانوا يطيقونه ولا يطيقونه الآن فالآية محكمة[1] واردة فى الشيوخ والعجائز الذين لا يطيقون الصوم لهرم كما نقل عن ابن المسيب ، وفى الموطأ أنه بلغه أن أنس ابن مالك كبر حتى لا يقدر على الصيام فكان يفتدى ، وأن ابن عمر سئل عن الحامل إذا خافت على ولدها واشتد عليها الصيام قال : تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكينا مداً من بر بمد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأخرج الترمذى و أبو داود واللفظ له من حديث رجل من بنى عبد الله بن كعب يقال له أنس بن مالك مرفوعا « إن الله وضع شطر الصلاة عن المسافر ، وأرخص له فى الإفطار ، وأرخص فيه للحامل والمرضع والحبلى »

(٢) قوله « حتى دخل رمضان ثان » أقول : وذلك لما أخرجه الدارقطنى من طريق عمران بن موسى بن وجيه ـ وهو ضعيف جداً ـ عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ « من لم يقض رمضان حتى دخل رمضان آخر صام الذى أدركه ثم يقضى ما عليه ثم يطعم كل يوم مسكينا » وفيه راو آخر ضعيف ، إلا أنه رواه من طريق أخرى موقوفا وصححه ، وصحح عن ابن عباس وابن عمر من قولهما فى الجمع بين الفدية

---

(١) قلت : اتفق محققو المفسرين على أنها منسوخة بقوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ وأما الشيوخ والعجائز فللرخصة فى إفطارهم دليل آخر

وهذه الوجوه لا تقاوم ما دل عليه الحديث من البداءة بالعتق، ثم بالصوم، ثم بالإطعام. فان هذه البداءة إن لم تقتض وجوب الترتيب فلا أقل من أن تقتضي استحبابه [١]. وقد وافق بعض أصحاب مالك على استحباب الترتيب على ما جاء فى الحديث. وبعضهم قال: إن الكفارة تختلف باختلاف الأوقات [٢]. ففى وقت الشدائد تكون بالإطعام. وبعضهم فرق بين الإفطار بالجماع، والإفطار بغيره. وجعل الإفطار بغيره يكفر بالإطعام [٣] لا غير. وهذا أقرب فى مخالفة النص من الأول [٤]

المسألة الخامسة: إذا ثبت جريان الخصال الثلاثة ـ أعنى العتق والصيام والإطعام فى هذه الكفارة ـ فهل هى على الترتيب، أو على التخيير؟ اختلفوا فيه فمذهب مالك أنها على التخيير [٥]. ومذهب الشافعي: أنها على الترتيب.

والقضاء خلاف، فابن عمر يقول: إنه لا يقضى، بناء على أن الكفارة بدل عن القضاء، وقيل إنه يقضى ويكفر للتراخى

(١) قوله «فلا أقل من أن تقتضى استحبابه» أقول: أى استحبابا آكد من الذى أفادته تلك الأمور من استحباب الإطعام

(٢) قوله «وبعضهم قال: إن الكفارة تختلف باختلاف الأوقات» أقول: قال الحافظ ابن حجر إنهم نقلوه عن محقق المتأخرين

(٣) قوله «والإفطار بغيره يكفر بالإطعام» أقول: المراد غير الأكل والشرب كما سلف عن المالكية، وهذا قاله أبو مصعب، وأما بالإجماع فيكفر بالخصال الثلاث صرح بهذا فى فتح البارى

(٤) قوله «أقرب فى مخالفة النص من الأول» أقول: لأن هذا قد قال إنه يصوم أو يعتق، أو يصوم فى الجماع، وبالأول: ليس إلا الإطعام، ونقل ابن حجر فى الفتح عن ابن جرير أنه مخير بين العتق والصوم، ولا يطعم إلا عند العجز انتهى. ولا يخفى أن هذه الأقوال خروج عن ظاهر النص بغير دليل ناهض

(٥) قوله «فمذهب مالك أنها على التخيير» أقول: قال القاضى عياض: إلا

وهو مذهب بعض أصحاب مالك [1]. واستدل على الترتيب [2] فى الوجوب بالترتيب فى السؤال، وقوله أولا «هل تجد رقبة تعتقها»؟ ثم رتب الصوم بعد العتق، ثم الإطعام بعد الصوم. ونازع القاضى عياض فى ظهور دلالة الترتيب فى السؤال على ذلك وقال: إن مثل هذا السؤال قد يستعمل فيما هو على التخيير، هذا أو معناه [3]،

أنه - أى مالك - استحب الإطعام، وعلى هذا يتأول قوله فى المدونة

(١) قوله «وهو مذهب بعض أصحاب مالك» أقول: هو قول ابن .... من المالكية

(٢) قوله «واستدل على الترتيب» أقول: قال ابن العربى لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نقله من أمر بعد عدمه لأمر آخر، وليس هذا شأن التخيير، وللاختلاف فى ذلك دليل آخر وهو أن الرواية قد وردت بالتخيير وبعدمه، فرجح العاملون بالترتيب روايته بأن رواته أكثر، فان الذين رووا الترتيب عن الزهرى ثلاثون نفسا ورجح أيضاً بأن راويه حكى لفظ القصة على وجهها فمعه زيادة علم بصورة الواقعة، وراوى التخيير حكى لفظ راوى الحديث فدل على أنه من تصرف بعض الرواة إما بقصد الاختصار أو لغير ذلك، ويترجح الترتيب بأنه أحوط لأن الأخذ به يجرى سواء قلنا بالتخيير أو لا، بخلاف العكس. وجمع بعضهم بين الروايتين كالمهلب والقرطبى بالحمل على التعدد، وهو بعيد لأن القصة واحدة والمخرج متحد والأصل عدم التعدد، وبعضهم يحمل الترتيب على الأولوية والتخيير على الجواز، وعكسه بعضهم فقال فى الرواية الأخرى: ليست للتخيير وإنما هى للتقسيم، والتقدير أمر رجلا أن يعتق رقبة، أو يصوم إن عجز عن العتق، أو يطعم ان عجز عنهما، هكذا أفاده الحافظ ابن حجر فى الفتح قلت: فى قوله «وعكسه بعضهم» ما يفيد أنه قال الترتيب جائز والتخيير أولى، ولكن قوله «ان أو ليست للتخيير» وقوله «والتقدير» دال على أن هذا البعض رد رواية التخيير إلى رواية الترتيب، وأنه لا يقول بالتخيير فضلا عن أن يجعله أولى

(٣) قوله «هذا أو معناه» أقول: لفظه فى الإكمال: ليس فى قوله «هل تستطيع» دليل على الترتيب كما ظهر للمخالف، ولا هو ظاهر فى ذلك ولا نص،

وجعله يدل على الأولوية مع التخيير . ومما يقوى هذا الذى ذكره القاضى ما جاء فى حديث كعب بن عُجرة من قول النبى ﷺ « أتجد شاة ؟ فقال : لا . قال : فصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين » ولا ترتيب بين الشاة والصوم والإطعام ، والتخيير فى الفدية ثابت بنص القرآن

المسألة السادسة : قوله « هل تجد رقبة تعتقها » ؟ يستدل به من يجيز إعتاق الرقبة الكافرة (١) فى الكفارة ، لأجل الإطلاق . ومن يشترط الإيمان يقيد الإطلاق

وهذه الصورة فى السؤال تصح فى الترتيب وغير الترتيب ، وإنما يقتضى ظاهر اللفظ البداية بالأولى وهو محتمل للتخيير وبهذا نقول انتهى . وقرر ابن التين كلام القاضى عياض فى الحاشية بأن شخصاً لو جاء فاستفتى فقال له المفتى : أعتق رقبة ، فقال : لا أجد ، فقال : صم ثلاثة أيام الخ لم يكن مخالفاً لحقيقة التخيير ، بل يحمل على أن إرشاده إلى العتق لكونه أقرب للتخيير فى الكفارة . قلت : ولا يخفى أنه تنظير بعين محل النزاع ، وهل وقع النزاع إلا فى مثل هذا اللفظ ؟ وقال البيضاوى : ترتيب الثانى بالفاء على مقدر الثانى يدل على عدم التخيير ، مع كونه فى معرض البيان وجواب السؤال فينزل منزلة الشرط للحكم

(١) قوله « من يجيز اعتاق الرقبة الكافرة » أقول : وهم الحنفية ، قال عضد الدين فى شرحه المختصر : وأبو حنيفة لايحمل (١) ولا يجامع ، إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الانتقال لمطلقه فيكون نسخاً ، والقياس لا يصلح ناسخاً ، والجواب منع كونه ناسخاً كالتقييد بالمسلمة انتهى . قال عليه سعد الدين : قوله والجواب بمنع كونه ناسخاً هذا منع للمقدمة المثبتة للدليل من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجها ، والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم ، لأنهم لا يسلمون أنه تقييد ورفع لمقتضى النص المطلق ، بل يدعون أن المطلق لا يتناول إلا الكامل فى مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد ، على أن عمدتهم فى إبطال المطلق على المقيد ليس

---

(١) أى لا يحمل المطلق على المقيد ، بل يجعل الحكم للمطلق كما هو معروف عنه ، فعتق الرقبة مطلق لم يتقيد ، والجمهور على تقييده بمؤمنة

ههنا بالتقييد فى كفارة القتل . وهو ينبنى على أن السبب إذا اختلف واتحد الحكم ، هل يقيد المطلق أم لا ؟ وإذا قيد ، فهل هو بالقياس أم لا ؟ والمسألة مشهورة فى أصول الفقه . والأقرب أنه إن قيد فبالقياس . والله أعلم

المسألة السابعة : قوله « فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا » لا إشكال فى هذه الرواية على الانتقال من الصوم إلى الإطعام . لأن الأعرابى نفى الاستطاعة . وعند عدم الاستطاعة ينتقل إلى الصوم ، لكن فى بعض الروايات أنه قال « وهل أُتيت إلا من الصوم [1] » ؟ فاقتضى ذلك عدم استطاعته ، بسبب شدة الشبَق [2] وعدم الصبر فى الصوم عن الوقاع ، فنشأ لأصحاب الشافعى نظر فى أن هذا هل يكون عذراً مرخصاً فى الانتقال إلى الإطعام فى حق من هو كذلك ، أعنى شديد الشبق ؟ قال بذلك بعضهم [3]

المسألة الثامنة : قوله « فهل تجد إطعام ستين مسكيناً » ؟ يدل على وجوب إطعام

لزوم الفسخ بالقياس بل عدم صحة القياس بناء على أن المقيس عليه ليس حكما شرعيا ، وأيضا من شرط القياس أن لا يوجد فى المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه ، وقد دل النص المطلق على إجزاء الكافرة وعدم وجوب قيد الإيمان ، وغاية ما أدى اليه نظرنا أنا نقيس وجوب قيد الايمان فى رقبة كفارة الظهار على وجوبه فى كفارة القتل وهو حكم شرعى ، وقد بسطنا الكلام فيه فى شرح التنقيح . انتهى

(١) قوله « وهل أتيت إلا من الصوم » أقول : هى فى رواية ابن إسحق « وهل لقيت ما لقيت إلا من الصوم »

(٢) قوله « الشبق » أقول : بفتح الشين المعجمة وفتح الموحدة وقاف ، وهى شدة الحاجة إلى النكاح

(٣) قوله « وقال بذلك بعضهم » قال النووى فى المنهاج : والأصح أن العدول عن الصوم إلى الإطعام لشدة العلة وهى الحاجة إلى النكاح ، لأن حرارة الصوم مع شدة العلة قد تفضيان به إلى الوقاع ولو فى يوم واحد من الشهرين وذلك حرج ، والقول الثانى لا ، لأنه قادر فلم يجز له العدول عنه كصيام رمضان . انتهى منه . وفى

هذا العدد . ومن قال بأن الواجب إطعام ستين مسكيناً (١) فهذا الحديث يرد عليه من وجهين . أحدهما : أنه أضاف « الإطعام » الذى هو مصدر « أطعم » إلى ستين . ولا

شرحه النجم الوهاج : وقال الحافظ فى الفتح : والصحيح عندهم اعتبار ذلك ، ويلتحق به من يجد رقبة لا غنى له عنها فانه يسوغ له الانتقال إلى الصوم مع وجودها لكونه فى حكم غير الواجد

(١) قوله « من قال إن الواجب إطعام ستين مسكينا » أقول : ذهب الحنفية إلى أن إطعام ستين مسكينا مؤول بأن المراد إطعام طعام ستين مسكينا ، وعد ابن الحاجب فى مختصر المنتهى هذا من التأويل البعيد ، وذلك أنه جعل أقسام التأويل ثلاثة : قريبا يترجح لقربه بأدنى مرجح ، وبعيداً يحتاج لبعده إلى المرجح الأقوى ولا يترجح بالمرجح الأدنى ، وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده والحكم ببطلانه ، ثم ذكر من التأويل البعيد تأويل الحنفية لإطعام ستين مسكينا باطعام طعام ستين ؟ قال : لأن المقصود دفع الحاجة ، وحاجة ستين شخصاً كحاجة واحد فى ستين يوما ، لا فرق بينهما عقلا . قال ووجه بعده أنه جعل المعدوم وهو طعام ستين مسكينا مذكوراً بحسب الإرادة مع إمكان أن يكون المذكور هو المراد ، لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد فى ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن ، فيكون أقرب إلى الإجابة ، ولعل فيهم مستجاباً ، بخلاف الواحد . انتهى كلام ابن الحاجب وشرحه للعضد . وأقره السعد فى حاشيته . وفى نظام الفصول : أما تعليل ظهور قصد الجماعة بالبركة والتضافر فبعيد ، وإنما الظهور بالعدد ، فانه نص فى المقدار المذكور صريح لا يحتمل غيره ، ولا ملجىء إلى تقدير المضاف كما وجب فى دلالة الاقتضاء ، فهو تحكم بحت هنا . إلا أن الملجىء لهم للتأويل ما فى تحصيل الستين من الحرج ، فانه قد لا يمكن فى بعض الحال ، وإن كان ممكنا فى [صدر] الإسلام للشدة التى عمت أكثر من فى المدينة فى عهده صلى الله عليه وآله وسلم ، والتكليف إنما هو بالممكن ، فلو اشترط العدد لعاد على مصلحة التكفير بالنقض ، فيحمل على الأولوية لا على التحتم ، والتقييد بالعقل جائز كالتخصيص . انتهى

يكون ذلك موجوداً فى حق من أطعم عشرين مسكيناً ثلاثة أيام[1] . الثانى : أن القول بإجزاء ذلك عمل بعلة مستنبطة يعود على ظاهر النص بالإبطال[2] وقد عرف ما فى ذلك فى أصول الفقه

المسألة التاسعة : « العرق » بفتح العين والراء معاً : المكتل من الخوص[3] . واحده « عَرَقة » ، وهى ضفيرة تجمع إلى غيرها . فيكون مكتلا . وقد روى « عَرْق » بإسكان الراء . وقد قيل : يسع خمسة عشر صاعاً[4] فأخذ من ذلك أن

---

(١) قوله « ولا يكون ذلك موجوداً فى حق عشرين مسكينا » أقول : لما عرفته آنفا من نصية العدد على معناه

(٢) قوله « يعود على النص بالإبطال » أقول : العلة المستنبطة هو ما قالوه من أن المقصود رفع النص على الستين فلا اعتداد بها

(٣) قوله « المكتل من الخوص » أقول : فى القاموس العرق السفيفة المنسوجة من الخوص قبل أن يجعل منه الزنبيل ، أو الزنبيل نفسه ، ويسكن انتهى . والمكتل بكسر الميم وسكون الكاف وفتح المثناة الفوقية ، وزاد الإسماعيلى وابن خزيمة « المكتل الضخم » وتفسير العرق بالمكتل وقع فى البخارى من أحد الرواة . والعرق جمع عرقة كما قال الشارح مثل علق وعلقة ، وفى رواية فيه أيضاً ما فى زبيل وهو بفتح الزاى وتخفيف الموحدة بعدها تحتية ساكنة فلام بزنة رغيف ، وفسره بالمكتل ، وفيه لغة أخرى بكسر أوله وزيادة نون ساكنة

(٤) قوله « يسع خمسة عشر صاعا » أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم يعين فى هذه الرواية مقدار ما فى المكتل من التمر ولا فى شىء من طرق الصحيحين فى حديث أبى هريرة ، ووقع فى رواية أبى حنيفة خمسة عشر صاعا ، وفى رواية مؤمل عن سفيان فيه خمسة أو نحو ذلك ، وفى رواية مهران بن أبى عمر عن الثورى عند ابن خزيمة فيه خمسة عشر أو عشرون ، وكذا هو عند مالك وعبد الرزاق فى مرسل سعيد ابن المسيب ، ووقع فى حديث عائشة عند ابن خزيمة فيه عشرون صاعا ، ثم قال : فمن قال عشرون أراد ما كان فيه ، ومن قال خمسة عشر أراد قدر ما تقع به الكفارة ،

طعام كل مسكين مدٌ . لأن الصاع أربعة أمداد . وقد صرفت هذه الخمسة عشر صاعاً إلى ستين مــداً . وقسمة خمسة عشر إلى ستين بربع . فلكل مسكين ربع صاع . وهو مد

المسألة العاشرة : « اللابة » الحرة . والمدينة تكتنفها حرتان . والحرة حجارة سود . وقيل فى ضحك النبي ﷺ : إنه يحتمل أن يكون لتباين حال الأعرابى ، حيث كان فى الابتداء متحرقاً متلهفاً حاكماً على نفسه بالهلاك . ثم انتقل إلى طلب الطعام لنفسه . قيل : وقد يكون من رحمة الله تعالى ، وتوسعته عليه ، وإطعامه له هذا الطعام ، وإحلاله له بعد أن كلف إخراجه (١)

المسألة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « أطعمه أهلك » تباينت المذاهب فيه . فمن قائل يقول : هو دليل على إسقاط الكفارة عنه . لأنه لا يمكن أن يصرف كفارته إلى أهله ونفسه . وإذا تعذر أن تقع كفارة ، ولم يبين النبي ﷺ له استقرار الكفارة فى ذمته إلى حين اليسار : لزم من مجموع ذلك سقوط الكفارة بالإعسار المقارن لسبب وجوبها وربما قرر ذلك بالاستشهاد بصدقة الفطر (٢) ، حيث تسقط

يؤيد ذلك حديث على رضى الله عنه عند الدارقطنى « إطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد - وفيه - فأتى بخمسة عشر صاعا فقال : أطعمه ستين مسكينا » وكذا فى رواية حجاج عن الزهرى عند الدارقطنى فى حديث أبى هريرة ، وفى هذا بيان ما قاله الشارح

(١) قوله « بعد أن كلف إخراجه » أقول : وقيل ضحك من حال الرجل فى مقاطع كلامه وحسن بيانه وتلطفه فى الخطاب وحسن توسله إلى مقصوده ، وأشار إلى الوجهين القاضى عياض

(٢) قوله « وربما قرن ذلك بالاستشهاد بصدقة الفطر » أقول : تعقب بالفرق بينهما بأن صدقة الفطر لها أمد تنتهى اليه ، وكفارة الجماع لا أمد لها فتستقر فى الذمة وليس فى الخبر ما يدل على إسقاطها ، وكأنه لهذا قال الشارح « وربما »

بالإعسار المقارن لاستهلال الهلال . وهذا قول للشافعى [1] ، أعنى سقوط هذه الكفارة بهذا الإعسار المقارن . ومن قائل يقول : لا تسقط الكفارة بالإعسار المقارن ، وهو مذهب مالك [2] ، والصحيح من مذهب الشافعى أيضاً . وبعد القول بهذا المذهب فها هنا طريقان . أحدهما : منع أن لا تكون الكفارة أخرجت فى هذه الواقعة [3]

وأما قوله عليه السلام « أطعمه أهلك » ففيه وجوه . منها : ادعاء بعضهم أنه خاص بهذا الرجل ، أى يجزئه أن يأكل من صدقة نفسه لفقره ، فسوغها له النبى ﷺ . ومنها : ادعاء أنه منسوخ . وهذان ضعيفان ، إذ لا دليل على التخصيص ولا على النسخ . ومنها : أن تكون صرفت إلى أهله لأنه فقير عاجز ، لا يجب عليه النفقة لعسره ـ وهم فقراء أيضاً ـ فجاز إعطاء الكفارة عن نفسه لهم . وقد جوز بعض

---

(١) قوله « وهذا قول للشافعى » أقول : أى أحد قوليه كما قاله ابن حجر فى الفتح ، ولفظ النووى فى المنهاج : فان عجز عن الجميع استقرت فى ذمته فى الأظهر ، قال شارحه : فاذا قدر على خصلة فعلها كجزاء الصيد ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر المجامع أن يكفر بما دفع اليه مع احتياجه فدل على ثبوتها فى الذمة مع العجز ، والثانى لا بل سقط لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يذكر ذلك للأعرابى مع جهله بالحكم ، وأجاب الأول بأن تأخير البيان لوقت الحاجة جائز . انتهى

(٢) قوله « وهو مذهب مالك » أقول : قال الحافظ ابن حجر إنه قول الجمهور أى عدم السقوط

(٣) قوله « منع أن لا تكون الكفارة أخرجت » أقول : بل هذا الفرق الذى أعطاه صلى الله عليه وآله وسلم الأعرابى وهو الكفارة ، فورد على هذا القول أنها لو كانت كفارة لما أطعمها أهله ، فأجاب قائل هذا بأن جواز الأكل منها خاص بهذا الرجل ، وهذه الخصوصية قال القاضى عياض إنه مال اليها الزهرى ، وإليها نحا إمام الحرمين ، وقد أبان الشارح ضعف هذا القول وضعف ادعاء النسخ مع أن مدعى النسخ لم يبين الناسخ ، ولم ينسب القاضى ولا الحافظ النسخ المعين

أصحاب الشافعى لمن لزمته الكفارة مع الفقر أن يصرفها إلى أهله وأولاده . وهذا لا يتم على رواية من روى « كُلْه وأطعمه أهلك »

ومنها : ما حكاه القاضى أنه قيل : لما مَلّكه إياه النبى ﷺ - وهو محتاج - جاز له أكلها وإطعامها أهله للحاجة . وهذا ليس فيه تلخيص ، لأنه إن جعل عاماً فليس الحكم عليه ، وإن جعل خاصاً فهو القول المحكى أولا

الطريق الثانى : - وهو الأقرب - أن يجعل إعطاؤه إياه لا عن جهة الكفارة . وتكون الكفارة مرتبة فى الذمة لما ثبت وجوبها فى أول الحديث . والسكوت [1] لتقدم العلم بالوجوب . فإما أن يجعل ذلك مع استقرار أن ما ثبت فى الذمة يتأخر للاعسار ، ولا يسقط ، للقاعدة الكلية والنظائر ، أو يؤخذ الاستقرار من دليل يدل عليه أقوى من السكوت [2]

---

(١) قوله « والسكوت » أقول : أى سكوته صلى الله عليه وآله وسلم عن بقائها فى ذمته لتقدم علمه بوجوبها عليه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « اعتق رقبة » الخ

(٢) قوله « أقوى من السكوت » أقول : قال الحافظ فى الفتح وقد ورد ما يدل على إسقاط الكفارة وعلى إجزائها عنه بإنفاقه إياها على عياله . وهو قوله فى حديث على رضى الله عنه « فكله أنت وعيالك وقد كفر الله عنك » إلا أنه حديث ضعيف لا يحتج به ، والحق أنه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم « خذ هذا فتصدق به » لم يقبضه بل اعتذر بأنه أحوج اليه من غيره ، فأذن له حينئذ فى أكله ، فلو كان قبضه يملكه ملكا مشروطا بصفة وهو إخراجه عنه فى كفارته فيبتنى على الخلاف المشهور فى التمليك المقيد بشرط ، لكنه لما لم يقبضه لم يملكه ، فلما أذن له صلى الله عليه وآله وسلم فى إطعامه لأهله وأكله منه كان تمليكا مطلقاً بالنسبة اليه وإلى أهله وأخذهم إياه بصفة الفقر المشروحة ، وقد تقدم أنه كان من مال الصدقة ، وتصرف النبى صلى الله عليه وآله وسلم تصرف الإمام فى إخراج مال الصدقة . واحتمل أن يكون تمليكا بالشرط الأول ، ومن ثمة نشأ الإشكال ، والأول أظهر فلا يكون فيه إسقاط ، ولا أكل المرء من كفارة نفسه . انتهى

المسألة الثانية عشرة : جمهور الأمة على وجوب القضاء على مفسد الصوم بالجماع . وذهب بعضهم إلى عدم وجوبه ، لسكوته عليه السلام عن ذكره (١) . وبعضهم ذهب إلى أنه إن كفر بالصيام (٢) أجزأه الشهران . وإن كفر بغيره قضى يوماً . والصحيح وجوب القضاء . والسكوت عنه لتقرره وظهوره . وقد روى أنه ذكر فى حديث عمرو بن شعيب وفى حديث سعيد بن المسيب ـ أعنى القضاء ـ والخلاف فى وجوب القضاء موجود فى مذهب الشافعى . ولأصحابه ثلاثة أوجه (٣) ، وهى المذاهب التى

---

(١) قوله « لسكوته عليه السلام عن ذكره » أقول : أى فى رواية الصحيحين ، وإلا فيأتى أنه قد ثبت الأمر به فى غيرهما

(٢) قوله « إن كفر بالصيام » أقول : هذا الوجه قاله الأوزاعى ، وقد روى أنه ذكر فى حديث عمرو بن شعيب ، أقول : أخرج حديث عمرو بن شعيب أحمد ، وفيه « وأمره أن يصوم يوما فى مكانه » وفيه الحجاج بن أرطاة وفيه كلام معروف ، قال فى الفتح : قد ورد الأمر بالقضاء فى هذا الحديث فى رواية أبى أويس وعبد الجبار وهشام بن سعد كلهم عن الزهرى نفسه بغير هذه الزيادة ، وحديث الليث عن الزهرى فى الصحيحين بدونها ، ووقعت الزيادة أيضاً فى مرسل سعيد بن المسيب ونافع بن جبير والحسن ومحمد بن كعب ، وبمجموع هذه الطرق تعرف أن للزيادة أصلا انتهى . والروايات التى أشار اليها الحافظ قريباً أخرجها أبو داود من حديث هشام بن سعد عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة ، وأعله ابن حزم بهشام ، وقد تابعه ابراهيم بن سعد كما رواه أبو عوانة فى صحيحه ، ورواه الدارقطنى من حديث أبى أويس وعبد الجبار بن عمر عن الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة ، وهو وهم منهما فى إسناده ، كذا فى التلخيص

(٣) قوله « فلأصحابه ثلاثة وجوه » أقول : فى النجم الوهاج بعد أن قال المنهاج « ويجب القضاء » ما لفظه : أى مع الكفارة أى قضاء يوم الإفساد على الصحيح ، لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمر به الأعرابى كما رواه أبو داود والدارقطنى وقال له « وصم » لكن فى إسناده رجل ضعيف ، إلا أن مسلما روى له . والثانى

حكيناها . وهذا الخلاف فى الرجل . فأما المرأة فيجب عليها القضاء من غير خلاف عندهم ، إذ لم يوجب عليها الكفارة

المسألة الثالثة عشرة : اختلفوا فى وجوب الكفارة على المرأة إذا مكنت طائعة فوطئها الزوج هل تجب عليها الكفارة أم لا ؟ وللشافعى قولان . أحدهما : الوجوب . وهو مذهب مالك وأبى حنيفة ، وأصح الروايتين عن أحمد (١) . الثانى : عدم الوجوب عليها . واختصاص الزوج بلزوم الكفارة ، وهو المنصور عند أصحاب

لا يجب قضاؤه لأن الخلل الحاصل ينجبر بالكفارة . والثالث ان يكفر بالصوم دخل فيه القضاء وإلا فلا لاختلاف الجنس . انتهى

(١) قوله « وأصح الروايتين عن أحمد » أقول : والوجه الوجوب الذى هو أحد أقوال أحمد ، ووجهه أن المرأة التى هتكت حرمة شهر رمضان بالجماع فوجبت الكفارة عليها كالرجل ، وذلك لإنها إذا طاوعته على الجماع كان كل واحد فاعلا له ومشاركا فيه ، وإن جاز أن ينفرد أحدهما به إذا استكرهها أو استدخلت ذكره وهو نائم فما وجب عليه فيه من الكفارة وغير ذلك وجب عليها مثله ، ولذا يجب الحد عليها كوجوبه عليه وتفطر بهذا الجماع كما يفطر هو ، وتستحق العقوبة عليه فى الآخرة كما يستحقها هو ، وتسمى باسمه فيقال زان وزانية ويسمى جماعا ، وصيغة الفعال والمفاعله فى الأصل إنما تكون بين شيئين يفعل كل منهما بصاحبه كما يفعله الآخر به كالقتال والخصام ، لأنها كفارة فوجبت على كل واحد منهما كالحد فان الحدود كفارات لأهلها ، وذلك لأن الكفارة ماحية من وجه وزاجرة من وجه وجائزة من وجه ، والمرأة محتاجة إلى هذه المعانى حسب احتياج الرجل ، ولا يصح التفريق بأن الكفارة فى المال والحد على البدن ، لأن من الكفارة ما هو على البدن وهو الصيام . وفى المنهاج وشرحه : وفى قول « عليها كفارة أخرى قياساً على الرجل » وبهذا قال القاضى أبو الطيب وهو مروى عن الأئمة الثلاثة لأنها عقوبة فاشتركا فيه كحد الزنا انتهى . قال القرطبى : اختلفوا فى الكفارة هل هى على الرجل على نفسه فقط أو عليه وعليها إذ عليه كفارتان عنه وعنها ، أو عليه عن نفسه وعليها عنها ، وليس

الشافعي من قوليه . ثم اختلفوا : هل هي واجبة على الزوج لا تُلاقى المرأة ، أو هي كفارة واحدة تقوم عنهما جميعاً (١) ؟ وفيه قولان مخرجان من كلام الشافعي . واحتج الذين لم يوجبوا عليها الكفارة بأمور . منها : ما لا يتعلق بالحديث . فلا حاجة بنا إلى ذكره

والذى يتعلق بالحديث من استدلالهم أن النبي ﷺ لم يُعلم المرأة بوجوب الكفارة عليها ، مع الحاجة إلى الإعلام . ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة . وقد أمر رسول الله ﷺ أنيساً أن يغدو على امرأة صاحب العسيف (٢) ، فان

فى الحديث ما يدل على شىء من ذلك(١) لأنه ساكت عن المرأة وقد ألم بها الشارح

(١) قوله « أو هي كفارة واحدة تقع عنهما » أقول : ووجه ذلك إنما وجبت للاصابة والوقوع على المرأة وجماعها ، والجماع إنما يفعله الرجل وحده وإنما المرأة ممكنة من الفعل ومحل له والكفارة لم توجب ذلك . ولأن الجماع فعل واحد لا يتم إلا بهما فأجزأت فيه كفارة واحدة ، ولأنه حق مالى يجب بالوطء فاختص بوجوبه الواطىء كالمهر فى وطء الشبهة ، وهذا لأن الأصل فعل الرجل والمرأة محل لفعله فاندرج فعلها فى فعله وصار تبعاً له كما تدخل دية الأطراف فى النفس

(٢) قوله « وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنيساً أن يَغدوَ على صاحبة العسيف » أقول : يأتى الحديث فى كتاب الحدود ، وهو ثانى أحاديثه ويأتى الكلام عليه . وإنما أراد المورد له هنا الاستدلال بأنه لو وجب على المرأة كفارة لأعلمها صلى الله عليه وآله وسلم كما أمر فى قصة العسيف باقامة الحد على المرأة إن اعترفت . فلو كان وجوب الكفارة هنا لازماً لذكره كما ذكر الحد هناك . وأجيب بالفرق بينهما فان فى قصة العسيف حضر زوج المرأة وكان عن حكمها فلما حضر أبو العسيف سئل عن حكم ابنه ، ثم حكم الرجل فى هذه القصة كان مخالفاً لحكم المرأة ، فان حدها كان

---

(١) قلت من الواضح شرعا أن المرأة كالرجل فى الكفارات وفى الحدود وغيرها من التكاليف ، إلا إذا أكرهت فكفارتها على المكره لقوله ﷺ « عفى لأمتى عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »

اعترفت رجمها . فلو وجبت الكفارة على المرأة لأعلمها النبي ﷺ بذلك ، كما فى حديث أنيس

والذين أوجبوا الكفارة أجابوا بوجوه :

أحدها أنا لا نسلم الحاجة إلى إعلامها . فانها لم تعترف بسبب الكفارة . وإقرار الرجل عليها لا يوجب عليها حكما . وإنما تمس الحاجة إلى إعلامها إذا ثبت الوجوب فى حقها ولم يثبت على ما بيناه

وثانيها : أنها قضية حال ، يتطرق إليها الاحتمال . ولا عموم لها . وهذه المرأة يجوز أن لا تكون ممن تجب عليها الكفارة بهذا الوطء : إما لصغرها ، أو جنونها ، أو كفرها ، أو حيضها ، أو طهارتها من الحيض فى أثناء اليوم [١]

واعترض على هذا بأن علم النبي ﷺ بحيض امرأة أعرابى لم يعلم عسره حتى أخبره به مستحيل . وأما العذر بالصغر والجنون والكفر والطهارة من الحيض فكلها أعذار تنافى التحريم على المرأة ، وينافيها قوله فيما رووه « هلكت ، وأهلكت [٢] »

الرجم وحده الجلد فلم يكن بيان أحدهما بياناً للآخر . ثم الحد حق لله يجب على الإمام استيفاؤه بخلاف الكفارة فانها حق فيما بين العبد وبين الله تعالى

(١) قوله « وهذه المرأة يجوز — إلى قوله — إما لصغرها الخ » أقول : هذه هى الاحتمالات التى تطرق الى المرأة ، ومراد المجيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم بأن هذه الاحتمالات التى لا توجب على المرأة كفارة فلم يبين ذلك لعلمه بعدم وجوبها ، فقد أجاد الشارح فى رد هذا

(٢) قوله « وينافيها قوله فيما رووه » أقول : وذلك لأنها إذا كانت بأى تلك الصفات فلا إهلاك إذ لا إثم ولا كفارة ، قال ابن حجر فى الفتح قوله « وأهلكت » تنبيه على أنه أكرهها ، ولولا ذلك لم يكن مهلكا لها . قلت : ولا يلزم من ذلك تعدد الكفارة ، بل لا يلزم من قوله « وأهلكت » إيجاب الكفارة عليها ، بل يحتمل أن يكون قوله « هلكت » أى أثمت « وأهلكت » أى كنت سبباً فى تأثيم من طاوعتنى إذ واقعتها ، ولا ريب فى حصول الإثم على المطاوعة ، ولا يلزم من ذلك إثبات

وجودة هذا الاعتراض موقوفة على صحة هذه الرواية [١]

وثالثها : أنا لا نسلم عدم بيان الحكم . فان بيانه فى حق الرجل بيان له فى حق المرأة ، لاستوائهما فى تحريم الفطر ، وانتهاك حرمة الصوم ، مع العلم بأن سبب إيجاب الكفارة هو ذاك . والتنصيص على الحكم فى حق بعض المكلفين كاف عن ذكره فى حق الباقين . وهذا كما أنه عليه السلام لم يذكر إيجاب الكفارة على سائر الناس غير الأعرابى ، لعلمهم بالاستواء فى الحكم . وهذا وجه قوى

وإنما حاولوا التعليل عليه بأن بينوا فى المرأة معنى يمكن أن يظن بسببه اختلاف حكمها مع حكم الرجل ، بخلاف غير الأعرابى من الناس . فانه لا معنى يوجب اختلاف حكمهم مع حكمه . وذلك المعنى الذى أبدوه فى حق المرأة هو أن مؤن النكاح لازمة للزوج كالمهر وثمن ماء الغسل عن جماعه ، فيمكن أن يكون هذا منه [٢]

الكفارة ولا نفيها . ه . قلت : ولا يعزب عنك أن الذى جعله احتمالا متعين . وليس المراد سواه ، فان الأعرابى حين جاء مستفتياً وقال « هلكت وأهلكت » لم يكن عنده علم بما يلزمه من الكفارة قطعاً ، ولذا جاء يستفتى ، ولا علم بالكفارة إلا من جوابه صلى الله عليه وآله وسلم عن سؤاله ، وإنما قد علم إثم إتيانه أهله فى نهار رمضان عمداً لعلمه بأن الجماع محرم مفطر فى نهار رمضان

(١) قوله « وجودة هذا الاعتراض موقوفة على صحة هذه الرواية » أقول : بل لا جودة له على تقدير صحتها ، فان مراده أهلكت بتأثيم من واقعتها لا بإيجاب الكفارة عليها ، إذ لا علم له بوجوبها كما قررناه آنفاً . نعم إذا قيل بأن تأثيمه إياها يوجب عليها ما لزمها من الحكم الشرعى الذى يجيب به النبى صلى الله عليه وآله وسلم سؤاله ، لكنها دعوى أخرى . وأما صحة هذه الرواية فانه قال البيهقى : إنه ألف الحاكم فى بطلانها ثلاثة أجزاء ، وأطال الحافظ ابن حجر فى بيان بطلانها

(٢) قوله « فيمكن أن يقال هذا منه » أقول : وهذا يحتمل أنهم أرادوا أنه يجب على الزوج كفارة مستقلة عنها ، ويحتمل أن المراد أن كفارته وقعت عنهما ، وقد سلف بيان القولين

وأيضاً : فجعلوا الزوج فى باب الوطء هو الفاعل المنسوب إليه الفعل ، والمرأة محل . فيمكن أن يقال : الحكم مضاف إلى من ينسب اليه الفعل ، فيقال واطىء ومواقع . ولا يقال للمرأة ذلك ، وليس هذان بقويين ، فإن المرأة يحرم عليها التمكين . وتأثم به إثم مرتكب الكبائر ، كما فى الرجل . وقد أضيف اسم الزنا إليها فى كتاب الله تعالى . ومدار إيجاب الكفارة على هذا المعنى

المسألة الرابعة عشرة : دل الحديث بنصه على إيجاب التتابع فى صيام الشهرين وعن بعض المتقدمين أنه خالف فيه

المسألة الخامسة عشرة : دل الحديث على أنه لا مدخل لغير هذه الخصال فى هذه الكفارة . وعن بعض المتقدمين أنه أدخل البدنة فيها عند تعذر الرقبة ، وورد ذلك فى رواية عطاء عن سعيد . وقيل : إن سعيداً أنكر روايته عنه (١)

* * *

باب الصوم فى السفر

١٨١ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها « أن حمزةَ بن عمرو الأسلمى قال للنبى ﷺ : أَأَصُومُ فى السَّفَرِ ؟ - وكان كَثِيرَ الصِّيامِ - فقال : إنْ

---

(١) قوله « وورد ذلك فى رواية عطاء عن سعيد » أقول : أى سعيد بن المسيب ، والمراد ما وقع فى الموطأ عند مالك عن عطاء الخراسانى عنه ، وهو مع إرساله قد رده سعيد بن المسيب وكذب من نقله عنه ، كما روى سعيد بن منصور عن ابن علية عن خالد الحذاء عن القاسم بن عاصم قلت لسعيد بن المسيب : ما حديث حدثناه عطاء الخراسانى عنك فى الذى وقع على امرأته فى رمضان أن يعتق رقبة أو يهدى بدنة ؟ فقال : كذب . وذكر ابن عبد البر أن عطاء لم ينفرد بذلك فقد ورد من طريق مجاهد عن أبى هريرة موصولا ، ثم ساقه باسناده لكنه من رواية ليث بن أبى سليم عن مجاهد ، وليث ضعيف ، وقد اضطرب فى روايته سنداً ومتنا فلا حجة فيه ، فهذا ما أشار اليه المحقق من الرواية وإنكارها

شِئْتَ فَصُمْ ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ »

فى الحديث دليل على التخيير بين الصوم والفطر فى السفر . وليس فيه تصريح بأنه صوم رمضان . وربما استدل به من يجيز صوم رمضان فى السفر فمنعوا الدلالة من حيث ما ذكرناه ، من عدم الدلالة على كونه صوم رمضان (١)

* * *

١٨٢ — الحديث الثانى : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : « كُنَّا نُسافِرُ مَعَ النبي ﷺ ، فَلَمْ يَعِبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ . ولا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ »

وهذا أقرب فى الدلالة (٢)

---

(١) (باب الصوم فى السفر ـ الحديث الأول) من أحاديث باب الصوم فى السفر قوله « من عدم الدلالة على كونه صوم رمضان » أقول : هو بدل من ما فى قوله « من حيث ما ذكرنا » أو بيان لها أو لضمير ذكرها ، ونقل الحافظ ابن حجر كلام الشارح ثم قال : وهو كما قال بالنسبة إلى سياق حديث الباب . لكن فى رواية مراوح التى ذكرها عند مسلم أنه قال : يا رسول الله أجد فى قوة على الصيام فى السفر فهل على جناح ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « هى رخصة من الله ، فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه » وهذا يشعر بأنه سأل عن صيام الفريضة ، وذلك أن الرخصة إنما تطلق فى مقابل ما هو واجب . وأصرح من ذلك ما أخرجه أبو داود والحاكم من طريق محمد بن حمزة بن عمرو عن أبيه أنه قال : يا رسول الله إنى صاحب ظهر أعالجه أسافر وأكريه ، وربما صادفنى هذا الشهر ـ يعنى رمضان ـ وأنا أجد القوة عليه وأجدنى أن أصوم أهون على من أن أؤخره فيكون دينا على ، فقال : أى ذلك شئت يا حمزة . انتهى

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الصوم فى السفر قوله « أقرب فى الدلالة » أقول : فيه تسامح ، إذ دلالته فى الأول على ما قرره الشارح من أنه اسم التفضيل مجرد عن الزيادة

على جواز صوم رمضان فى السفر [1] ، من حيث إنه جعل الصوم فى السفر بعرض كونه يعاب على عدمه [2] ، بقوله « فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم »

---

(١) قوله « على جواز صوم رمضان فى السفر » أقول : يشير بالجواز إلى خلاف بين الصحابة ، فقال جماعة لا يجوز ، وإن صام رمضان فى السفر قضاه فى الحضر ، فعن محرز بن أبى هريرة قال : صمت رمضان فى السفر فأمرنى أبو هريرة أن أعيد فى أهلى . وعن عمرو بن دينار قال : سمعت رجلا من بنى تيم يحدث عن أبيه أنه صام رمضان فى السفر فأمره عمر أن يقضيه . وعن عمار مولى بنى هاشم عن ابن عباس « فمن صام رمضان فى السفر لا يجزيه » رواه أبو اسحق الشالنجى ذكره ابن تيمية فى شرح العمدة كتاب فى فقه الحنابلة [1] وقال فيه : إن الفطر أفضل لأنه جائز بلا خلاف من غير كراهة ، والصوم قد كرهه جماعة من الصحابة وأمروا بالقضاء ، ولأن الفطر أيسر والله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويحب أن تؤتى رخصه ، وروى أبو سعيد الأشج عن ابن عباس أنه سئل عن الصوم فى السفر فقال : عسر ويسر ، فخذ بيسر الله . وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم « إذا مرض العبد أو سافر يقول الله لملائكته : اكتبوا لعبدى ما كان يعمل وهو صحيح مقيم » رواه البخارى ، فاذا سافر فى رمضان وأفطر كتب له صوم رمضان ، ثم إذا قضاه كتب له صوم القضاء فلا يكون فى الصوم زيادة فضل

(٢) قوله « بعرض كونه يعاب » أقول : العرض بضم المهملة وسكون الراء الجانب ، أى بجانب كونه يعاب ، ولا خفاء أن فعله كذلك دال على أنه كان عند أنس مظنة للعيب إفطاراً وصوماً ، وقوله « على نفى ذلك » عبارة قلقة كأنه حذف من الكلام شىء أى فدل على نفى ذلك بقوله

---

(١) قلت : هو شرح على عمدة الفقه للشيخ الموفق صاحب المغنى ، وشرح شيخ الاسلام لم نره ، غير أنه ذكره الشيخ عبد القادر بدران فى كتابه « المدخل » أنه رأى منه الجزء الأول إلى باب الأذان

وذلك (١) إنما هو فى الصوم الواجب . وأما الصوم المرسل (٢) فلا يناسب أن يعاب . ولا يحتاج إلى نفى هذا الوهم فيه

* * *

١٨٣ — الحديث الثالث : عن أبى الدرداء (٣) رضى الله عنـــه قال : « خَرَجْنا مَعَ رسول الله ﷺ فى شَهْرِ رَمَضانَ . فى حَرٍّ شَدِيدٍ (٤) ، حَتَّى إنْ كانَ أَحَدُنا لَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ . وما فِينا صائِمٌ إلاَّ رسولُ الله ﷺ ، وَعَبْدُ اللهِ بنُ رَوَاحَةَ »

---

(١) قوله « وذلك » أقول : أى عاب أحدهما على الآخر إما لأن من صام كان له قوة عليه فلا يلام ومن أفطر كان محتاجا اليـه فلا يلام . وإما لأن إفطار رمضان مظنة العيب وصومه فى السفر مظنة ذلك مع معرفة الحكم فيه من الآية وقوله ﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾ بعد ذكر الرخصة فى الفطر فى السفر والقضاء فى الحضر

(٢) قوله « أما الصوم المرسل » أقول : أى المرسل من الوجوب بل هو أعذر

(٣) (الحديث الثالث) من أحاديث باب صوم السفر قال « أبو الدرداء » أقول : اختلف فى اسمه اختلافا كثيراً ، وهو أنصارى خزرجى صحابى جليل مشهور بكنيته ، تأخر إسلامه عن أول الهجرة وأسلم يوم بدر وحسن إسلامه . سكن دمشق وولاه معاوية القضاء بها ، ومات سنة اثنتين وثلاثين ، وهذا الحديث فى مسلم لأبى الدرداء ، وفى البخارى نسبه لأم الدرداء

(٤) قوله « فى حر شديد » أقول : لفـظ مسلم . ولفظ البخـارى « فى بعض أسفاره فى يوم حار » قال ابن العطار وابن الملقن : إن هذه القصة كانت فى غزاة بدر لأن أسفاره صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن شىء منها فى رمضان إلا هى . وتعقب بأن أبا الدرداء أسلم فى غزوة بدر ، وظاهر قوله « خرجنا أنه كان مسلماً يومئذ . قلت : إن كان اسلامه قبل خروجهم فلا تعقب . وجزم ابن العماد أنها غزوة

وهذا تصريح بأن هذا الصوم وقع فى رمضان ، ومذهب جمهور الفقهاء صحة صوم المسافر . والظاهرية خالفت فيه ـ أو بعضهم ـ بناء على ظاهر لفظ القرآن (١) من غير اعتبار للاضمار (٢) . وهذا الحديث يرد عليهم

* * *

١٨٤ — الحديث الرابع : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال : كانَ رسولُ اللهِ ﷺ فى سَفَرٍ ، فَرَأى زِحامًا وَرَجُلاً قَدْ ظُلِّلَ عَلَيْهِ . فَقالَ مَا هَذَا ؟ قالوا : صائمٌ . قال : لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ فى السَّفَرِ (٣) »

وفى لَفظٍ لِمُسْلِمٍ (٤) « عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللهِ الَّتِى رَخَّصَ لَكُمْ »

الفتح » وهو خطأ قطعاً ، لأن عبد الله استشهد بمؤتة قبل ذلك ، يريد عبد الله بن رواحة ، وقد وقع ذكره فى الحديث

(١) قوله « بناء على ظاهر لفظ القرآن » أقول : يعنى قوله تعالى ﴿ فمن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ أى عليه عدة ، أو فالواجب عدة . وهذا رأى من قدمنا ذكرهم من القائلين بأنه يقضى من صام فى السفر وأنه لا يجزيه صومه

(٢) قوله « من غير اعتبار للإضمار » أقول : التقدير فأفطر فعدة ، ودليل الإخفاء حديث أبى الدرداء هذا

(٣) (الحديث الرابع) قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ » أقول : هذا اللفظ الذى سرده المصنف لفظ البخارى ، ولفظ مسلم غيره

(٤) قال « ولمسلم » أقول : ظاهره أن مسلماً أخرج هذه الزيادة على شرطه ، وليس كذلك ، فانه قال بعد إخراجه الحديث : قال سعد : كان يبلغنى عن يحيى بن أبى كثير أنه كان يزيد فى هذا الحديث « عليكم برخصة الله التى رخص لكم » قال فلما سألته قال لم يحفظه . قلت : قد أخرجها النسائى بها

أخذ من هذا : أن كراهة الصوم فى السفر لمن هو فى مثل هذه الحالة ، ممن يجهده الصوم ويشق عليه ، أو يؤدى به إلى ترك ما هو أولى من القربات [1] . ويكون قوله « ليس من البر الصيام فى السفر » منزلا على مثل هذه الحالة [2] . والظاهرية المانعون من الصـــــوم فى السفر يقولون : إن اللفظ عام .

---

(١) قوله « أو يؤدى إلى ترك ما هو الأولى » أقول : سيأتى بيانه فى الحديث الذى بعد هذا

(٢) قوله « منزلا على هذه الحال » أقول : هذا الجمع بين هذا الحديث والحديث السابق عن أنس أشار اليه البخارى فى ترجمته ، قال ابن حجر فى الفتح : وما أشار اليه من اعتبار المشقة يجمع بين حديث الباب والذى قبله . ثم ذكر الخلاف فى المسألة ، إلا أنه قد رد هذا من قال بتحريم الصوم أو كراهته بأن التظليل على الرجل الصائم لا يدل على أنه للمشقة التى تضره حتى يجب معها الإفطار ، ولأنه لو كان ذلك لأجل المشقة خاصة لـكان الصوم إثماً ولقيل إن من الإثم الصوم فى السفر ، فان نفى البر ليس يلزم منه وجود الإثم ، لأن بينهما مرتبة ثالثة ، ولأنه قد قال فى الحديث « عليكم برخصة الله التى رخص لـكم فاقبلوها » والرخصة عامة لجميع الناس ، ولأنه لو كان الصوم مظنة المشقة فيـه لبين أن لا بر فى الصوم ، لافضائه إلى هذا الضرر ، وإن تخلف عنه فى بعض الصور . وأيضا فقد روى ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته » رواه أحمد وابن خزيمة فى صحيحه ، وروى ابن أبى شيبة عن محمد بن المنكدر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى فريضته » وعن ابن مسعود قال « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه » وعن ابن عباس وابن عمر قالا « إن الله يحب أن تؤتى مياسره كما يحب أن تؤتى عزائمه » روى الجميع ابن سيد[1] وقال صلى الله عليه وآله وسلم « خياركم من قصر الصلاة فى السفر وأفطر » رواه سعيد بن منصور والأثرم وغيرهما ، وقدمنا

---

(١) كذا ، وفى الأصل الذى نطبع منه تحريف كثير

والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب [1]. ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحداً. فان مجرد ورود العام على السبب لا يقتضى التخصيص به. كقوله تعالى ﴿ المائدة ٣٨ : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ بسبب سرقة رداء صفوان [2]. وأنه لا يقتضى التخصيص به بالضرورة والإجماع [3].

حديث «إذا مرض العبد أو سافر» الحديث وغيره من الأحاديث، وأقل أحوال ما ذكر أنه دال على الكراهة الشديدة للصوم فى السفر، وأما صيامه صلى الله عليه وآله وسلم فيه فقد كان آخر أسفاره فى رمضان، ثم انه أفطر وأمر بالإفطار وسمى من لم يفطر بالعصاة

(١) قوله «لا بخصوص السبب» أقول: العموم نص فى البر والصيام، إذ كل منهما اسم جنس معرف باللام، وهو من صيغ العموم، فدل على انتفاء كل بر عن كل صيام فى السفر، وهو مراد الظاهرى. وأجيب بأنه ورد العام هنا أى أطلقه الشارع لأجل سبب خاص هو صيام الرجل الذى ازدحم عليه وظلل، قال الظاهرى العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فلا يختص به

(٢) قوله «بسبب سرقة رداء صفوان» أقول: إشارة إلى ما أخرجه مالك والشافعى واللفظ له أن صفوان بن أمية نائم فى المسجد فتوسد رداءه، فجاء سارق فأخذه من تحت رأسه، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقطع يده.. الحديث. ولم أر فى أسباب النزول أن الآية نزلت فى قصة صفوان، ولا ذكره فى الدر المنثور مع سعة نقله للمأثور

(٣) قوله «بالضرورة والإجماع» أقول: المراد الضرورة الشرعية، وذلك لأنه علق الحكم وهو الأمر بالقطع على وصف السرقة لمستوجبها وتعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية [1] يوجد بوجودها، وأما «ليس من البر الصيام فى السفر» فلم يعلق على وصف يشعر بالعلية، إنما تصيدت العلة أنها المشقة بقرينة المقام، فهذا فارق بين الآية والحديث

---

(١) كذا ولعله بالعلة

أما السياق والقرائن فانها الدالة على مراد المتكلم من كلامه . وهى المرشدة إلى بيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، فاضبط هذه القاعدة (١) فانها مفيدة فى مواضع لا تحصى . وانظر فى قوله عليه السلام « ليس من البر الصيام فى السفر » مع حكاية هذه الحالة (٢) من أى القبيلين هو ؟ فنزله عليه

---

(١) قوله « فاضبط هذه القاعدة » أقول : تقدم للمحقق قبل هذا فى شرح حديث أبى سعيد فى الثانى من أحاديث باب الزكاة وقال : إن دلالة السياق لا يقام عليها دليل ، وإن الناظر يرجع إلى ذوقه والمناظر إلى إنصافه ودينه . ومثله ما ذكره فى شرح الأمام فانه قال عند تكلمه على فوائد أن الماء لا يجنب فقال : الحادية عشرة أن مادل على أنه لا يحصل له منع بسبب الجنابة فى التطهير وان كان اللفظ إذا حمل على المعنى أعم من هذا ، وهذا من باب تخصيص العموم بالسياق لا من باب تخصيص العموم بالسبب ، وبينهما فرق نافع فى مواضع انتهى . وذكر السيد الإمام محمد بن إبراهيم فى تنقيح الأنظار نقلا عن ابن الخطيب الرازى ما لفظه : وقد ذكر الرازى فى المحصول أن العلم بمقصود المتكلم إنما يحصل بالقرائن لان أصرح الألفاظ النص وهو محتمل لأمور كثيرة من التجوز والاشتراك والإضمار والتخصيص وغير ذلك وغاية ما يقول المستدل أن هذه الأمور منتفية من النص ، لكن دليله على ذلك عدم الوجدان وهو ظنى . وأجاب عن هذا بأنا قد نعلم بعض المقاصد بالضرورة الصادرة عند القرائن التى لا ترتفع بالشك ، قال السيد محمد : ومثال ذلك قوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ فانا نعلم بالقرائن أن هذا تهديد لا إباحة ، وإن كان لفظه يحتمل الإباحة . انتهى

(٢) قوله « مع حكاية هذا الحال » أقول : وهو ما اتفق للرجل من المشقة الباعثة على صدور هذا اللفظ عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، فكأنه قال : هذا الصوم ليس من البر ، لكن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « عليكم برخصة الله » بعد ذلك حث على إتيان الرخصة ، إلا أن الشارح قيد هذا الحث بأنها إذا دعت الحاجة إلى الرخصة ، وهو يناسب قول الأصوليين فى رسمها : إنها ما أبيح للعذر مع بقاء المحرم

وقوله « عليكم برخصة الله التى رخص لكم » دليل على أنه يستحب التمسك بالرخصة إذا دعت الحاجة إليها ، ولا تترك [1] على وجه التشديد على النفس والتنطع والتعمق

* * *

١٨٥ — الحديث الخامس : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « كُنَّا مَعَ النبىِّ ﷺ فى السَّفَرِ فَمِنَّا الصَّائم ، وَمِنَّا المُفْطِرُ . قال : فَنَزَلنا مَنْزِلاً فى يَوْمٍ حَارٍّ ، وَأَكْثَرُنا ظِلاً صاحِبُ الكِساءِ [2] وَمِنَّا مَنْ يَتَّقِى الشَّمْسَ بِيَدِهِ . قالَ : فَسَقَطَ الصُّوَّامُ ، وَقَامَ المفطِرُونَ فَضَرَبوا الأبْنِيَةَ وَسَقَوا الرِّكابَ . فَقالَ رسولُ الله ﷺ : ذَهَبَ المُفْطِرُونَ اليومَ بِالأجْرِ »

---

(١) قوله « ولا تترك » أقول : أى الرخصة تشديداً على النفس وتنطعاً وتعمقاً ، والتنطع كما فى القاموس التعمق قال : وتنطع فى الكلام تعمق وغالى وتأنق انتهى ، فهو يرادف التعمق كأنه فسر التعمق بالمبالغة ، ويظهر من كلام المحقق أنه يقصر هذا العام على سببه للقرائن الحافة به ، فيحتمل أنه يريد أنه خاص بذلك الرجل وهو بعيد ، لكن قال القاضى نقلا عن الإمام المازرى ما لفظه : أما احتجاج المخالف بهذا على أن الصوم لا يجزئ فى السفر فأنا نقول : إنه عموم خرج على سبب ، فان قلنا بقصره على سببه كما ذهب اليه بعض أهل الأصول لم تكن فيه حجة ، وإن لم نقل بذلك فيحتمل أن يكون المراد به إن كان على مثل حال ذلك الرجل وبلغ به الصوم إلى مثل ذلك المبلغ ، ويحمل على ذلك بالدليل الذى قدمنا من فضيلة الصوم انتهى . فكلام المحقق يحتمل الأمرين ، والاحتمال الثانى هو المتعين لجزمهم بأن حكمه عام ، وأن من شق عليه الصوم فصومه ليس من البر

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب صوم فى السفر قال : « وأكثرنا ظلا صاحب الكساء » أقول : كأنه المراد فى حال السير فليست لهم محفات

أما قوله « فمنا الصائم ومنا المفطر » فدليل على جواز الصوم فى السفر . ووجه الدلالة تقرير النبى ﷺ للصائمين على صومهم

وأما قوله ﷺ « ذهب المفطرون اليوم بالأجر » ففيه أمران : أحدهما أنه إذا تعارضت المصالح قدم أولاها وأقواها [١] . والثانى : أن قوله عليه السلام « ذهب المفطرون اليوم بالأجر » فيه وجهان ، أحدهما : أن يراد بالأجر أجر تلك الأفعال التى فعلوها [٢] ، والمصالح التى جرت على أيديهم ، ولا يراد مطلق الأجر على سبيل العموم . والثانى : أن يكون أجرهم قد بلغ فى الكثرة بالنسبة إلى أجر الصوم مبلغاً ينغمر فيه أجر الصوم ، فتحصل المبالغة بسبب ذلك . ويجعل كأن الأجر كله للمفطر . وهذا قريب مما يقوله بعض الناس فى إحباط الأعمال الصالحة ببعض الكبائر [٣] ، وأن ثواب ذلك العمل صار مغموراً جداً بالنسبة إلى ما يحصل من

وشقادف بدليل قوله « فضربوا الأبنية » فإنه دال على أن لهم ظلا حال النزول غير الكساء ، ويحتمل أن الأكثر ليس لهم ظل إلا الأكسية ، والأقل لهم أبنية من شعر ونحوها

(١) قوله « قدم أولاها وأقواها » أقول : ومصلحة الإفطار قد ظهرت أولويتها ، فانها نفع تعدى إلى نفع النفس والغير ، بخلاف الصوم فليس فيه إلا الأول ، وكأن عطف أولاها تأكيد فقد فاز المفطرون بالإتيان بالأولى

(٢) قوله « أجر تلك الأفعال التى فعلوها » أقول : هذا معلوم أنهم اختصوا بفعلها وأجرها فالتعويل على الوجه الثانى ، والمراد أنهم ذهبوا بالأجر الكامل ، والصائمون لهم أجر الصوم بدليل تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لهم على صومهم

(٣) قوله « وهذا قريب مما يقوله بعض الناس الخ » أقول : مراده تشبيه هذا بذلك ، أى كما أنها تلاشت أجور الصائمين عند أجور المفطرين كما تلاشى ثواب بعض الأعمال الصالحة عند ارتكاب الكبيرة فان جرمها وإثمها أبطل نفع تلك الطاعة . والحاصل أن هذا من باب ملاحظة الأجر الكامل وعدم الاعتداد بالناقص مبالغة لا حقيقة

عقاب الكبيرة . فكأنه كالمعدوم المحبط ، وإن كان الصوم ههنا ليس من المحبطات ، ولكن المقصود التشبيه فى أن ما قل جداً قد يجعل كالمعدوم مبالغة . وهذا قد يوجد مثله فى التصرفات الوجودية [١] ، وأعمال الناس فى مقابلتهم حسنات من يفعل معهم منها شيئاً بسيئاته ، ويجعل اليسير منها جداً كالمعدوم بالنسبة إلى الإحسان والإساءة ، كحجامة الأب لولده فى دفع المرض الأعظم عنه ، فانه يعد محسناً مطلقاً ، ولا يعد مسيئاً بالنسبة إلى إيلامه بالحجامة ، ليسارة ذلك [٢] الألم بالنسبة إلى دفع المرض الشديد

* * *

---

(١) قوله « فى التصرفات الوجودية » أقول : مثل هذا معروف فى التخاطب مأنوس فى الاستعمال وفى الأشعار ، ومنه :

وإذا الحبيب أتى بذنب واحد   جاءت محاسنه بألف شفيع

ومنه قوله تعالى ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ وقد اقتبس من الآية واكتفى من قال :

حسنات الخـــد منه   قد أطالت حسراتى
وإذا ساء فعـــالا   قلت إن الحسنات [١]

(٢) قوله « ليسارة ذلك » أقول : اليسار واليسارة بفتح المثناة التحتية السهولة ، وهذا التمثيل الذى مثل به الشارح يناسب ما سردناه من الأمثلة فى ذهاب يسير السيئات عند ذكر الحسنات ، وأما سوق كلامه أولا فانه ذكر انعدام الحسنة عند عظم السيئة . والكل صحيح فى التمثيل

---

(١) كذا ، وصوابه :

حسنات الخد منـــه   قد أطالت حسراتى
وإذا ساء فعـــالا   قلت إن الحسنات

١٨٦ — الحديث السادس : عن عائشة رضى الله عنها [١] قالت « كانَ يَكُونُ عَلَيَّ الصَّوْمُ مِنْ رَمَضانَ ، فَما أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقْضِيَ إلاَّ فى شَعْبانَ »

فيه دليل على جواز تأخير قضاء رمضان [٢] فى الجملة ، وأنه موسع الوقت ، وقد يؤخذ منه أنه لا يؤخر عن شعبان [٣] حتى يدخل رمضان ثان . وأما اختلاف الفقهاء فى وجوب الإطعام [٤] على من أخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان ثان فمما لا يتعلق بهذا الحديث ، وقد تبين فى رواية أخرى [٥] عن عائشة رضى الله عنها أن هذا التأخير كان للشغل برسول الله ﷺ

* * *

---

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب صوم السفر قال « عن عائشة » أقول : هذا الحديث لا يطابق ترجمة الباب ، إذ ليس هذا من صوم السفر

(٢) قوله « على جواز تأخير قضاء رمضان » أقول : بناء على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان عالماً بتأخير عائشة ذلك

(٣) قوله « قد يؤخذ منه أنه لا يؤخر عن شعبان » أقول : هذا أخذ بعيد كما أشار اليه بقوله « قد يؤخذ » وذلك أنه مسكوت عن تأخيره إلى بعد رمضان آخر ، وإنما هو حكاية للواقع ، وكان الأولى أن يقال : لو جاز تأخيره لأخرته عن رمضان لجواز اشتغالها فى شعبان

(٤) قوله « فى وجوب الإطعام » أقول : قدمنا الكلام فى ذلك وأنه لم يثبت فيه حديث مرفوع ، وفيه آثار موقوفة : أنه يطعم عن كل يوم مسكينا مع القضاء جبراً لتفريطه

(٥) قوله « فى رواية أخرى » أقول : هى من تمام هذا الحديث ولفظها « لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [١] » نسبها فى المنتقى إلى الجماعة ومنهم

---

(١) أى كانت عائشة رضى الله عنها تؤخر القضاء لمكان رسول الله ﷺ

١٨٧ — الحديث السابع [1] : عن عائشة رضى الله عنها : أنَّ رسول الله ﷺ قال « مَن ماتَ وعَلَيْهِ صِيامٌ صامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ [2] » .

وأخرجه أبو داودَ وقال : هَذَا فى النَّذْرِ ، وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ

ليس هذا الحديث مما اتفق الشيخان على إخراجه [3] ، وهو دليل بعمومه على أن الولى يصوم عن الميت ، وأن النيابة تدخل فى الصوم ، وذهب إليه قوم [4] ، وهو

الشيخان إلا أنها فى مسلم دون البخارى ، إلا أن الحافظ ابن حجر ضعف هذه الزيادة وقال : مما يدل على ضعفها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقسم لنسائه ، وكان يدنو من المرأة فى غير نوبتها فيقبل أو يلمس من غير جماع ، فليس فى شغلها شيء من ذلك مما يمنع الصوم ، اللهم إلا أن يقال كانت لا تصوم إلا باذنه ولم يكن يأذن لاحتمال الاحتياج اليها فإذا ضاق الوقت أذن لها . انتهى

(١) (الحديث السابع) من أحاديث باب صوم السفر ، وهو فى عدم مطابقة ترجمة الباب كالذى قبله

(٢) قال « صام عنه وليه » أقول : هو خبر فى معنى الأمر ، من باب قوله ﴿ يرضعن أولادهن ﴾ بعد قوله ﴿ والوالدات ﴾ أى فليصم عنه وليه ، ويأتى بحث الشارح فيه

(٣) قوله « ليس هذا الحديث مما اتفق الشيخان على إخراجه » أقول : راجعت الصحيحين فاذا هو فيهما ، وقال الزركشى : ليس كما قاله الشيخ - يريد الشارح - فقد أخرجه البخارى ومسلم جميعاً كما بينه عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين ، وكذا ذكره صاحب المنتقى ، ولعل الواقع فى شرح العمدة تحريف ، وكأنه قال : هذا الحديث مما اتفق على إخراجه لأن المصنف قال وأخرجه أبو داود وأراد الشيخ أن يبين أنه فى الصحيحين كما هو شرط المصنف . انتهى

(٤) قوله « وذهب اليه قوم » أقول : قال الحافظ فى الفتح وقد اختلف السلف فى هذه المسألة فأجاز الصوم عن الميت أصحاب الحديث ، وعلق الشافعى فى القديم

قول قديم للشافعي . والجديد الذى عليه الأكثرون عدم دخول النيابة فيه لأنها عبادة بدنية [1] . والحديث لا يقتضى التخصيص بالنذر ، كما ذكر أبو داود عن أحمد ابن حنبل [2] . نعم قد ورد فى بعض الروايات [3] ما يقتضى الإذن فى الصوم عن من مات وعليه نذر بصوم . وليس ذلك بمقتض للتخصيص بصورة النذر [4] . وقد تكلم

القول به على صحة الحديث كما نقله البيهقى عنه فى المعرفة . وهو قول أبى ثور وجماعة من محدثى الشافعية ، وقال البيهقى فى الخلافيات : هذه المسألة ثابتة ولا أعلم خلافا بين أهل الحديث فى صحتها فوجب العمل بها . ثم ساق سنده إلى الشافعى قال : كل ما قلت وصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خلافه فخذوا بالحديث ولا تقلدونى . انتهى . قلت وقد قدمنا أن هذا الذى قاله الشافعى يقوله كل مؤمن ، وأن من قلد الشافعى فى مثل هذا فليس مقلداً له لأنه قد تبرأ من تقليدهم إياه . ولا هو قائل بالحديث فهو مقلد لهواه

(١) قوله « لأنها عبادة بدنية » أقول : يأتى تمام كلامهم أنها لا تدخلها النيابة فى الحياة فكذلك بعد الموت

(٢) قوله « عن أحمد بن حنبل » أقول : ومثله قال الليث وإسحق وأبو عبيد

(٣) قوله « نعم قد ورد فى بعض الأحاديث » أقول : وهو ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس « إن امرأة قالت : يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها نذر فأصوم عنها ؟ قال : أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدى ذلك عنها ؟ قالت : نعم . قال : فصومى عن أمك »

(٤) قوله « وليس ذلك بمقتض للتخصيص بصورة النذر » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إن أحمد ومن معه حملوا العموم الذى فى حديث عائشة رضى الله عنها على المقيد فى حديث ابن عباس ، وليس بينهما تعارض حتى يجمع بينهما ، فحديث ابن عباس صورة مستقلة سأل عنها من وقعت له ، ويأتى للشارح الكلام فى ذلك فى شرح حديثه . وأما حديث عائشة فهو تقرير قاعدة عامة ، وقد وقعت الإشارة فى حديث ابن عباس إلى نحو هذا العموم حيث قيل فى آخره « فدين الله أحق أن يقضى » انتهى

ثم ذكر أن المالكية أجابوا عن حديث الباب هذا بدعوى عمل أهل المدينة كعادتهم ، وأجاب الماوردى عن الحديث بأن المراد صام عنه وليه ، أى فعل عنه ما يقوم مقام الصوم وهو الإطعام . قال : وهو نظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم « التراب وضوء المسلم إن لم يجد الماء » فسمى البدل باسم المبدل عنه ، فكذلك هنا . وأجيب بأنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل ، وأما الحنفية فاعتلوا لعدم القول بهذين الحديثين بما روى عن عائشة أنها لما سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم قالت : يطعم عنها . وعن عائشة قالت « لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم » أخرجه البيهقى ، وبما روى عن ابن عباس قال فى رجل مات وعليه رمضان قال « يطعم عنه ثلاثون مسكينا » رواه عبد الرزاق وروى النسائى عن ابن عباس قال « لا يصوم أحد عن أحد » قالوا فلما أفتى ابن عباس وعائشة بخلاف ما روياه دلّ ذلك على أن العمل على خلاف ما روياه وهذه قاعدة لهم معروفة . إلا أن الآثار المذكورة عن عائشة وعن ابن عباس فيها مقال ، وليس فيها ما يمنع الصيام إلا الأثر الذى عن عائشة وهو ضعيف جداً ، والراجح أن المعتبر بما رواه لا بما رآه لاحتمال أن يخالف ذلك الاجتهاد ومستنده فيه لم يتحقق ولا يلزم من ذلك ضعف الحديث عنده وإذا تحقق الحديث لم يترك المحقق للمظنون انتهى . وهذا كلام جيد جداً فارق به الحافظ أهل مذهبه كالنووى فانه قال فى المنهاج : فان مات بعد التمكن لم يصم عنه وليه ، وذكر الإطعام . وكذلك الماوردى كما تقدم تأويله الحديث ليوافق جديد قولى إمامه ، ولله البيهقى وحسن نظره وكلامه ، والحافظ تبعه فى ذلك . ومن العجب أن أبا العباس ابن تيمية تابع إمامه أحمد وقرر أنه لا يصام عن الميت إلا النذر ، ويطعم عن رمضان . واستدل بقوله تعالى ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ﴾ قال : وهذا أى الميت وعليه رمضان قد أطاق الصوم ولم يصم أداء ولا قضاء فتجب عليه الفدية لظاهر الآية . قال : ثم ان نسخ الأول لا يوجب نسخ الثانى لأنه إنما نسخ التخيير (١) وأما وجوب الفدية مع الفطر الذى لا قضاء فيه فلم

(١) قلت : التخيير ليس لصيام الانسان عن غيره حتى يصح الاحتجاج بهذا على ابن تيمية ، وإنما الآية فى صيام الإنسان عن نفسه ، أما الصيام عن الغير فلم يرد دليل صريح يجب المصير اليه فى النذر كما فى أبى داود

ينسخ البتة ، لما روى أشعث عن محمد عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من مات وعليه صيام شهر رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا رواه ابن ماجه والترمذى وقال : لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه . والصحيح عن ابن عمر موقوف . وأشعث هو ابن سوار ، ومحمد هو ابن أبى ليلى . وذكر روايات عن ابن عباس وابن عمر وعائشة مثل ما رواه الحافظ ابن حجر ثم قال : ولا مخالف لهم فى الصحابة . قلت : ولا يخفى ما فى كلامه ، فان أحد القولين فى الآية أنه كان أول الأمر التخيير بين الصوم والفدية كما قدمناه ، ثم نسخه قوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ فنزلت الآية بتعيين الصوم ونسخ الفدية عن الواجب الأداء ، فانها كانت أحد الواجبين ، وبعد نسخها لم يبق لها حكم فاثباتها بدلا عن القضاء لا تدل عليه الآية بوجه من الوجوه ، بل الآية قد عينت القضاء عمن كان مريضاً أو على سفر فانه صيام أيام أخر ، وأما من مات فقد تعذر عليه القضاء بموته كصورة النزاع فلا دلالة فى الآية على حكمه بنفى ولا إثبات إلا بمفهوم الاسم ، وهو أن من لم يكن مريضاً ولا على سفر فليس عليه عدة من أيام أخر ولا غيرها . ومن ثمة قال البعض إن العامد لا قضاء عليه ، وبالجملة لولا حديث « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » لما دل القرآن على أنه يلزم من مات وعليه رمضان شىء . وأما استدلاله بالأحاديث الموقوفة فلا يختص بها عموم حديث عائشة ، إذ لا يخصص برأى الصحابى لو ثبت ، على أن فى ثبوتها ما تقدم . وإنما أطلنا البحث ليعلم الناظر أن لا يغتر بمحقق ولا يقلد فى بحث من الأبحاث محققاً من المحققين ، فقد قوى غرس شجر المذاهب (١)

(١) قلت المحقق ليس بمقلد ، وفرق بين التقليد والاقتداء بالعلماء المحققين كالأئمة الأربعة وأتباعهم من أكابر العلماء . والبحث فى المسألة هو أن ما أوجبه الله على عباده يفعلونه ما استطاعوا ، وإذا عجزوا بقى إلى وقت الاستطاعة . وذلك كالصلاة والزكاة والصيام والحج ، فلو أن شخصا أدركه رمضان وهو مريض واستمر معه إلى آخر الشهر ثم مات لم يطالب بقضاء ولا فدية ، قال تعالى ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ وهذا لم يستطع ، أما لو عوفى بعد رمضان وقدر على القضاء ولم يقض ثم مات فانه يطعم عنه عن كل يوم مسكين ، ولو نذر الصيام والحالة هذه فانه يصوم عنه وليه لقوله ﷺ « من مات وعليه صوم نذر صام عنه وليه » رواه مسلم

أهو مطلق القرابة [١] ، أو بشرط العصوبة ، أو الإرث ؟ وتوقف فى ذلك إمام الحرمين وقال : لا نقل عندى فى ذلك . وقال غيره من فضلاء المتأخرين : وأنت إذا فحصت عن نظائره ، وجدت الأشبه اعتبار الإرث

وقوله « صام عنه وليه » قيل : ليس المراد أنه يلزمه ذلك ، وإنما يجوز ذلك له إن أراد . هكذا ذكره صاحب التهذيب من مصنفى الشافعية . وحكاه إمام الحرمين عن أبيه [٢] الشيخ أبى محمد . وفى هذا بحث . وهو أن الصيغة صيغة خبر ، أعنى « صام » ويمتنع الحمل على ظاهره . فينصرف إلى الأمر . ويبقى النظر فى أن الوجوب متوقف على صيغة الأمر المعينة ، وهى « افعل » مثلا ، أو يعمها مع ما يقوم مقامها [٣]

وقد يؤخذ من الحديث أنه لا يصوم عنه الأجنبى ، إما لأجل التخصيص [٤] ،

فى القلوب فتفرعت أغصان الأبحاث عليه

(١) قوله « أهو مطلق القرابة » أقول : هذه أقوال ثلاثة : كل قريب ، أو الوارث خاصة ، أو العصبة . والشارح كأنه مال إلى الوارث وأنه الأشبه بقولهم « لكل وارث ولاية » ، وقولهم إنها انتقلت التركة اليه والديون إلى ذمته ، ولم يبين إذا تعدد الوارث هل يلزم كل واحد بقدر ميراثه فيصوم الابن ثلثين والبنت ثلثا إذا انفردا بالأرث

(٢) قوله « أبيه » أقول : أى إمام الحرمين وهو من أئمة العلم والعمل ، قال الحافظ ابن حجر : بل بالغ إمام الحرمين ومن تبعه فادعوا الإجماع على ذلك أى على كون الأمر للوجوب . وفيه نظر لأن بعض الظاهرية أوجبه فلعله لم يعتد بخلافهم على قاعدته . انتهى

(٣) قوله « وما يقوم مقامها » أقول : يظهر من تصرفاتهم فى الحاق اسم الفعل بفعل الأمر فى أحكامه كرويد زيداً أى أرود به أنه ليس المراد من الأمر صيغة « افعل » فقط بل والفعل المضارع إذا دخلته لامَ الأمر نحو ليقم زيد ، وبالجملة الملاحظة للمعانى بأى عبارة أوردت إذا أفادت طلب الفعل

(٤) قوله « التخصيص » أقول : أى بذكر الولى ، فان تخصيصه بالحكم دال على

مع مناسبة الولاية لذلك ، وإما لأن الأصل : عدم جواز النيابة فى الصوم . لأنه عبادة لا تدخلها النيابة فى الحياة ، فلا تدخلها بعد الموت كالصلاة . وإذا كان الأصل عدم جواز النيابة وجب أن يقتصر فيها على ما ورد فى الحديث ، ويجرى فى الباقى على القياس . وقد قال أصحاب الشافعى : لو أمر الولى أجنبياً أن يصوم عنه بأجرة أو بغير أجرة جاز ، كما فى الحج . فلو استقل به الأجنبى (١) ، ففى إجزائه وجهان : أظهرهما المنع . وأما إلحاق غير الصوم بالصوم فانما يكون بالقياس ، وليس أخذ الحكم عنه من نص الحديث

* * *

١٨٨ — الحديث الثامن : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : « جاء رَجُلٌ إلى النبيّ ﷺ ، فقالَ : يا رَسُولَ اللهِ ، إنَّ أُمِّى ماتَتْ (٢) وَعَلَيْها صَوْمُ شَهرٍ (٣) ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْها ؟ فقال : لَوْ كانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قاضِيَهُ عَنْها ؟ قال : نَعَمْ . قال : فَدَيْنُ اللهِ أحقُّ أنْ يُقْضَى »

اعتباره لا أنه تخصيص بالمفهوم إذ هو مفهوم لقب ، وقوله « مع مناسبة الولاية ، ذكر لوجه تخصيصه بالحكم

(١) قوله « فلو استقل الأجنبى بذلك » أقول : ذهب بعضهم إلى صحة استقلال الأجنبى بذلك ، قال : وذكر الولى لكونه الغالب ، وظاهر صنيع البخارى اختيار هذا الأخير ، وبه جزم أبو الطيب الطبرى وقواه بتشبيهه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بالدَّين ، والدين لا يختص بالقريب

(٢) (الحديث الثامن) قال : « إن أمى ماتت » أقول فى رواية « إن أختى » وفى أخرى ذات قرابة لها إما أختها وإما ابنتها

(٣) قال « صوم شهر » أقول : وفى رواية « خمسة عشر يوماً » ، وفى أخرى « شهرين متتابعين »

وفى رواية « جاءت امْرَأَةٌ إِلَى رسول الله ﷺ فقالت : يا رَسولَ الله ، إِنَّ أُمِّى ماتَتْ وَعَلَيْها صَوْمُ نَذْرٍ (١) . أفأَصُومُ عَنْها ؟ فقال : أرَأَيْتِ لَوْ كانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ ، أكانَ ذَلِكَ يُوَدِّى عَنْها ؟ فقالت : نَعَمْ . قال : فَصُومِى عَنْ أُمِّكِ »

أما حديث ابن عباس (٢) فقد أطلق فيه القول بأن أم الرجل ماتت وعليها صوم شهر . ولم يقيده بالنذر . وهو يقتضى أن لا يتخصص جواز النيابة بصوم النذر . وهو منصوص الشافعية ، تفريعاً على القول القديم . خلافاً لما قاله أحمد

---

(١) قال « صوم نذر » أقول : وفى رواية « إن امرأة ركبت البحر فنذرت أن تصوم شهراً ، فماتت قبل أن تصوم ، فأتت أختها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم » الحديث ، فزاد ذكر سبب النذر ، وكل هذه الروايات فى فتح البارى منسوبة إلى من أخرجها

(٢) قوله « أما حديث ابن عباس » أقول : اللفظان معاً رويا عن ابن عباس ، إنما فى رواية تقييده بالنذر وفى أخرى إطلاقه ، فجمع المصنف عبد الغنى بين ألفاظ الروايتين ، كأنه يشير إلى ترجيح مذهب أحمد ، كما صنعه فى قوله بعد رواية حديث عائشة وأخرجه أبو داود وقال : هذا فى النذر . فكأن المصنف وهو عبد الغنى يرى رأى أحمد يقول : إن مطلق رواية ابن عباس يحمل على مقيدها . واعلم أنه ذكر القاضى عياض فى الإكمال شرحه لمسلم أن حديث ابن عباس هذا مضطرب ، فقال ما لفظه : وذكر مسلم فى الباب الأحاديث المروية عن ابن عباس « إن أمى ماتت وعليها صوم » الحديث إلى قوله « فدين الله أحق بالقضاء » وذكر اختلاف الروايتين فيه زيادة ابن أبى أسيد عن الحكم فيه قولها صوم نذر ، وقول من قال جاء رجل ، وكثرة الاضطراب فيه عن مسلم البطين وعلى من فوقه وغيرهم ، وذكر الدارقطنى ذلك ، وقول من قال صوم شهرين متتابعين ، وقد ذكر البخارى حديث أبى خالد الأحمر معلقا ولم يسنده انتهى . وقد أشار الحافظ ابن حجر إلى رد هذا الاضطراب فانه قال فى الفتح :

ووجه الدلالة من الحديث من وجهين : أحدهما أن النبي ﷺ ذكر هذا الحكم غير مقيد ، بعد سؤال السائل مطلقاً عن واقعة يحتمل أن يكون وجوب الصوم فيها عن نذر ، ويحتمل أن يكون عن غيره . فخرج ذلك على القاعدة المعروفة فى أصول الفقه ، وهو أن الرسول عليه السلام إذا أجاب بلفظ غير مقيد عن سؤال وقع عن صورة محتملة أن يكون الحكم فيها مختلفاً أنه يكون الحكم شاملا للصور كلها ، وهو الذى يقال فيه « ترك الاستفصال عن قضايا الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، منزل منزلة العموم فى المقال (١) » وقد استدل الشافعى بمثل هذا . وجعله كالعموم

وادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فنهم من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر ، ومنهم من فسره بالصوم ، ومنهم من فسره بالحج كما تقدم فى أواخر الحج . والذى يظهر أنهما قضيتان ، يريد إحداهما وقع السؤال فيها عن الحج والأخرى وقع السؤال فيها عن الصوم ، قال : وأما الاختلاف فى كون السائل رجلا أو امرأة والمسئول عنه أختاً أو أماً فلا يقدح فى موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض من مشروعيته الصوم أو الحج عن الميت ، فلا اضطراب فى ذلك . انتهى ملخصا

(١) قوله « ترك الاستفصال الخ » أقول : أى ترك الشارع استفصال السائل عن قضية تحتمل أحوالا من عمد ونسيان وواجب غيره من الأحكام مع قيام احتمال القضية لكل واحد من الأحوال ينزل ـ أى ترك الاستفصال ـ منزلة العموم فى المقال ، والسائل لما قال وعليها صوم شهر فأقضيه عنها ؟ وقال له الشارع فى الجواب اقضه عنها أو قال له نعم من دون نظر إلى قوله أرأيت لو كان الخ فانه لما ذكر السائل قضية هى أن فى ذمة أمه صوماً وهى تحتمل أحوالا من نذر أو قضاء واحتمالها الأمرين على سواء فان المراد من قيام الاحتمال تساوى المحتملات ، إذ لو كان أحدهما أسبق إلى الذهن وأقرب فى المراد تعين الحمل عليه ، لأنه المظنون وغيره مشكوك فيه ، ولا حكم له مع المظنون ، وأجاب صلى الله عليه وآله وسلم عن سؤاله من دون استفصال عن أحواله فدل ترك الاستفصال على أن الحكم يعم قضية السؤال على كل حال لها من

الوجه الثانى : أن النبى ﷺ علل قضاء الصوم بعلة عامة للنذر وغيره ، وهو كونه عليها . وقاسه على الدَّين . وهذه العلة لا تختص بالنذر - أعنى كونه حقاً واجباً (١) - والحكم يعم بعموم علته (٢) .

الأحوال ، وصار كأنه قال صلى الله عليه وآله وسلم فى جوابه : اقض عنها كل صوم أو نحوه . ووجهه أنه لو لم يحمل على عموم الأحوال للزم من عدم استفصال الشارع صلى الله عليه وآله وسلم أنه قد أوقع السائل فيما لا يحل له ، والشارع معصوم عن ذلك . هذا ولم أجد لهم كلاماً على شرح هذه الألفاظ مع كثرة روايتهم لها عن الشافعى ، وأنه أول من قالها ، وذكره فى جمع الجوامع وهو أحد ألفاظها فيه ، ورووها بلفظ آخر فى معنى هذا ، وفى الفصول الرد لهذه القاعدة حيث قال : ولا فى ترك الشارع الاستفصال الخ أى لا عموم فى ذلك ، ثم علل رده لذلك بقوله : إذ لا ينزل الترك منزلة عموم اللفظ ، وقد رد ذلك فى نظام الفصول

(١) قوله « أعنى كونه حقاً واجباً » أقول : هو تفسير للعلة ، لأنه مفاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أرأيت لو كان - إلى قوله - فدَين الله أحق أن يقضى » فانه أفاد أن علة وجوب القضاء كونه حقاً واجباً فى ذمة الميت

(٢) قوله « يعم بعموم علته » أقول : وهذه العلة من تنبيه النص وإيمائه ، وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد ، وهو من باب النظير فانه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن قضاء الصوم الواجب فذكر نظيره وهو دين الآدمى ، فنبه على التعليل به أى كونه علة للنفع وإلا لزم البعث ففهم منه أن نظيره من المسئول عنه وهو دين الله تعالى كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع . واعلم أن قول الشارح المحقق « يعم بعموم علته » هو قول أكثر أئمة الأصول ، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : لا يعم . ثم اختلف القائلون بأنه يعم على قولين هل بصيغته أو بالقياس شرعا . ومثاله ما فى الحديث هنا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الشهداء « زملوهم بكلومهم ، فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما » فانه يعم كل شهيد ، وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكراً

وقد استدل القائلون بالقياس فى الشريعة بهذا [1] ، من حيث إن النبى ﷺ قاس وجوب أداء حق الله تعالى على وجوب أداء حق العباد . وجعله من طريق الأحق . فيجوز لغيره القياس [2] لقوله ﴿ الأعراف ١٥٨ : واتبعوه ﴾ لا سيما وقوله عليه السلام « أرأيتَ » إرشاد وتنبيه على العلة التى هى كشىء مستقر فى نفس المخاطب

فانه يعم كل مسكر ، قال عضد الدين : الظاهر عمومه وأنه بالشرع قياساً فانه يثبت التبعد بالقياس ، وما ذكرنا ظاهر فى استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث تثبت ، وهو المراد ، وأما عدم عمومه صيغة فلأن العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضى عتق جميع السودان من عبيده لأنه بمثابة أعتقت كل أسود ، واللازم باطل ولا قائل به . انتهى

(١) قوله « وقد استدل القائلون بالقياس فى الشريعة بهذا الحديث » أقول : اعلم أن علماء الأمة اختلفوا فى القياس هل هو دليل شرعى أو لا ، فالجمهور على أنه دليل والأقل على نفيه ، ويسمون نفيه القياس . ثم استدل المثبتون له على النفاة بأدلة : منها هذا الحديث ، قال العضد بعد تكلمه على الحديث ما لفظه : واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيها على أصل القياس ، وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس ، وعلى علة الحكم فيه وعلى إلحاق الفرع به انتهى . وقد أوضحه الشارح المحقق كما ترى

(٢) قوله « فيجوز لغيره القياس » أقول : أى لغير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما علم من دليل التأسى ، وللآية الآمرة باتباعه على العموم . واعلم أن القياس المتنازع فيه بين علماء الأمة هو القياس التمثيلى لا الاقترانى المعروف عند أهل المنطق الذى رسموه بقولهم : القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته عنه قول آخر ، وأما التمثيلى الذى فيه النزاع فهو إلحاق فرع لا نص على حكمه بآخر منصوص عليه فيه لاشتراكهما فى معنى يظن علة ، فالحديث إن كان من القسم التمثيلى كان دليلا على أصل القيـــاس كما قاله العضد وأفاده كلام الشارح ، إلا أنه قد نوزع فى كون الحديث من التمثيلى ، وإنما هو الاقترانى الذى لا خلاف فيه ، وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم نبه على الصغرى ـ أعنى هذا الحج دين ـ لاشتمالها على الوسط ، واستغنى

وفى قوله عليه السلام « فدَين الله أحق بالقضاء » دلالة على المسائل التى اختلف الفقهاء فيها ، عند تزاحم حق الله تعالى وحق العباد ، كما إذا مات وعليه دين آدمى ودين الزكاة ، وضاقت التركة عن الوفاء بكل واحد منهما . وقد يستدل من يقول بتقديم دين الزكاة [١] بقوله عليه السلام « فدين الله أحق بالقضاء »

وأما الرواية الثانية : ففيها مافى الأولى [٢] من دخول النيابة فى الصوم ، والقياس على حقوق الآدميين ، إلا أنه ورد التخصيص فيها بالنذر . فقد يتمسك به من يرى التخصيص بصوم النذر ، إما بأن يدل دليل على أن الحديث واحد ، بُيِّن من بعض الروايات أن الواقعة المسئول عنها واقعة نذر ، فيسقط الوجه الأول [٣] . وهو

بتسليمها عن الكبرى كما هو الغالب من حذف إحدى المقدمتين ، فهو فى قوة : الحج الذى على أبيك دَين ، وكل دين يقضى بقضاء الولد ، فالحج الذى على أبيك يقضى بقضائك عنه فهذا ليس من التمثيلى فى شىء لأن كلية الكبرى مشهورة والصغرى مقبولة معقولة لأن الدين ما تعلق بالذمة والحج كذلك انتهى . والمباحث بين الفريقين واسعة ، وفى كتب الأصول بعض من ذلك ، والحق أن الحديث يحتمل أنه من القياس التمثيلى ، ويحتمل أنه من الاقترانى ، وهو فى الأول أظهر ، ويرجح الثانى أنه متفق عليه دون الأول

(١) قوله « بتقديم دين الزكاة » أقول : هذا هو الأظهر فى الدليل ، وقولهم إن الله أغنى الأغنياء والعبد فقير محتاج فيقدم دينه ، جوابه أن الله غنى عن العالمين ، وهذا الحق الذى سماه الشارع حق الله قد تفضل به على عباده الفقراء ، فالزكاة تخرج من مال الغنى وتعود إلى الفقير وإلى مصالح العباد وللمسألة مبسوطة فى محلها

(٢) قوله « ما فى الأولى » أقول : لا اختلاف بينهما إلا أنه عين فى الأولى قدر مدة الصوم لا جنسه ، وفى الثانية جنسه لا قدر مدته

(٣) قوله « فسقط الوجه الأول » أقول : أى من وجهى الدلالة على عموم النيابة عن أى صوم ، وذلك أنه قد تبين تعيين الواقعة لما أتى لفظ النذر فى إحدى الروايتين فيكون ذكره فى إحداهما من باب زيادة العدل وهى مقبولة ، أو من باب الإطلاق والتقييد

الاستدلال بعدم الاستفصال إذا تبين عين الواقعة [١] ، إلا أنه قد يَبعد هذا [٢] لتباين بين الروايتين . فإن فى إحداهما « أن السائل رجل » وفى الثانية « أنه امرأة » وقد قررنا فى علم الحديث : أنه يعرف كون الحديث واحداً باتحاد سنده ومخرجه وتقارب ألفاظه [٣] . وعلى كل حال [٤] فيبقى الوجه الثانى ، وهو الاستدلال بعموم العلة على عموم الحكم . وأيضاً فان معنا عموماً [٥] وهو قوله عليه السلام « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » فيكون التنصيص على مسألة صوم النذر ـ مع ذلك العموم ـ راجعاً إلى مسـألة أصولية ، وهو أن التنصيص على بعض صور العام لا يقتضى

---

(١) قوله « إذا تبين عين الواقعة » أقول : وهى النذر ، فلا مجال للاحتمال ، ولا هى من قضايا الأحوال

(٢) قوله « إلا أنه قد يبعد هذا » أقول . أى كون الحديث واحداً ، فان اختلاف عين السائل كونه رجلا أو امرأة دليـل تباين الحديثين وتعدد السؤال والجواب ، إلا أنا قدمنا لك عن الحافظ ابن حجر أنه لا يضر هذا الاختلاف بكون السائل رجلا أو امرأة أو أختاً أو أما ، وقال : إن الأظهر أنهما قضيتان

(٣) قوله « وتقارب ألفاظه » أقول : وهنا لم تتقارب ألفاظه ولا اتحد مخرجه ، كما دل له ما قدمناه من كلام القاضى عياض رحمه الله أنه اضطرب سنداً ومتناً

(٤) قوله « وعلى كل حال » أقول : أى على تقدير تعدد الحديث أو عدم تعدده فان الوجه الثانى وهو الذى قدمه وقال : الثانى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم علل الخ أى يبقى سالماً عن الخدش فى الاستدلال به

(٥) قوله « وأيضاً فان معنا عموماً » أقول : هذا وجه آخر من الاستدلال على عموم النيابة عطفه على الوجه الأول وهو قوله « فيبقى الخ » فالاتيان بالواو متعين فانه على حذفه لا وجه لكلمة « أيضاً » ولا ارتباط للكلام ، ثم وجدناها فى نسخة فاستقام الكلام . وهذا العموم الذى هنا هو عموم حديث عائشة ، وهو السابع فى الباب

التخصيص ، وهو المختار فى علم الأصول (١) . وقد تشبث بعض الشافعية بأن يقيس الاعتكاف والصلاة على الصوم فى النيابة (٢) . وربما حكاه بعضهم وجهاً فى الصلاة . فان صح ذلك فقد يستدل بعموم هذا التعليل

* * *

١٨٩ — الحديث التاسع : عن سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه أنّ

---

(١) قوله « وهو المختار فى علم الأصول » أقول : أى عدم اقتضاء التخصيص بالتنصيص على بعض صور ، والمراد التنصيص على ذلك البعض بحكم العام ، وهو مراد الشارح وإن طواه ، لأن المسألة هكذا فى أصول الفقه إذا وافق الخاص فى الحكم بأن يحكم على الخاص بما حكم به على العام ، زاد سعد الدين فى شرح العضد : بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضى نفى الحكم عن غيره من أفراد العام كما إذا قيل : فى الغنم زكاة ، فى الغنم السائمة زكاة انتهى ، وفيه الخلاف لأبى ثور ، وإنما كان المختار خلاف مذهبه لأنه اعتبر التخصيص هنا بمفهوم اللقب ، ومفهوم اللقب غير معتبر ، وهو كما قاله العضد أن الحاصل أن فرع الخلاف فى مفهوم اللقب ، فمن أثبته خص به وإلا فلا

(٢) قوله « بأن يقيس الاعتكاف والصلاة على الصوم » أقول : تقدم للشارح قريباً أن إلحاق غير الصوم بالصوم إنما هو بالقياس ، وهنا قال قد يستدل له بعموم العلة ، إلا أنك قد عرفت بما قررناه أن عموم العلة إنما هو بالقياس الشرعى لا بالصيغة ، فالاستدلال بعمومها عائد إلى القياس . واستدل بهذا العموم على صحة النيابة فى العتق والصدقة والهدى والحج إذا فعله القريب عن الميت ، واختلف فى الصلاة المنذورة والذكر والدعاء فلأحمد قولان : الخرقى والقاضى وابن تيمية جواز النيابة فيه بعد الموت مستدلين بحديث سعد بن عبادة أنه سأل النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن أمه ماتت وعليها نذر فقال « اقضه عنها » قالوا فهذا عام لكل نذر لما تقدم من قاعدة عدم الاستفصال

رسولَ الله ﷺ قال « لا يَزَالُ الناسُ بِخَيرٍ ما عَجَّلُوا الفِطْرَ »

تعجيل الفطر بعد تيقن الغروب مستحب باتفاق ، ودليله هذا الحديث . وفيه دليل على المتشيعة ، الذين يؤخرون إلى ظهور النجم . ولعل هذا هو السبب فى كون الناس لا يزالون بخير ما عجلوا الفطر ، لأنهم إذا أخروه كانوا داخلين فى فعل خلاف السنة . ولا يزالون بخير ما فعلوا السنة (١)

* * *

١٩٠ — الحديث العاشر : عن عمرَ بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « إذا أَقبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هُهُنا (٢) ، وَأَدْبَرَ النَّهارُ مِنْ هُهُنا ، فَقَدْ أفْطَرَ الصائم »

« الإقبال ، والإدبار » متلازمان (٣) . أعنى : إقبال الليل وإدبار النهار . وقد يكون أحدهما أظهر للعين فى بعض المواضع ، فيستدل بالظاهر على الخفى . كما لو كان فى جهة الغرب ما يستر البصر عن إدراك الغروب ، وكان المشرق بارزاً ظاهراً ، فيستدل بطلوع الليل على غروب الشمس

---

(١) (الحديث التاسع) قوله « ولا يزالون بخير ما فعلوا السنة » أقول : فى الإكمال قال الإمام - يريد المازرى - أشار عليه السلام إلى أن فساد الأمور يتعلق بتغيير هذه السنة التى هى تعجيل الفطر ، وأن تأخيره ومخالفة السنة فى ذلك كالعَلَم على فساد الأمور . انتهى

(٢) (الحديث العاشر) قال « من ههنا » أقول : أى من جهة الشرق . كما صرح به فى رواية

(٣) قوله « متلازمان » أقول : فى البخارى روايتان إحداهما فيها زيادة « وغربت الشمس » والأخرى ليست فيها كما هنا ، قال الحافظ ابن حجر : إنه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر فى الحديث ثلاثة أمور متلازمة فى الأصل لكنها قد تكون فى الظاهر غير متلازمة ، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقبالا حقيقة

وقوله عليه السلام « فقد أفطر الصائم » يجوز أن يكون المراد به فقد حل له الفطر [1] . ويجوز أن يكون المراد به فقد دخل فى الفطر . وتكون الفائدة فيه أن الليل غير قابل للصوم . وأنه بنفس دخوله خرج الصائم من الصوم [2] . وتكون الفائدة على الوجه الأول ذكر العلامة التى بها يحصل جواز الإفطار . وعلى الوجه الثانى بيان امتناع الوصال ، بمعنى الصوم الشرعى ، لا بمعنى الإمساك الحسى ، فان من أمسك حساً فهو مفطر شرعاً [3] . وفى ضمن ذلك إبطال فائدة الوصال شرعاً ، إذ لا يحصل به ثواب الصوم

* * *

بل لوجود أمر يغطى ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثمة قيد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « وغربت الشمس » إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك فى الحديث الثانى فيحتمل أن ينزل على حالين : إما حيث ذكرها ففى حال الغيم مثلا ، وإما حيث لم يذكرها ففى حال الصحو ، ويحتمل أن يكونا فى حالة واحدة وحفظ أحد الراويين ما لم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لإمكان وجوب أحدهما مع عدم تحقق الغروب ، قال القاضى عياض وقال شيخنا فى شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة إذ يعرف انقضاء النهار بأحدها ، ويؤيده الاقتصار فى رواية ابن أبى أوفى على إقبال الليل . انتهى

(١) قوله « فقد حل له الفطر » أقول : أى فى وقته فيباح له . ويدل له رواية « فليفطر الصائم » ورجحه أيضا رواية سعيد بلفظ « فقد حل الإفطار »

(٢) قوله « بنفس دخوله خرج الصائم من الصوم » أقول : أورد عليه أنه لو كان معناه قد صار مفطراً كان فطر جميع الصوام واحداً ولم يكن للترغيب فى تعجيل الافطار معنى

(٣) قوله « وإن أمسك حساً فهو مفطر شرعاً » أقول : قال القاضى عياض : قال بعض العلماء إن الإمساك بعد الغروب لا يجوز ، وهو كالإمساك يوم الفطر ويوم

١٩١ — الحديث الحادى عشر : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « نَهَى رسولُ الله ﷺ عَنِ الوِصالِ. قالوا : إنَّكَ تُواصِلُ. قال : إنِّى لَسْتُ كَهَيْئَتِكم ، إنِّى أُطْعَمُ وأُسْقَى »

وَرَوَاهُ أَبو هُرَيْرَةَ وَعائِشَةُ وأَنَسُ بْنُ مالِكٍ [1]

١٩٢ — ولمسلم [2] عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه « فأَيُّكُمْ أرادَ أنْ يُواصِلَ فَلْيُواصِلْ إلَى السَّحَرِ »

النحر ، وقال بعضهم : ذلك جائز وله أجر الصائم ، واحتج هؤلاء بأن الأحاديث الواردة فى الوصال التى ذكرها مسلم فى ألفاظها ما يدل على أن النهى فى ذلك تخفيف ورفق ، وفى بعض طرق مسلم : نهاهم عن الوصال رحمة لهم ، وفى بعض طرقه : لما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال عليه السلام « لو تأخر الهلال لزدتكم » كالمنكل لهم ، وهذا كله يدل على أنه لا يستحيل إمساك الليل شرعاً ، ولو كان مستحيلا ما واصل عليه السلام بهم [1] ولا حملهم على ما لا يحل ويعاب من خالف نهيه . ويوافق الأول ما قاله القسطلانى نقلا عن غيره أنه وقع ببغداد أن رجلا حلف لا يفطر على حار ولا بارد ، فافتى الفقهاء بحنثه إذ لا شئ مما يؤكل ويشرب إلا وهو حار أو بارد ، وأفتى الشيرازى بعدم حنثه فانه صلى الله عليه وآله وسلم جعله مفطراً بدخول الليل وليس بحار ولا بارد انتهى . وتعقب أن هذا تعلق باللفظ ، والأيمان إنما تنبنى على العرف ، وبأن مقصود الحالفين المطعومات

(١) (الحديث الحادى عشر) قال « ورواه أبو هريرة الخ » أقول : يريد أن الثلاثة أحاديثهم فى الصحيحين ، وأن أبا سعيد فى حديثه وحده زيادة

(٢) قال « ولمسلم » أقول : هذا وهم ، إنما هى من أفراد البخارى كما قاله عبد

---

(١) قلت : لا تدل المواصلة على جواز الامساك بالليل إلى اليوم الثانى لأنه ﷺ قال لو تأخر الهلال لزدتكم » هو تنكيل لهم كما أفاده الراوى بقوله « كالمنكل لهم » ولا يكون التنكيل الا عن شيء لا يجوز فعله

فى الحديث دليل على كراهة الوصال . واختلف الناس فيه [١] . ونقل عن بعض المتقدمين فعله [٢] .

الحق فى جمعه بين الصحيحين ، وكذا صاحب المنتق والحافظ الضياء فى أحكامه والمصنف فى عمدته الكبرى عزاها إلى البخارى فقط ، فالظاهر أن ما وقع فى الصغرى سبق قلم . واعلم أن الوصال ـ ويسمى الطى ـ هو أن يصوم فرضاً أو نفلا يومين أو أكثر ولا يتناول بالليل مطعوماً عمداً بلا عذر ، وقال الرويانى فى البحر : هو أن يستديم جميع أوصاف الصائمين . وقال الجرجانى فى الشافى : هو أن يترك جميع ما أبيح له من إفطار . وفى فتح البارى : هو الترك فى ليالى القيام لما يفطر بالنهار بالقصد ، فيخرج من أمسك اتفاقا ويدخل من أمسك جميع الليل أو بعضه

(١) قوله « اختلف الناس فيه » أقول : قيل النهى للتحريم ، وقيل للكراهة ، وقيل يكره على من شق عليه ويباح لمن لا يشق عليه . والأولان وجهان للشافعية ، ونص الشافعى فى الأم على أنه محظور ، وصرح ابن حزم واحتج للتحريم بحديث « إذا أقبل الليل من ههنا » الحديث ، إذ لم يجعل الليل محلا لسوى الإفطار فالصوم فيه مخالفة لوضعه كصوم يوم الفطر ، وأجابوا عن قوله رحمة لهم بأن من رحمته أن حرمه عليهم قالوا : وأما مواصلته لهم بعد تقريعه فلم يكن تقريراً لهم بل تقريعاً وتنكيلا ، واحتمل ذلك لأجل مصلحة النهى فى تأكيد زجرهم ، لأنهم إذا باشروه ظهرت لهم حكمة النهى فكان ذلك أدعى إلى قبولهم لما يترتب عليه من الملل فى العبادة والتقصير فيما هو أهم منه وأرجح من وظائف الصلاة والقراءة وغير ذلك والجوع الشديد ينافى ذلك ، وقد صرح صلى الله عليه وآله وسلم بأن الوصال يختص به لقوله « لست فى ذلك مثلكم »

(٢) قوله « عن بعض المتقدمين فعله » أقول : كأنه يشير إلى ما ثبت عن ابن الزبير من قوله بفضل الوصال ، وروى ابن أبى شيبة بسند صحيح عنه أنه كان يواصل خمسة عشر يوما ، ومن أدلتهم حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل بأصحابه بعد النهى ، ولو كان للتحريم لما أقرهم عليه ، فعلم أنه أراد بالنهى الرحمة لهم والتخفيف عليهم ، وسبق الجواب عن هذا

ومن الناس من أجازه إلى السحر [1] ، على حديث أبي سعيد الخدرى

وفى حديث أبي سعيد الخدرى دليل على أن النهى عنه نهى كراهة ، لا نهى تحريم . وقد يقال : إن الوصال المنهى عنه ما اتصل باليوم الثانى . فلا يتناوله الوصال إلى السحر ، فان قوله عليه السلام « فأيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر » يقتضى تسميته وصالا [2] . والنهى عن الوصال يمكن تعليله بالتعريض بصوم اليوم الثانى ، فان كان واجباً كان بمثابة الحجامة والفصد وسائر ما يتعرض به الصوم للبطلان . وتكون الكراهة شديدة . وإن كان صوم نفل [3] ففيه التعرض لإبطال ما شرع فيه من العبادة . وإبطالها إما ممنوع ـ على مذهب بعض الفقهاء [4] ـ وإما

---

(١) قوله « ومن الناس من أجازه إلى السحر » أقول : نسبه الحافظ ابن حجر إلى أحمد وإسحق وابن المنذر وابن خزيمة وجماعة من المالكية ، وهذا الوصال لا يترتب عليه شيء مما يترتب على غيره لأنه بمنزلة عشائه ، إلا أنه يؤخره ، لأن الصائم له فى اليوم والليلة أكلة ، فاذا أكلها فى السحر كان كأنه فعلها من أول الليل إلى آخره وكان أخف لجسمه فى قيام الليل ، وهذا ما أشار اليه المحقق من قوله « وقد يقال إن الوصال المنهى عنه الخ »

(٢) قوله « يقتضى تسميته وصالا » أقول : إلا أنه لا يشمله اسم الوصال الذى رسمه به الفقهاء كما تقدم ، وهو مباح بلا ريب ، ويكون النهى ما اتصل باليوم الثانى كما قرره الشارح ، فان كان الصوم واجباً كان الوصال تعريضا لبطلانه كما قلناه فى الحجامة ، وذلك لحصول الضعف عنهما وذهاب النشاط للطاعة واستثقالها

(٣) قوله « وإن كان صوم نفل » أقول : وإن واصل فى صوم النفل أدى إلى إبطال ما شرعه الله من الوفاء بالعبادة ، وإن قيل بأن المتطوع أمير نفسه . والحاصل أن علة الكراهة موجودة وتختلف رتبها بالفرض والنفل ، وباختلاف الناس فمنهم من يقوى على ذلك ومنهم من لا يقوى عليه

(٤) قوله « على قول بعض الفقهاء » أقول : اختلف فى إفطار المتنفل لغير عذر ، فقيل بجوازه مع الكراهة ، أما الجواز فلحديث « المتطوع أمير نفسه » وأما

مكروه . وكيفما كان فعــلة الكراهة موجودة ، إلا أنها تختلف رتبتها . فان أجزنا الإفطار كانت رتبة هذه الكراهة أخف من رتبة الكراهة فى الصوم الواجب قطعاً . وإن منعناه [1] فهل يكون كالكراهة فى تعريض الصوم المفروض بأصل الشرع [2] ؟ فيه نظر . فيحتمل أن يقال : يستويان لاستوائهما فى الوجوب . ويحتمل أن يقال : لا يستويان ، لأن ما ثبت بأصل الشرع ، فالمصالح المتعلقة به أقوى وأرجح ، لأنها انتهضت سبباً للوجوب [3] . وأما ما ثبت وجوبه بالنذر ـ وإن كان مساوياً للواجب بأصل الشرع فى أصل الوجوب ـ فلا يساويه فى مقدار المصلحة ، فان الوجوب ههنا إنما هو للوفاء بما التزمه العبد لله تعالى ، وأن لا يدخل فيمن يقول ما لا يفعل . وهذا بمفرده لا يقتضى الاســـــــــــــــــتواء فى المصالح [4] .

الكراهة فلأنه إعراض عن العبادة ، وقيل لا يجوز له الإفطار والحديث فيمن له عذر

(١) قوله « وإن منعناه » أقول : ظاهر كلامه أن الضمير للصوم نفلا إذ هو فى سياقه ، لكنه آل بحثه بعد ذلك إلى التفرقة بين الواجب بأصل الشرع والواجب بايجاب العبد ، فلم يحرر العبارة ، فليتأمل

(٢) قوله « الصوم المفروض بأصل الشرع » أقول : مراده به كصوم رمضان وقضائه ، وغيره مما يوجبه الانسان على نفسه من النذر فهذا واجب بغير أصل الشرع . ثم بأن الكراهة للوصال فيما هو واجب بأصل الشرع أرجح منها فيما أوجبه المرء على نفسه وإن استويا فى وجوب الوفاء بأدائهما

(٣) قوله « فالمصالح المتعلقة به أقوى وأرجح ، لأنها انتهضت سبباً للوجوب » أقول : فيه إشارة إلى أن الواجبات الشرعية وجبت لمصالح تعود إلى العبد فى دينه ودنياه ، وأن ملاحظة الشارع لتلك المصلحة هى السبب فى الإيجاب على العبد ، وهذا قول يوافق القول بالتحسين والتقبيح العقلى والقول بالتعليل بالحكمة وأن الواجبات وجبت شكراً لله تعالى

(٤) قوله « وهذا بمفرده لا يقتضى الاستواء فى المصالح » أقول : ما أوجبه

ومما يؤيد هذا النظر الثانى [١] ما ثبت فى الحديث الصحيح « أن النبى ﷺ نهى عن النذر [٢] ، مع وجوب الوفاء بالنذر [٣] ، فلو كان مطلق الوجوب [٤] مما يقتضى

العبد على نفسه وإن ساوى الواجب بأصل الشرع فى وجوب الإتيان به لكن الثانى وجب الوفاء به امتثالا لأمر من أوجبه ، والأول وجب الوفاء به لئلا يدخل العبد فى الذم الوارد فى قوله تعالى ﴿ لم تقولون ما لا تفعلون ﴾ ، وغايته أنه هنا يتميز بفعل المنذور به عن دنية خلف الوعد ، وأما الثانى فانه يتعين الوفاء به لئلا يكون عاصياً بمخالفة ربه وترك امتثال ما أمره به ، وكل هذا الذى ذكره المحقق لبيان اختلاف رتبة الكراهة فى الوصال الذى يتعرض به لبطلان الواجب . وقد يقال : الوفاء بالنذر وجب بأصل الشرع لأمر الشارع بالوفاء به كأمره بالإتيان بما أوجبه هو تعالى ، وغاية الفرق بين الأمرين أن إنشا الإيجاب فى النذر كان من فعل العبد لمصلحة راعاها العبد عائدة عليه ، والواجب بأصل الشرع كان إنشاؤه من الله تعالى لمصلحة وحكمة لاحظها عز وجل ، فالافتراق من هذه الجهة ، من جهة الإنشا ومن جهة الباعث على الإيجاب . وأما من جهة الوفاء بهما فهما مستويان ، وفى عبارة الشارح رحمه الله تعالى شىء من القصور عن الوفاء بهذا

(١) قوله « ومما يؤيد هذا النظر الثانى » أقول : مراده بالنظر الثانى الاحتمال الثانى المشار اليه بقوله « ويحتمل أن يقال لا يستويان »

(٢) قوله « نهى عن النذر » أقول : يشير إلى ما أخرجه الشيخان وأهل السنن إلا الترمذى من حديث عمر « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن النذر وقال: إنه لا يرد شيئاً ، وإنما يستخرج به من البخيل » وروى أبو داود معناه من حديث أبى هريرة

(٣) قوله « مع وجوب الوفاء بالمنذور » أقول : لما أخرجه أحمد والبخارى وأهل السنن من حديث عائشة « من نذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه »

(٤) قوله « مطلق الوجوب » أقول : أى بايجاب أصل الشرع ، أو إيجاب العبد نفسه

مساواة المنذور بغيره من الواجبات [١] لـكان فعل الطاعة [٢] بعد النذر أفضل من فعلها قبل النــــذر ، لأنه حينئذ [٣] يدخل تحت قوله تعالى فيما روى عن النبي ﷺ ما معناه[٤] « انه ما تقرب المتقربون إليّ بمثل أداء ما افترضت عليهم » ويحمل ما تقدم من البحث على أداء ما افترض بأصل الشرع [٥] ، لأنه لو حمل على العموم لـكان

---

(١) قوله « من الواجبات » أقول : أى بأصل الشرع ، وكأنه أطلقها لقرينة السياق بالتقييد

(٢) قوله « فعل الطاعة » أقول : أى المنذور بفعلها ، يعنى النذر بها أفضل من فعلها قبله ولعله يلتزم هذا ، فان من أتى بركعتين نفلا أجر دون من أتى بهما منذوراً بفعلهما ، لأنه قد أتى بما أوجب على نفسه ووفاء بما وعد به ، ويدخل تحت المدح الدال عليه قوله تعالى ﴿ يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ﴾ فانها مسوقة للمدح

(٣) قوله « لأنه حينئذ » أقول : أى حين فعل الطاعة التى أوجبها بالنذر على نفسه يدخل تحت الحديث بأن أفضل القرب التى يتقرب بها إلى الله بأداء ما افترضه عليه

(٤) قوله « فيما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أخرجه البخارى ، وهو حديث قدسى لفظه « إن الله تعالى قال : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب من أداء ما افترضت عليه » الحديث

(٥) قوله « ويحمل ما تقدم من البحث على أداء ما افترض بأصل الشرع » أقول : كان الواضح : ويحمل الحديث على أداء ما افترض الشرع ، إذ لا دخل للبحث الأول فى هذا ، ويدل له التعليل بقوله « لأنه لو حمل على العموم - أى الحديث على عمومه لما وجب بأصل الشرع ما أوجبه العبد على نفسه - لـكان النذر وسيلة إلى تحصيل الأفضل ، وهو الإتيان بأفضل ما تقرب به المتقربون ، وقد تقدم أنه منهى عنه[١] . هذا تقرير المقام ، والعبارة بمراحل عن إفهام المرام ، وكأنه والله أعلم كان

---

(١) قلت : النهى عن أصل إيجابه لا يمنع من إثابة من فعله طاعة وأوفى به ، قال تعالى ﴿ يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيراً ﴾ والآية سيقت للمدح كما ذكره المحشى رحمه الله فيما تقدم

النذر وسيلة إلى تحصيل الأفضل ، فكان يجب أن يكون مستحباً . وهذا على إجراء النهى عن النذر على عمومه

يملى الشارح المحقق ويُكتب ما يمليه فيقع الاضطراب فى الكلام

تنبيه : لم يذكر المحقق تفسير قوله صلى الله عليه وآله وسلم « يطعمنى ويسقين » وفى لفظ البخارى « إنى أبيت عند ربى لى مطعم يطعمنى وساق يسقينى » وتفسيره على أظهر الوجهين كما قاله ابن تيمية : إن الله يغذيه بما يغنيه عن الأكل والشرب المعتاد من العلم والإيمان ، لقوله « أظل عند ربى » وذلك يكون بالنهار ، ولو أكل الأكل المعتاد بالنهار لم يكن مواصلا . وقد بين أنه مواصل . ولو كان يأكل لم يكن مواصلا انتهى . وأجيب بأن الراجح من الروايات لفظ « أبيت » دون أظل ، وعلى تقدير الثبوت فليس حمل الطعام والشراب على المجاز أولى من حمل لفظ أظل على المجاز ، وعلى التنزل فلا يضر شيء من ذلك لأن ما يؤتى به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الكرامة من طعام الجنة وشرابها ، ولا يجرى عليه أحكام المكلفين ، قال ابن المنير فى الحاشية على البخارى : الذى يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى ، وليس تعاطيه من جنس الأعمال وإنما هو من جنس الثواب كأكل أهل الجنة فى الجنة ، والكرامة لا تبطل العبادة . وقال غيره لا مانع من حمل الطعام والشراب على حقيقتهما ، ولا يلزم شيء مما تقدم ذكره ، بل الرواية الصحيحة « أبيت » ، وأكله وشربه فى الليل مما يؤتى به من الجنة لا يقطع وصاله خصوصية بذلك ، وقال الزين ابن المنير : هو محمول على أن أكله وشربه فى تلك الحالة كحال النائم الذى يحصل له الشبع والرى بالأكل والشرب ويستمر ذلك حتى يستيقظ ، ولا يبطل بذلك صومه ، ولا ينقطع وصاله ، ولا ينقص أجره . وحاصله أن يحمل ذلك على حال استغراقه فى أحواله الشريفة حتى لا يؤثر فيه شيء من الأحوال البشرية . وقال الجمهور : قوله « يطعمنى ويسقينى » مجاز عن لازم الطعام والشراب وهو القوة ، فكأنه قال : يعطينى قوة الآكل والشارب ، ويفيض على ما يسد مسد الطعام والشراب ، ويقوى على الطاعة ، من غير ضعف فى القوة ولا كلال

باب أفضل الصيام [1] وغيره [2]

١٩٢ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال « أُخْبِرَ [3] رسولُ الله ﷺ أنّى أقُولُ : وَاللهِ لَأَصُومَنَّ النَّهارَ ، وَلَأَقُومَنَّ اللَّيلَ ، ما عِشتُ . فقال رسولُ الله ﷺ : أنتَ الَّذى قُلتَ ذٰلِكَ ؟ فَقُلتُ لَهُ : قَدْ قُلْتُهُ [4] ، بِأَبِى أنتَ وَأُمّى . فقال : فإنَّكَ لا تَستَطِيعُ ذٰلِكَ ، فَصُمْ وَأَفطِرْ ، وَقُمْ وَنَمْ . وَصُمْ مِنَ الشَّهرِ ثَلاثَةَ أيَّامٍ فإنَّ الحَسَنَةَ بِعَشرِ أمثالِها . وَذٰلِكَ مِثلُ صِيامِ الدَّهرِ . قلت : فإنّى أُطِيقُ أفضَلَ مِن ذٰلِكَ . قال :

فى الإحساس ، أو المعنى أن الله يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش . والفرق بينه وبين الأول أنه على الأول يعطى القوة من غير شبع ولا رى بل هو مع الجوع والظمأ ، وعلى الثانى يعطى القوة مع الشبع والرى ، ورجح الأول ، لأن الثانى ينافى حال الصائم ، ويفوّت المقصود من الصيام والوصال ، لأن الجوع هو روح هذه العبادة بخصوصها . انتهى من فتح البارى من قولنا « وأجيب »

(١) (باب أفضل الصيام) أقول : أى النفل ، وإلا فالأفضل مطلقا هو الفرض

(٢) قال « وغيره » أقول : عطف على أفضل الصيام . أى وباب غيره وهو الصيام المنهى عنه ، فانه اشتمل عليه الباب

(٣) (الحديث الأول) من أحاديث باب أفضل الصيام قال « أخبر » أقول : مغير صيغه . ووقع فى بعض طرقه الصحيحة أن المخبر له أبوه عمرو ابن العاص

(٤) قال « فقلت له : قد قلته » أقول : فى الرواية « فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أنت الذى تقول ذلك »

فَصمْ يَوْمًا وَأفطِرْ يَوْمَيْنِ . قلت : أُطِيقُ أفضَلَ مِنَ ذٰلِكَ . قال : فَصُم يَومًا وَأفطِرْ يَوْمًا . فَذٰلِكَ مِثْلُ صِيامُ دَاودَ ، وَهُوَ أَفضَلُ الصِّيام . فقلتُ : إنِّى أُطِيقُ أفضَلَ مِنْ ذٰلِكَ . قال : لا أفضَلَ مِنْ ذَلِكَ » . وفى رواية « لا صَوْمَ فَوْقَ صَوْمِ أخى داودَ ـ شَطْرَ الدَّهْرِ [1] ـ صُمْ يَوْمًا وَأفطِرْ يَوْمًا »

فيه ست مسائل . الأولى : « صوم الدهر » ذهب جماعة إلى جوازه [2] . منهم مالك والشافعى . ومنعه الظاهرية [3] ، للأحاديث التى وردت فيه ، كقوله عليه السلام

---

(١) قال « شطر الدهر » أقول : فى « شطر » الحركات الثلاث : الرفع على القطع أى هو ، والنصب على إضمار عامل ، والجر على الإبدال . والشطر النصف ويطلق على الجزء ، ومنه قوله تعالى ﴿ فول وجهك شطر المسجد الحرام ﴾

(٢) قوله « صوم الدهر ذهب جماعة إلى جوازه » أقول : وتوقف البخارى فى ترجمة ذلك حيث قال « باب صوم الدهر » أى هل يشرع أو لا ؟ قال الزين ابن المنير : لم ينص على الحكم لتعارض الأدلة واحتمال أن يكون عبد الله بن عمرو خُص بالمنع لما اطلع النبى صلى الله عليه وآله وسلم من مستقبل حاله فيلحق به من فى معناه ممن يتضرر بسرد الصوم ، ويبقى غيره على حكم الجواز لعموم الترغيب فى مطلق الصوم . انتهى

(٣) قوله « ومنعته الظاهرية » أقول : أى قالت بتحريمه ، وحديث « لا صام من صام الأبد » أخرجه الشيخان من حديث عبد الله بن عمر ، وأخرج الجماعة إلا البخارى وابن ماجه من حديث أبى قتادة قال « قيل يا رسول الله كيف بمن صام الدهر ؟ قال لا صام ولا أفطر » أو « لم يصم ولم يفطر » قال ابن العربى : إن كان معناه الدعاء فياويح من أصابه دعاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وإن كان معناه الخبر فياويح من أخبر عنه النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يصم ، وإذا لم يصم شرعاً فلم يكتب له الثواب لوجوب صدق قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه نفى عنه الصوم

« لا صام من صام الأبد » وغير ذلك ، وتأول مخالفوهم (١) هذا على من صام الدهر ،

انتهى . إلا أنه يدل على أنه فى رواية مسلم « لا صام ولا أفطر » أو « ما صام وما أفطر »

(١) قوله « وتأول مخالفوهم » أقول : وهو ابن المنذر وغيره بأنه كالمفطر فلا يدل على التحريم ، بل على أنه مباح . وأخرج أحمد عن أبى موسى مرفوعا « من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا » وقبض كفه . قال ابن القيم . اختلف فى معنى هذا الحديث ، فقالت طائفة : ضيقت عليه حصراً له فيها لتشديده على نفسه وحملها عليه ورغبته عن هدى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واعتقاد أن غيره أفضل منه . وقال بعضهم : بل ضيق الله عليه النـــار فلا يبقى له فيها مكان لأنه ضيق طرقها عنه ، ورجحت الطائفة الأولى تأويلها وقالوا لو أراد هذا لقال ضيق الله عنه ، وأما التضييق عليه فلا يكون إلا وهو فيها . قالوا : وهذا التأويل يوافق حديث كراهة صوم الدهر ، وأن فاعله بمنزلة من لم يصم انتهى . قلت إذا كان بمنزلة من لم يصم فلا كراهة ، إذ من لم يصم هو المفطر وهو فاعل مباح . والتحقيق أنه قرر ابن القيم فى هذا البحث أن أيام التحريم من السنة كالعيدين ليست محلا للصوم ولا قابلة له قطعاً ، وإذا كان كذلك فلا يتصور صومها شرعا ، ويتعين أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى جواب السائل عن لزوم صوم الدهر بقوله « لا صام ولا أفطر » جواب خاص بصيام أيام التحريم من السنة لأنها هى التى تنكر من صيام السنة فاختص الجواب بها ، وأما غيرها من أيام السنة فقد عُرف من عموم الترغيب فى الصوم جواز صيامها بل فضله ، وإنما قلنا إنه خاص بأيام التحريم لأن صائمها لا صام شرعا ولا أفطر حقيقة ، وفاعل هذا لا يثاب لأنه لم يصم ، ولا يعاقب لأنه لم يفعل محرما ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا صام ولا أفطر » إذ هو فاعل شيء مباح هو تركه نحو الطعام والشراب ، فهو كتاركهما ليلا وتارك ذلك ليلا لا عقاب عليه ولا ثواب له ، وعرفت أن الجواب النبوى خاص بصيام أيام التحريم من السنة ، وأما من سرد صيام أيام السنة غير أيام التحريم فهذا فاعل عبادة لأن الاصل شرعية الصوم ، وصوم الدهر غير أيام التحريم لم يأت دليل يخرجه عن ذلك الأصل كما صرح به ابن القيم ، وإذا كانت عبادة عرفت أن حديث « ضيقت عليه جهنم » وعد بأنه لا يبقى له فيها موضع فلا يدخلها ، لأنه وعد

وأدخل فيه الأيام المنهى عن صومها ، كيومى العيدين وأيام التشريق . وكأن هـذا محافظة على حقيقة صوم الأبد . فان من صام هذه الأيام مع غيرها هو الصائم للأبد ، ومن أفطر فيها لم يصم الأبد . إلا أن فى هذا خروجاً عن الحقيقة الشرعية من مدلول لفظة « صام » فان هذه الأيام غير قابلة للصوم شرعاً . إذ لا يتصور فيها حقيقة الصوم ، فلا يحصل حقيقة « صام » شرعاً لمن أمسك فى هذه الأيام . فان وقعت المحافظة على حقيقة لفظ « الأبد » فقد وقع الإخلال بحقيقة لفظ « صام » شرعاً ، فيجب أن يحمل ذلك على الصوم اللغوى (١) . وإذا تعارض مدلول اللغة

على فعل عبادة ، والعبادة تدفع العقاب وتجلب الثواب ، وعلى تقدير أنه مكروه فلا عقاب على فاعل المكروه ، وعلى كل تقدير لا يصح المعنى الثانى وأنه ضيق على نفسه وخالف هديه صلى الله عليه وآله وسلم واعتقد أن الذى فعله من سرد الصوم أفضل من هديه صلى الله عليه وآله وسلم ، وجوابه أنا لا نسلم أنه اعتقد أفضل من هديه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هذا الذى فعله من هديه فانه عبادة ، وكل عبادة فهى من هديه فليس هديه صلى الله عليه وآله وسلم إلا ما فعله وقام الدليل على شرعيته له والمفضول من هديه صلى الله عليه وآله وسلم ، ألا ترى أنه حج قارناً على أرجح الأقوال سيما عند ابن القيم وشرع الإفراد وغيره وهما مفضولان . والحاصل إن فاعل المفضول مثاب غير معاقب ، وإن أراد بهديه صلى الله عليه وآله وسلم ما فعل فقد قرر أن أفضل الصوم صوم داود ، ولم يكن صلى الله عليه وآله وسلم يفعله ، ولم يأت عنه صلى الله عليه وآله وسلم حرف واحد بأنه كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، بل الذى صح عنه أنه كان يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ، فتأمل . وقد بسطناه فى هامش الهدى

(١) قوله « فيجب أن يحمل ذلك على الصوم اللغوى » أقول : أى على تقدير أخذ الأبد على حقيقته وإدخال أيام التحريم فيه ، إلا أنه غير خاف عليك أنهم أرادوا صوم الأبد جميعاً أيام التحريم وغيرها ، فالصوم بالنسبة اليها يحمل على اللغوى كما قاله المحقق ، ولكنه بالنسبة إلى غيرها مما صامه محمول على الشرعى إذ ليس المراد من أفرد أيام التحريم قطعاً إذ ليست الأبد ، ولا من أفرد ما عداها إذ ليس أيضا الأبد ،

ومدلول الشرع فى ألفاظ صاحب الشرع حمل على الحقيقة الشرعية [1]

ووجه آخر [2] : وهو أن تعليق الحكم بصوم الأبد يقتضى ظاهره أن « الأبد » متعلق الحكم من حيث هو « أبد » [3] ، فاذا وقع الصوم فى هذه الأيام ، فعلة النهى وقوع الصوم فى الوقت المنهى عنه [4] وعليه ترتب الحكم .

وحينئذ فيراد بالصوم اللغوى والشرعى عبارة واحدة ، ولا بد من ذلك ، فلا يتم قوله على الصوم اللغوى

(١) قوله « حمل على الحقيقة الشرعية » أقول : وإذا حمل عليها تعين أنه أريد بصيام الأبد ما عدا أيام التحريم ، ولكنه فاته المحافظة على الأبد أو الدهر ، فالذى يقرب هو ما قررناه أولا من أن الحديث يتوجه إلى صيام أيام التحريم ، وأما قول الحافظ ابن حجر : إنه لا يصح قوله صلى الله عليه « لا صام ولا أفطر » جوابا على من علم تحريم صيام أيام التحريم ولا من جهله ، فجوابه أنه يصح على التقديرين ، أما من علمها فزيادة تأكيد لبيان أنها ليست محلا للصوم ولا ينكر تعدد الأدلة على مدلول واحد ، وأما من جهل تحريمها فانه معلوم أنه لم يسأل عن صوم الأبد إلا وهو عالم بالترغيب فى الصوم ، وإنما سأل عن صوم معين فأجيب بأنه لا صام ولا أفطر فينصرف إلى أيام التحريم ، ويعلم تعيينها من أدلة أخرى فانه لا يعلم من السؤال والجواب تعيينها لا لعالم بها ولا لجاهل ، فتأمل

(٢) قوله « ووجه آخر » أقول : أى للمأولين نفى صوم الأبد على من صامه مدخلا فيه أيام التحريم

(٣) قوله « من حيث هو أبد » أقول : الحكم هو نفى الصوم والافطار عمن صام الأبد ، وتعليقه بالأبد ظاهر

(٤) قوله « فعلة النهى وقوع الصوم فى الوقت المنهى عنه » أقول : أراد بالنهى النفى لأنهما متقاربان معنى من حيث انتفاء مدخولها ، فالنهى ترتب على وقوع الصيام فى أيام تحريمه ، قال فى الفتح : من صام الأيام المحرمة عند من أجاز صوم الدهر يكون قد فعل مستحباً وحراماً ، فان أيام التحريم مستثناة بالشرع غير قابلة للصوم شرعا فهى بمنزلة أيام الحيض انتهى

ويبقى ترتيبه على مسمى الأبد غير واقع[1]، فانه إذا صام هذه الأيام تعلق به الذم[2]، سواء صام غيرها أو أفطر، ولا يبقى متعلق الذم عليه صوم الأبد، بل هو صوم هذه الأيام، إلا أنه لما كان صوم الأبد يلزم منه صوم هذه الأيام تعلق به الذم، لتعلقه بلازمه الذي لا ينفك عنه. فمن ههنا نظر المتأولون بهذا التأويل فتركوا التعليل بخصوص صوم الأبد

المسألة الثانية: كره جماعة قيام كل الليل، لرد النبي ﷺ ذلك على من أراده[3]، ولما يتعلق به من الإجحاف بوظائف عديدة[4]، وفعله جماعة من المتعبدين من السلف وغيرهم. ولعلهم حملوا الرد على طلب الرفق بالمكلف لا غير[5]. وهذا الاستدلال على

---

(١) قوله «غير واقع» أقول: فيكون ترتيبه عليه مجازاً من ترتب حكم الجزء على الكل، ودليل ترتبه عليه أنه إذا صام أيام النهى تعلق به الذم من الشارع الذي هو لازم فعل المحرم

(٢) قوله «تعلق به الذم» أقول: أي ظاهرا مجازاً، والعلاقة ما سلف أو ما أشار اليه من اللزوم

(٣) قوله «لرد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك على من أراده» أقول: هو أيضاً فى حديث ابن عمرو. فعن أبى سعيد وأبى سلمة أن عبد الله بن عمرو قال «أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنى أقول: والله لأصومن النهار ولأقومن الليل ما عشت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أنت تقول ذلك؟ فقلت له: قد قلته» وفيه «فصم وأفطر، ونم وقم» الحديث

(٤) قوله «ولما يتعلق به من الإجحاف بوظائف عديدة» أقول: هو أيضا فى حديث ابن عمرو[1] «صم وأفطر وقم ونم فان لجسدك عليك حقا وان لعينيك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا وإن لزورك عليك حقا» متفق عليه

(٥) قوله «حملوا النهى على طلب الرفق بالمكلف لا غير» أقول: ظاهر الروايات

---

(١) قلت: هو لفظ حديث لسلمان الفارسى لما بات عند أخيه أبى الدرداء رضى الله عنهما فحدثه به، ولما ذهبا إلى النبى ﷺ وأخبراه صدق سلمان. ولعله تكرر لفظه

الكراهة بالرد المذكور عليه سؤال ، وهو أن يقال : إن الرد لمجموع الأمرين وهو صيام النهار ، وقيام الليل . فلا يلزم ترتبه على أحدهما

المسألة الثالثة : قوله عليه السلام « إنك لا تستطيع ذلك » يطلق عدم الاستطاعة بالنسبة إلى المعتذر مطلقاً[1] ، وبالنسبة إلى الشاق على الفاعل . وعليهما ذكر الاحتمال

أن ابن عمرو نفسه الذى خاطبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونازله فى أوقات العبادة التى وطن نفسه على الإتيان بها ، حمل النهى على ذلك ، فنى روايات حديثه أنه قال « فليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وذلك أنى كبرت وضعفت » . وكان يقرأ على بعض أهله السبع من القرآن بالنهار ، والذى يقرأه يعرضه من أول الليل ليكون أخف عليه ، وإذا أراد أن يتقوى أفطر أياما وأحصى وصام مثلهن كراهية أن يترك شيئاً فارق عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفى رواية أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « ألم أخبر أنك تصوم الدهر وتقرأ القرآن كل ليلة ؟ قلت : بلى يا نبي الله ولم أرد بذلك إلا الخير . قال : فصم صيام داود فانه كان أعبد الناس » وفيه قال « واقرأ القرآن فى كل شهر . قال : قلت يا نبى الله إنى أطيق أفضل من ذلك . قال : فاقرأه فى كل عشرين . قال قلت : يا نبى الله إنى أطيق أفضل من ذلك . قال : فاقرأه فى كل عشر . قال قلت : يا نبى الله إنى أطيق أفضل من ذلك . قال : فاقرأه فى سبع لا تزد على ذلك . قال : فشددت فشدد على . وقال لى النبى صلى الله عليه وآله وسلم : إنك لا تدرى لعل يطول بك عمر . قال : فصرت إلى الذى قال لى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فلما كبرت وددت أنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وذكر رسول الله صلى الله وآله وسلم قيام داود ، وسيأتى أنه كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه ، فدلت الروايتان وقول عبد الله عند منازلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله إنى أطيق أفضل من ذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينهه إلا رفقاً به ، وأن ما أشار به عليه ليس عزيمة بل رخصة

(١) قوله « إلى المعتذر مطلقاً » أقول : نحو قوله تعالى ﴿ أولا يستطيع أن يمل هو ﴾ ومنه :

هى الشمس مسكنها فى السما ٭ فعز الفؤاد عزاء جميلا
فلن تستطيع اليها الطلو ع ولن تستطيع اليك النزولا

فبالنسبة إلى الشمس حقيقة لا إلى المراد للشاعر . ومن الثانى ﴿ فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقباً ﴾ ، والقدرة والاستطاعة والطاقة والوسع مترادفة . واعلم أن الاستطاعة المنفية هى التى تكون قبل الفعل ، وتحقيقه أن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة مستلزمة للفعل ومقارنه له ، فلا يكون الفعل بمجرد قدرة متقدمة غير مقارنة ولا بمجرد إرادة متقدمة غير متقارنة بل لا بد عند وجود الأمرين من وجود المؤثر التام ، ولا يكون الفاعل بفاعل معدوم حين الفعل ، ولا بقدرة معدومة حين الفعل ، ولا بإرادة معدومة حين الفعل ، وبعد الفعل لا تجتمع الارادة الجازمة والقدرة التامة فان ذلك مستلزم للفعل فلا يكون ولا يوجد إلا مع الفعل ، لكن قد يوجد قبل الفعل قدرة بلا إرادة وإرادة بلا قدرة (١) ، كما أنه قد يوجد عزم على أن يفعل فاذا حضر وقت الفعل قوى العزم فصار قصداً فتكون الإرادة حين الفعل أكمل مما كانت قبله ، وكذلك القدرة حين الفعل مما كان قبله ، وبهذا كان العبد قادراً قبل الفعل القدرة المشروطة فى الأمر التى فارق بها العاجز كما فى قوله تعـــالى ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ﴾ ، وقوله ﴿ فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ﴾ فإن هذه الاستطاعة لو لم تكن إلا مقارنة للفعل لم يجب الحج على من لم يحج ولا وجب على من لم يتق الله أن يتقى الله ، ولكان كل من لم يصم الشهرين المتتابعين غير مستطيع للقيام ، وهذا كله خلاف هذه النصوص وخلاف إجماع المسلمين . وبهذا التحقيق يهون عليك ما تهاوش فيه الفريقان من المعتزلة القائلين بأن القدرة قبل الفعل والأشعرية القائلين بأنها حال الفعل وبضم

---

(١) أى قد توجد للعبد قدرة وقد يكون مريدا وغير مريد ، وقد يكون مريدا ولا قدرة له على تنفيذ تلك الارادة ، وقد يوجد عزم ثم يقوى فيكون قصدا ، وكلها تابعة لإرادة الله وقدرته ومشيئته ، خلافا للمعتزلة من الجهمية

لحمله بعضهم على المستحيل (١)، حتى أخذ منه جواز تكليف المحال. وحمله بعضهم على ما يشق (٢)، وهو الأقرب. فقوله عليه السلام «لا تستطيع ذلك» محمول على أنه يشق ذلك عليك (٣)، على الأقرب. ويمكن أن يحمل ذلك على الممتنع: إما على

يديك على هذا تجمع بين القولين وتفوز بالحق من البين، فصُن هذا التحقيق فى أجفان قلبك واجعله من مواهب ربك، فالخير كله بيده والفيض من عنده

(١) قوله «لحمله بعضهم على المستحيل» أقول: قال الزركشى فى شرح الجمع: إنه احتج الأشعرى فى كتاب الوجيز على القائلين باستحالته بقوله تعالى ﴿ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ فقال: لو كان ذلك محالا لما استقام الابتهال إلى الله تعالى بدفعه انتهى. وتصريحه هذا يرد قول ابن الحاجب فى مختصر المنتهى شرط المطلوب الإمكان ونسب خلافه إلى الأشعرى، قال العضد: ولم يثبت تصريحه انتهى. وكلام الزركشى يرد قولها. وقال البيضاوى فى الآية: إنها تدل على عدم وقوع التكليف بالمحال، ولا تدل على امتناعه انتهى. والمسألة مبسوطة فى الأصولين

(٢) قوله «وحمله بعضهم» أقول: فى الآية وفى الحديث الذى نحن بصدده أو فيهما «على ما يشق وهو» أى هذا الحمل «الأقرب» أما فى الآية فلأنه تعالى قال قبلها ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ فهو حصر أنه لا يكلفها إلا شيئاً تطيقه ويسعها فعله، فقولهم بعدها داعين ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ فى قوة: ربنا أتمم لنا نعمتك بعدم تكليف ما يشق ويتعسر مع قوله ﴿يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾، وأما فى الحديث فالأمر واضح فانه صلى الله عليه وآله وسلم نازله فى شىء يطيقه، وإنما فيه مشقة

(٣) قوله «محمول على أنه يشق ذلك عليه» أقول: ذكر المحقق ثلاثة احتمالات: الأول أنه يراد بعدم الاستطاعة الامتناع والتعذر، وهو المعنى المذكور آنفا، وذلك على تقدير بلوغه من العمر ما يتعذر معه الوفاء بما وطن نفسه عليه، وهذا قد أشار اليه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله «انك لا تدرى لعلك يطول بك عمر» وقد أخبرنا بأنه صار إلى ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم. والثانى من الاحتمالات أن

تقدير أن يبلغ من العمر ما يتعذر معه ذلك ، وعلمه النبي ﷺ بطريق الرفق ، أو فى ذلك التزام لأوقات تقتضى العادة أنه لا بد من وقوعها ، مع تعذر ذلك فيها . ويحتمل أن يكون قوله « لا تستطيع ذلك » مع القيام ببقية المصالح المرعية شرعاً

المسألة الرابعة : فيه دليل على استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر (١) وعلته مذكورة فى الحديث . واختلف الناس فى تعيينها من الشهر (٢) اختلافاً فى تعيين

التزامه ذلك بما لا يتم الوفاء به ، لإتيان أوقات يتعذر فيها الوفاء من أوقات أشغال ضرورية لا بد للعبد منها من اللوازم البشرية والعوارض الانسانية . الثالث أنه لا يتم الوفاء بما التزمه مع الوفاء بالقيام ببقية المصالح الشرعية ، وهذا قد أشار اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إن لنفسك عليك حقاً » الحديث ، ويحتمل أن الاستطاعة لهذه الوجوه كلها أو لاثنين منها وهما قد ورد ذكرهما فى الحديث كما قررناه وهو الأول والثالث

(١) قوله « على استحباب صوم ثلاثه أيام من كل شهر » أقول : أى صومها ، وهذا أشار إلى ما ورد فى إحدى روايات هذا الحديث من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعبد الله « صم من الشهر ثلاثة أيام » وفى لفظ « إن بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام فإن لك بكل حسنة عشرة أمثالها وذلك صيام الدهر » وفى لفظ « صم من كل عشرة أيام يوما ولك أجر سنة » وقول المحقق « وعلته مذكورة فى الحديث » يريد قوله فإن الحسنة بعشر أمثالها

(٢) قوله « واختلف الناس فى تعيينها من الشهر » أقول : وورد فى الحديث الحث على صيام أيام البيض ثالث عشره ورابع عشره وخامس عشره ، كما أخرجه أهل السنن من حديث قتادة بن ملحان ، ويقال منهال ، قال « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرنا أن نصوم أيام البيض ثالث عشره ورابع عشره وخامس عشره وقال : هى كهيئة الدهر » وللنسائى من حديث جرير مرفوعا « صيام ثلاثة أيام من كل شهر صيام الدهر : أيام البيض صبيحة ثالث عشره » الحديث . قال الحافظ ابن حجر : اسناده صحيح ، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشيء أعدله ، أو لأن

الأحب والأفضل لا غير . وليس فى الحديث ما يدل على شىء من ذلك (١) . فأضربنا عن ذكره

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام « وذلك مثل صيام الدهر » مؤول عندهم على أنه مثل أصل صيام الدهر من غير تضعيف للحسنات (٢) ، فان ذلك التضعيف مرتب

الكسوف غالبا يقع فيها ، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع ، فاذا اتفق الكسوف صادف الذى يعتاد صيام البيض صائماً متهيئا له أن يجمع بين أنواع العبادات من الصيام والصلاة والصدقة ، بخلاف من لم يصمها فانه لا يتأتى له استدراك صيامها . وقيل بل يصومها من أول الشهر لحديث ابن مسعود عند أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من غرة كل شهر » ورجح هذا بعضهم لأن المرء لا يدرى ما يعرض له من الموانع ، وقال بعضهم من أول كل عشرة أيام يوماً لحديث ابن عمرو الذى قدمناه قريباً ونقل ذلك عن أبي الدرداء ، وورد من حديث عائشة « أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم من الشهر السبت والأحد والاثنين ومن الآخر الثلاثاء والأربعاء والخميس » رواه الترمذى ، وكان الغرض له أن يستوعب غالب أيام الأسبوع بالصيام ، وأجاز ابراهيم النخعى أن يصومها آخر الشهر لتكون كالكفارة لما مضى ، ويؤيده حديث أمره صلى الله عليه وآله وسلم بصوم سرر الشهر

(١) قوله « وليس فى الحديث ما يدل على شىء من ذلك » أقول : يريد حديث ابن عمرو ، وإلا فقد سمعت ما فى غيره من الأحاديث من التعيين ، بل فى رواية النسائى لحديث عبد الله بن عمرو تعيينها بأن يصوم من كل عشرة أيام يوما

(٢) قوله « من غير تضعيف للحسنات » أقول : لأنه لو اعتبر التضعيف لكان صوم السنة بثلاثه آلاف حسنة وستمائة حسنة لأن الحسنة بعشر أمثالها ، وعلى تقدير تحريم صومه لا حسنة لصائم أصلا ، والأقرب عندى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يرد بالتشبيه الإتيان بقدر عدد الحسنات الحاصلة لمن صام الثلاثة البيض أو رمضان وستا من شوال بأنه يحصل له من الحسنات هذا العدد ، ولا دليل فيه على صوم الدهر ولا نفيه . فتأمل

على الفعل الحسى الواقع فى الخارج . والحامل على هذا التأويل أن القواعد تقتضى أن المقدر لا يكون كالمحقق ، وأن الأجور تتفاوت بحسب تفاوت المصالح ، أو المشقة فى العمل ، فكيف يستوى من فعل الشيء بمن قدّر فعله له ، فلأجل ذلك قيل : إن المراد أصل الفعل فى التقدير ، لا الفعل المرتب عليه التضعيف فى التحقيق . وهذا البحث يأتى فى مواضع ، ولا يختص بهذا الموضع [1]

ومن ههنا يمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذا اللفظ وشبهه على جواز صوم الدهر [2] ، من حيث إنه ذكر للترغيب فى فعل هذا الصوم . ووجه الترغيب أنه مثّل بصوم الدهر . ولا يجوز أن تكون جهة الترغيب هى جهة الذم

---

(١) قوله « وهذا البحث يأتى فى مواضع ولا يختص بهذا الموضع » أقول : وذلك مثل حديث أبى بن كعب مرفوعا « من قرأ قل هو الله أحد فكأنما قرأ ثلث القرآن » أخرجه أحمد والنسائى فى اليوم والليلة وابن منيع ومحمد بن نصر وابن مردويه والضياء فى المختارة . ومثل حديث أبى عند الترمذى وابن مردويه والبيهقى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من قرأ إذا زلزلت عدلت له بنصف القرآن ، ومن قرأ قل هو الله أحد عدلت له بثلث القرآن ، ومن قرأ قل يا أيها الكافرون عدلت بربع القرآن »

(٢) قوله « على جواز صوم الدهر » أقول : بل على أفضليته ، ووجه الدلالة أنه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم « فكأنما صام الدهر » دل على أن صوم الدهر أفضل مما شبه به ، وأنه أمر مطلوب ، قال الحافظ فى الفتح : وتعقب بأن التشبيه فى الأمر المقدر لا يقتضى جوازه فضلا عن استحبابه ، وإنما المراد حصول الثواب على تقدير مشروعية صيام ثلثمائة وستين يوماً ، ومن المعلوم أن المكلف لا يجوز له صيام جميع السنة فلا يدل التشبيه على أفضلية المشبه من كل وجه انتهى . وجواب الشارح المحقق مضمونه تسليم أنه وقع الترغيب فى صيام الثلاثة من كل شهر بالتشبيه بصوم السنة من حيث فرضيته مشروعية والنهى عن صوم الدهر تعلق بالفعل الحقيقى ، فالأمر التقديرى الفرض حصل به الترغيب ، والأمر الحقيقى مما حصل الترغيب بذكر

وسبيل الجواب أن الذم ـ عند من قال به ـ متعلق بالفعل الحقيق . ووجه الترغيب ههنا حصول الثواب على الوجه التقديرى . فاختلفت جهة الترغيب وجهة الذم ، وإن كان هذا الاستنباط الذى ذُكر لا بأس به ، ولكن الدلائل الدالة [1] على كراهة صوم الدهر أقوى منه دلالة [2] . والعمل بأقوى الدليلين واجب ، والذين

فرضيته منهى عنه ، وفى هذا الجواب غرابة من حيث إنه رغب بأمر فرضى ونهى عن تحقق ذاك الفرض ، وأنها اختلفت جهة الترغيب وجهة الذم بهذا الاعتبار كما اختلفت الأكوان فى الدار المغصوبة عند من قال بصحتها

(١) قوله « ولكن الدلائل الدالة » أقول : مراده بالاستنباط هو ما قرره من أن جهة الترغيب هى تقدير شرعية صوم الدهر ، وجهة النهى هى فعله تحقيقاً . إلا أنه لا يخفى أن هذا الاستنباط لا يدل على جواز صوم الدهر ، بل هو تقدير لعدم فعله تحقيقاً فلا حاجة للاستدلال

(٢) قوله « أقوى منه دلالة » أقول : قد تقدم بعض تلك الأدلة ، وحاصله أنه ذهب الجمهور إلى استحباب صيام الدهر لمن قوى عليه ولم يفوت فيه حقا ، وإلى ذلك أشار ابن خزيمة فترجم ذكر العلة التى زجر النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم الدهر لها ، وساق الحديث الذى فيه « إذا فعلت ذلك هجمت عينك ونفهت نفسك » ، واحتجوا بحديث حمزة بن عمرو الأسلمى وقوله للنبى صلى الله عليه وآله وسلم إنى أسرد الصوم فلم ينهه . وحملوا نهيه لابن عمرو وقوله « لا أفضل من ذلك » أى فى حقه ومن هو مثله ممن يدخل على نفسه مشقة أو يفوت حقا ، ولو كان السرد ممتنعاً لبينه لحمزة ، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز قاله النووى ، وتعقب بأن حمزة إنما سأله صلى الله عليه وآله وسلم عن الصوم فى السفر ولا يلزم من السرد للصيام صوم الدهر ، وقد قال أسامة إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يسرد الصوم ولا يفطر أخرجه أحمد ، ومن المعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يصم الدهر ، وقال ابن خزيمة : سألت المزنى عن حديث أبى موسى « من صام الدهر ضيقت عليه جهنم » فقال : يشبه أن يكون معناه ضيقت عنه فلا يدخلها ، ولا يشبه أن

أجازوا صوم الدهر حملوا النهى على ذى عجز أو مشقة ، أو ما يقرب من ذلك ، من لزوم تعطيل مصالح راجحة على الصوم ، أو متعلقة بحق الغير كالزوجة مثلا [١]

المسألة السادسة : قوله عليه السلام فى صوم داود « وهو أفضل الصيام » ظاهر قوى فى تفضيل هذا الصوم على صوم الأبد . والذين قالوا بخلاف ذلك نظروا إلى أن العمل متى كان أكثر كان الأجر أوفر . هذا هو الأصل . فاحتاجوا إلى تأويل هذا . وقيل فيه : إنه أفضل الصيام بالنسبة إلى من حاله مثل حالك ، أى من يتعذر عليه الجمع بين الصوم الأكثر وبين القيام بالحقوق . والأقرب عندى أن يُجرَى على ظاهر الحديث فى تفضيل صيام داود عليه السلام . والسبب فيه أن الأفعال متعارضة المصالح والمفاسد . وليس كل ذلك معلوماً لنا ولا مستحضراً ، وإذا تعارضت المصالح والمفاسد ، فمقدار تأثير كل واحدة منها فى الحث والمنع غير محقق لنا ، فالطريق حينئذ أن نفوض الامر إلى صاحب الشرع ، ونجرى على ما دل عليه ظاهر اللفظ مع قوة الظاهر هنا [٢] . وأما زيادة العمل واقتضاء القاعدة لزيادة الاجر بسببه فيعارضه

يكون على ظاهره ، لأن من ازداد لله عملا وطاعة ازداد عند الله رفعة وعلو كرامة . ورجح هذا التأويل جماعة منهم الغزالى فقالوا : له مناسبة من جهة المعنى ، فانه لما ضيق على نفسه مسالك الشهوات بالصوم ضيق الله عليه النار فلا يبقى له فيها مكان ، لأنه ضيق طرقها بالعبادة . وقال الحافظ ابن حجر : الأولى ابقاء الحديث على ظاهره وحمله على من فوت حقا واجبا بذلك فاليه يتوجه الوعيد الشديد ، ولا يخالف القاعدة التى أشار اليها المزنى انتهى . وقد أشار المحقق إلى هذا الذى قاله ابن حجر

(١) قوله « كالزوجة مثلا » أقول : كأنه نص عليه لذكرها فى سبب حديث ابن عمرو ، فى رواية النسائى عنه أنه قال : زوجنى أبى امرأة فجاء يزورنا فقال : كيف ترين بعلك ؟ قالت : نعم الرجل لا ينام الليل ولا يفطر النهار . فوقع بى وقال : زوجتك امرأة من المسلمين فعضلتها . قال فجعلت لا ألتفت إلى قوله . . الحديث

(٢) قوله « مع قوة الظاهر هنا » أقول : تعقب ابن العطار هذا البحث قائلا :

اقتضاء العادة والجبلّة للتقصير فى حقوق يعارضها الصوم الدائم ، ومقادير ذلك الفائت مع مقادير ذلك الحاصل من الصوم غير معلوم لنا

وقوله عليه السلام « لا صوم فوق صوم داود » يحمل على أنه لا فوقه فى الفضيلة المسئول عنها (١)

* * *

١٩٣ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ « إن أَحَبَّ الصِّيامِ إِلَى اللهِ صِيامُ داود ، وَأَحَبَّ الصَّلاةِ إِلَى اللهِ صَلاةُ داود : كانَ يَنامُ نِصفَ اللَّيْلِ ، وَيَقُومُ ثُلُثَهُ ، وَيَنامُ سُدُسَهُ . وكانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا »

فى هذه الرواية زيادة قيام الليل ، وتقديره بما ذكر . ونوم سدسه الأخير فيه مصلحة الإبقاء على النفس ، واستقبال صلاة الصبح ، وأذكار أول النهار بالنشاط . والذى تقدم فى الصوم من المعارض وارد ههنا . وهو أن زيادة العمل تقتضى زيادة الفضيلة ، والكلام فيه كالكلام فى الصوم من تفويض مقادير المصالح والمفاسد إلى صاحب الشرع (٢)

إن الذى تقتضيه الأدلة كلها من فعل الصحابة من السرد وخفة صوم يوم وإفطار يوم وسرد النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى بعض الشهور وإفطاره فى بعضها وأمره من لا يستطيع التزوج بالصوم أن الأفضلية تختلف باختلاف الأشخاص على حسب قواهم وقيامهم بحقوق الله وغيره من الإخلاص . وسبقه إلى هذا ابن خزيمة

(١) قوله « المسئول عنها » أقول : أى المطلوبة لابن عمرو لأنه لم يرد بما عزم عليه من الأفعال الصالحة إلا طلب الأفضل عند الله ، فلا يتوهم أنه سأل عن الأفضل بل النبى صلى الله عليه وآله وسلم هو ابتدأه بذلك كما عرفت

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث باب فضل الصيام قوله « من تفويض مقادير

ومن مصالح هذا النوع من القيام أيضاً أنه أقرب إلى عدم الرياء فى الأعمال . فان من نام السدس الأخير أصبح جامّا غير منهوك القوى[1] . فهو أقرب إلى أن يخفى أثر عمله على من يراه ، ومن يخالف هذا يجعل قوله عليه السلام « أحب الصيام » مخصوصاً بحالة ، أو بفاعل[2] ، وعمدتهم النظر إلى ما ذكرناه[3]

* * *

١٩٤ — الحديث الثالث : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « أَوْصَانِى خَلِيلِى[4] ﷺ بِثَلاثٍ : صِيامِ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ، وَرَكْعَتَىِ الضُّحَى ، وَأَنْ أُوتِرَ قَبْلَ أَنْ أَنامَ »

المصالح والمفاسد إلى صاحب الشرع » أقول : هذا حسن جداً ، فانه إذا نص الشارع على أفضلية شىء فليس لنا أن نعارضه بالرأى ، بأن فى غيره مصلحة ، أو أنه أكثر أجراً لزيادة المشقة

(١) قوله « جاما غير منهوك القوى » أقول : بالجيم أى مستريحاً من التعب ، من جم الفرس فلم يركب فعفا من تعبه . ومنهوك من نهكته الحمى أضعفته وهزلته وجهدته

(٢) قوله « بحالة أو بفاعل » أقول : بعدم ذلك فى الصيام

(٣) قوله « وعمدتهم النظر إلى ما ذكرناه » أقول : من أن زيادة العمل تقتضى زيادة الفضيلة ، وذلك كحال من له أشغال دينية تمنعه من قيام كل الليل ، أو بفاعل مخصوص وهو من يشق عليه قيام الليل كله

(٤) (الحديث الثالث) قال « خليلى » أقول : الخليل الصديق الخالص الذى تخللت محبته القلب فصارت فى خلاله أى فى باطنه ، وقول أبى هريرة هذا لا يعارض قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا » لأن الممتنع أن يتخذ هو صلى الله عليه وآله وسلم غيره خليلا لا العكس ، فلا يقال

فيه دليل على تأكيد هذه الأمور بالقصد إلى الوصية بها [١] ، وصيام ثلاثة أيام قد وردت علته فى الحـــديث ، وهو تحصيل أجر الشهر ، باعتبار أن الحسنة بعشر أمثالها ، وقد ذكرنا ما فيه ، ورأى من يرى أن ذلك أجر بلا تضعيف ، ليحصل الفرق بين صوم الشهر تقديراً ، وبين صومه تحقيقاً

وفى الحديث دليل على استحباب صلاة الضحى[٢] ، وأن أقلها ركعتان [٣] ، ولعله

المخاللة تكون من الجانبين ، لأنا نقول إنما نظر الصحابى إلى أحد الجانبين فأطلق ذلك ، أو لعله أراد مجرد الصحبة والمحبة . والله أعلم

(١) قوله « بالقصد بالوصية بها » أقول : قيل الحكمة فى الوصية بهذه الأمور أن النفس تمرن على جنس الصلاة والصيام اللذين هما أفضل العبادات البدنية ، إنما لم يذكر صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة والحج لأن أبا هريرة وأبا ذر لم يكن لهما مال يتصدقان به ويبلغان به الحج

(٢) قوله « على استحباب صلاة الضحى » أقول : أطال ابن القيم فى الهدى النبوى القول فى صلاة الضحى ، وسرد الأحاديث الواردة فيها فعلا وتركا ، وأبلغ الأقوال فيها ستة : الأول سنة مستحبة ، الثانى لا تشرع إلا لسبب ، الثـــالث لا تستحب أصلا ، الرابع يستحب فعلها تارة وتركها تارة ، الخامس يستحب صلاتها والمواظبة عليها فى البيوت ، السادس أنها بدعة صح ذلك عن ابن عمر . وقد سرد أدلة ما قاله ، وقال من لا يقول باستحبابها : إن أحاديث توصية أبى هريرة وأبى ذر بها لا تدل على أنها راتبة لكل أحد ، وإنما أوصى أبا هريرة بذلك لأنه قد روى أن أبا هريرة كان يختار درس الحديث بالليل على الصلاة ، فأمر بالضحى بدلا من قيام الليل ، ولهذا أمره أن لا ينام حتى يوتر ، ولم يأمر بذلك أبا بكر ولا عمر وسائر الصحابة . انتهى . قلت : ويتخرج من هذا قول سابع وهو أنها تستحب لمن لم يقم الليل

(٣) قوله « وأن أقلها ركعتان » أقول : إنما قال أقلها لورود أحاديث بأن أكثرها اثنا عشر ، فأخرج الترمذى واستغربه من حديث أنس مرفوعا « من صلى الضحى اثنتى عشرة ركعة بنى الله له قصراً فى الجنة » قال الحافظ ابن حجر : ليس فى

ذكر الأقل الذى توجه التأكيد لفعله ، وعدم مواظبة النبى ﷺ عليها لا ينافى استحبابها (١) ، لأن الاستحباب يقوم بدلالة القول ، وليس من شرط الحكم أن تتضافر عليه الدلائل ، نعم ما واظب عليه الرسول ﷺ (٢) تترجح مرتبته على هذا ظاهراً

وأما النوم عن الوتر : فقد تقدم فى هذا كلام فى تأخير الوتر وتقديمه ، وورد

إسناده من أطلق عليه الضعف ، وقول النووى : إنهم قالوا ذلك لحديث ضعيف رده الحافظ ابن حجر بأن شواهده تقويه فيصلح للاحتجاج به ، وعند الطبرانى من حديث أبى الدرداء مرفوعا « من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ، ومن صلى أربعا كتب من القانتين ، ومن صلى ستاً كفى ذلك اليوم ، ومن صلى ثمانياً كتب من العابدين ، ومن صلى ثنتى عشرة بنى الله له بيتاً فى الجنة » وفى اسناده ضعف ، ولكن له شاهد من حديث أبى ذر رواه البزار وفى إسناده ضعف أيضا ولكن مع اجتماع الأحاديث تقوى وتصلح للاحتجاج بها ، ومن ثمة قال الرويانى ومن تبعه : أكثرها اثنتى عشرة ركعة

(١) قوله « وعدم مواظبة النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أخرج مسلم من حديث عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى الضحى أربعاً ويزيد إلى ما شاء الله ، و « كان يفعل » يدل على التكرار ، ولكنها أخرج عنها البخارى « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبح سبحة الضحى وإنى لأسبحها » قال البيهقى : عندى أن المراد بقولها « ما رأيته سبحها » أى يداوم عليها ، وقولها « إنى لأسبحها » أى أداوم عليها ، فيراد حينئذ بكان يفعل الأغلب ، قال الحافظ فى الفتح : « تنبيه » حديث عائشة يدل على ضعف ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن صلاة الضحى كانت واجبة عليه ، وعدها بذلك جماعة من العلماء من خصائصه ، ولم يثبت ذلك فى خبر صحيح

(٢) قوله « نعم ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : كأن المراد واظب عليه فعلا ، وقد صدر عنه قولا ، وإلا فقد تقرر أن الأقوال آكد من مطلق الأفعال ، وأنهما لو تعارضا اقدم القول

فيه حديث يقتضي الفرق بين من وثق من نفسه بالقيام آخر الليل ، وبين من لم يثق ، فعلى هذا تكون الوصية مخصوصة بحال أبي هريرة [1] ومن وافقه في حاله

* * *

١٩٥ — الحديث الرابع [2] : عن محمد بن عَبَّاد بن جعفر قال : سألتُ جابر بن عبد الله « أَنَهى النبي ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمعَةِ ؟ قال : نَعَمْ » وزاد مسلم « وَرَبِّ الْكَعْبَةِ »

النهى عن صوم يوم الجمعة محمول على صومه منفرداً ، كما تبين في موضع آخر [3] ولعل سببه أن لا يخص يوم بعينه بعبادة معينة ، لما في التخصيص من التشبه باليهود في تخصيص السبت بالتجرد عن الأعمال الدنيوية ، إلا أن هذا ضعيف . لأن اليهود لا يخصون يوم السبت بخصوص الصوم ، فلا يقوى التشبُّه بهم ، بل ترك الأعمال الدنيوية أقرب إلى التشبه بهم ، ولم يَرِد به النهى [4] ، وإنما تؤخذ كراهته من قاعدة التشبه بالكفار ، ومن قال : بأنه يكره التخصيص ليوم معين ، فقد أبطل تخصيص يوم الجمعة [5] .

---

(١) قوله « بحال أبي هريرة » أقول : قدمنا قريبا أنه كان يدرس الحديث فيفوته القيام

(٢) (الحديث الرابع) من أحاديث باب فضل صوم النفل وغيره

(٣) قوله « كما بين في موضع آخر » أقول : هو ما يأتي قريبا في الحديث بعد هذا

(٤) قوله « ولم يرد به » أقول : أي بترك الأعمال في يوم من الأيام « نهى » وإنما يؤخذ أي تخصيص يوم بترك الأعمال الدنيوية من قاعدة كراهة التشبه بالكفار ، لأنه قد ثبت « من تشبه بقوم كان منهم »

(٥) قوله « فقد أبطل تخصيص يوم الجمعة » أقول : لإطلاقه تخصيص اليوم ، فكان أعم من الجمعة وغيرها

ولعله ينضم إلى ما ذكرناه من المعنى (١) أن اليوم لما كان فضيلا جداً على الأيام ، وهو يوم عيد هذه الملة (٢) ، كان الداعى إلى صومه قوياً ، فنهى عنه ، حماية أن يتتابع الناس فى صومه فيحصل فيه التشبه ، أو محذور إلحاق العوام إياه بالواجبات إذا أديم ، وتتابع الناس على صومه ، فيلحقون بالشرع ما ليس منه ، وأجاز مالك صومه مفرداً (٣) ، وقال بعضهم : لم يبلغه الحديث ، أو لعله لم يبلغه

* * *

(١) قوله « إلى ما ذكرنا من المعنى » أقول : وهو التشبه

(٢) قوله « وهو يوم عيد هذه الملة » أقول : لما ثبت من الأحاديث إن الله أضل عنه اليهود وخص به هذه الأمة . واعلم أنه نقل ابن حجر أقوالا فى سبب النهى عن إفراده وزيفها ، واختار أن سببه كونه عيدا لورود حديثين دالين على ذلك : أحدهما أخرجه الحاكم عن أبى هريرة موفوعا بلفظ « يوم الجمعة يوم عيدكم لا يوم صومكم إلا أن تصوموا قبله أو بعده » ، والثانى أخرجه ابن أبى شيبة من حديث على رضى الله عنه بإسناد حسن « ومن كان منكم متطوعا فليصم يوم الخميس ، ولا يصم يوم الجمعة فانه يوم طعام وشراب وذكر »

(٣) قوله « وأجاز مالك صومه مفرداً » أقول : نقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن على وأبى هريرة وسلمان وأبى ذر قال : ولا مخالف لهم من الصحابة ، وذهب الجمهور إلى أن النهى للتنزيه ، وعن مالك وأبى حنيفة لا يكره ، قال مالك : لم أسمع أحداً ممن يقتدى به أنه نهى عنه ، قال الداودى : لعل النهى ما بلغ مالكا . وزعم عياض أن كلام مالك يؤخذ منه النهى عن إفراده لأنه كره أن يخص يوم من الأيام بالعبادة ، فيكون له فى المسألة روايتان ، وعاب ابن العربى قول عبد الوهاب منهم : يوم لا يكره صومه مع غيره فلا يكره وحده ، لكونه قياساً مع وجود النص ، واستدل الحنفية بحديث ابن مسعود « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما كان يفطر يوم الجمعة » حسنه الترمذى ، ولا دليل فيه لأنه يحتمل أنه كان لا يتعمد فطره إذا وقع فى الأيام التى كان يصومها ، ولا

١٩٦ — الحديث الخامس : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : سَمِعْتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقول « لا يَصُومَنَّ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ، إلاَّ أنْ يَصُومَ يَوْمًا قَبلَهُ أوْ يَوْمًا بَعْدَهُ (١) »

حديث أبى هريرة يبين المطلق فى الرواية الأولى ، ويوضح أن المراد إفراده بالصوم ، ويظهر منه أن العلة هى الإفراد بالصوم ويبقى النظر هل ذلك مخصوص بهذا اليوم ، أم نعديه إلى قصد غيره بالتخصيص بالصوم (٢) ؟ وقد أشرنا إلى الفرق

يضاد ذلك كراهة إفراده بالصوم جمعاً بين الخبرين ، كذا قاله الحافظ فى الفتح ، ولا يخفى ضعف هذا التأويل . قال : ومنهم من عده من الخصائص ، وليس بجيد لأنها لا تثبت بالاحتمال . قلت : أى الاحتمال الذى ذكره ، وهو غير مسلم به أنه يحتمله اللفظ ، فالقول إنه من الخصائص أولى

(١) (الحديث الخامس) قال « إلا أن يصوم يوما قبله أو يوماً بعده » أقول : هذا الاستثناء بهذا اللفظ ليس فى الصحيحين ولا أحدهما ، ولفظ البخارى « إلا يوما قبله أو يوما بعده » . واستشكل لفظ البخارى ، فان يوما لا يصح أن يستثنى من يوم الجمعة ، ولا جعله ظرفاً ليصومن ، وأجاب الكرمانى أنه ظرف ليقوم المصدر ، أو أنه منصوب بنزع الخافض أى لا بيوم قبله ، والباء للمصاحبة ، ولفظ مسلم إلا أن يصوم قبله أو بعده » . واعلم أنه ورد فى مسلم « لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالى ، ولا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون فى يوم صوم يصومه أحدكم » فدل على جوازه لمن اتفق وقوعه له فى أيام له عادة بصيامها كمن اعتاد صوم يوم وإفطار يوم فوافق يوم الجمعة يوم صومه فلا كراهة فى صومه أيضاً

(٢) قوله « إلى قصد غيره بالتخصيص بالصوم » أقول : كمن خص الاثنين مثلا بالصوم مستمراً ، وقد بوب البخارى لهذا بقوله « باب هل يخص المكلف شيئاً من الأيام » ثم ذكر حديث علقمة عن عائشة رضى الله عنها أنه قال « قلت لعائشة هل كان يخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأيام شيئاً ؟ قالت : لا ، كان

بين تخصيصه وتخصيص غيره بأن الداعى ههنا إلى تخصيصه عام بالنسبة إلى كل الأمة . فالداعى إلى حماية الذريعة فيه أقوى من غيره . فمن هذا الوجه يمكن تخصيص النهى به ، ولو قدرنا أن العلة تقتضى عموم النهى عن التخصيص بصوم غيره ، ووردت دلائل تقتضى تخصيص البعض باستحباب صومه بعينه[1] لـكانت مقدمة على العموم المستنبط من عموم العلة ، لجواز أن تـكون العلة قد اعتبر فيها وصف من أوصاف محل النهى . والدليل الدال على الاستحباب [2] لم يتطرق اليه احتمال الرفع ، فلا يعارضه ما يحتمل فيه التخصيص ببعض أوصاف المحل

* * *

عمله ديمة ، انتهى . واستشكل بما ثبت عند أبى داود والترمذى والنسائى وصححه ابن حبان أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم الاثنين والخميس ، وأجاب الحافظ ابن حجر بأنه يحتمل أن يكون المراد بالأيام المسئول عنها الثلاثة من كل شهر ، وكأن السائل لما سمع أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم ثلاثة أيام سأل عائشة : أكان يختصها بالبيض ؟ فقالت : لا ، كان عمله ديمة ، فلو كان يختصها بالبيض لتعينت وداوم عليها ، بل كان لا يبالى من أى الشهر صامها ، كما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وآله وسلم « كان يصوم من كل شهر ثلاثة أيام ما يبالى من أى الشهر صام »

(١) قوله « تقتضى تخصيص البعض باستحباب صومه » أقول : كما بين فى تخصيصه صلى الله عليه وآله وسلم يومى الاثنين والخميس بالصوم ، وذكر صلى الله عليه وآله وسلم الحكمة والسبب فى ذلك لما سأله أسامة كما أخرجه أبو داود والنسائى وصححه ابن خزيمة عن أسامة رضى الله عنه « رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم الاثنين والخميس ، فسألته فقال : إن الأعمال تعرض يوم الاثنين والخميس فأحب أن يرفع عملى وأنا صائم »

(٢) قوله « والدليل الدال على الاستحباب » أقول : كحديث أسامة الماضى فانه لا يعارض بعموم العلة التى استخرجت من النهى عن إفراد الجمعة لاحتمال أن عمومها مخصص لا يرفع به ما لا احتمال فيه

١٩٧ — الحديث السادس : عن أبى عبيد [1] مولى ابن أزهر ـ واسمه سعد بن عبيد ـ قال : شَهِدْتُ الْعِيدَ مَعَ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فقال « هٰذَانِ يَوْمَانِ [2] نَهى رسول الله ﷺ عَنْ صِيَامِهِما : يَوْمُ فِطْرِكُمْ مِنْ صِيامِكُمْ ، وَالْيَوْمُ الآخَرُ تأْكُلونَ فِيهِ مِنْ نُسُكِكُمْ [3] »

مدلوله المنع من صوم يومى العيد . ويقتضى ذلك عدم صحة صومهما بوجه من الوجوه . وعند الحنفية فى الصحة مخالفة فى بعض الوجوه . فقالوا : إذا نذر صوم يوم العيد وأيام التشريق صح نذره ، وخرج عن العهدة بصوم ذلك [4] .

---

(١) (الحديث السادس) قال « عن أبى عبيد » أقول : هو تابعى ثقة ، مات سنة ثمان وتسعين بالمدينة . وأما ابن أزهر فهو صحابى جليل ، وهو عبد الرحمن بن أزهر بن عوف مات قبل الحرة

(٢) قال « هذان يومان » أقول : تغليب الحاضر على الغائب كما يقال هذان الرجلان وأحدهما غائب ، و « يوم فطركم » بالرفع بدل من يومان بدل تفصيل أو على خبرية مبتدأ محذوف تقديره أحدهما أو أولها ، ويرجح هذا ما فى بعض طرق البخارى « أما أحدهما فيوم فطركم من صيامكم واليوم الآخر تأكلون فيه » فهو خبر لأحدهما « وتأكلون » خبر لليوم

(٣) قال « نسككم » أقول : بضم السين المهملة ويجوز سكونها أى ضحيتكم

(٤) قوله « وخرج عن العهدة بصوم ذلك » أقول : اختلفوا فيمن قدم وصام يوم العيد : فمن أبى حنيفة ينعقد ويلزمه القضاء أى إن كان عن عذر مثلا ، وخالفه الجمهور فقالوا : فلو نذر صوم يوم يقدم زيد فقدم يوم العيد فالأكثر لا ينعقد النذر ، وعن أبى حنيفة ينعقد ويلزمه القضاء ، وفى رواية يلزمه الإطعام ، وعن الأوزاعى يقضى إلا إن نوى استثناء العيد ، وعن مالك فى رواية يقضى إن نوى القضاء وإلا فلا ، وفى البخارى أنه سئل ابن عمر عن هذه المسألة فقال السائل : رجل نذر أن

وطريقهم فيه أن الصوم له جهة عموم وجهة خصوص [1] . فهو من حيث إنه صوم يقع الامتثال به . ومن حيث إنه صوم عيد يتعلق به النهى ، والخروج عن العهدة يحصل بالجهة الأولى ، أعنى كونه صوماً . والمختار عند غيرهم خلاف ذلك . وبطلان النذر ، وعدم صحة الصوم[2] . والذى يُدَّعى من الجهتين بينهما تلازم ههنا[3] . ولا انفكاك .

يصوم يوما فوافق يوم عيد ، فقال له ابن عمر : أمر الله تعالى بوفاء النذر ونهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم هذا اليوم انتهى . قيل : توقف ابن عمر لتعارض الأدلة عنده ، وقيل بل نبه فى الجواب على أن أحدهما وهو الوفاء بالنذر عام والآخر وهو المنع من صوم يوم العيد خاص ، وأنه يقضى بالخاص على العام . وتعقب بأن النهى عن صوم يوم العيد فيه أيضا عموم للمخاطبين ولكل عيد فلا يكون من حمل الخاص على العام ، وقيل : يحتمل أنه عرض ابن عمر للسائل بالقضاء احتياطاً فيجمع بين أمر الله وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقيل إذا التقى الأمر والنهى فى موضع قدم النهى

(١) قوله « وطريقهم فيه أن الصوم له جهة عموم » أقول : هذا النظر غير ما تقدم ، وهو أنهم لاحظوا الصوم من حيث إنه صوم غير ناظرين إلى تقييد ما أضيف اليه فقالوا : هذه جهة صوم فيقع به الامتثال ، وله جهة كونه صوماً مقيداً بكونه عيداً فتتعلق به جهة النهى ، والوفاء بالنذر حصل بالجهة الأولى

(٢) قوله « وبطلان النذور وعدم صحة الصوم » أقول : تقدم كلام الناس فى ذلك قريباً [1]

(٣) قوله « والذى يدعى من الجهتين بينهما تلازم ههنا » أقول : اعتبار الجهتين إن كان بينهما تلازم بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر فلا يتم النظر إلى أحدهما دون الآخر فى تعليق حكم به ، وإن أمكن الانفكاك بينهما تم ذلك ، والتقييد بهنا إشارة إلى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة

---

(١) قلت المراد به التفرقة بين الواجب شرعا وما أوجبه الانسان على نفسه ، وتقدم تحقيق ذلك وإيضاحه قريبا

فيتمكن النهى عن هذا الصوم (١) . فلا يصح أن يكون قربة ، فلا يصح نذره

بيانه : أن النهى ورد عن صوم يوم العيد ، والناذر له معلّق لنذره بما تعلق به النهى ، وهذا بخلاف الصلاة فى الدار المغصوبة (٢) ، عند من يقول بصحتها . فانه لم يحصل التلازم بين جهة العموم أعنى كونها صلاة ، وبين جهة الخصوص أعنى كونها حصولا فى مكان مغصوب ، وأعنى بعدم التلازم ههنا عدمه فى الشريعة . فان الشرع وجه الأمر إلى مطلق الصلاة ، والنهى إلى مطلق الغصب . وتلازمهما واجتماعهما إنما هو

---

(١) قوله « عن هذا الصوم » أقول : الذى نظرتم اليه أيها الحنفية من جهة العموم بكونه قربة ، لأن فعل المنهى عنه ليس بقربة ، وإذا كان ليس بقربة فلا يصح نذره إذ لا نذر بمعصية ، فان فعل المنهى عنه معصية . وبيان ذلك كله أنه نهى الشارع عن صوم يوم العيد ونذر الناذر بصوم يوم العيد ، فقد توارد النهى والنذر على أمر معين هو صوم يوم العيد

(٢) قوله « وهذا بخلاف الصلاة فى الدار المغصوبة عند من يقول بصحتها » أقول : اختلف الأصوليون فى الصلاة فى الدار المغصوبة هل تصح أو لا ؟ ومحل النزاع بينهم فى الشئ الواحد يكون له جهتان فيجب بإحداهما ويحرم بالأخرى ، قالوا كالصلاة فى الدار المغصوبة تجب لكونها صلاة وتحرم لكونها غصباً ، اختلفوا على ثلاثة أقوال : الأول للجمهور قالوا تصح ، والثانى للباقلانى لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها ، والثالث لأحمد وأكثر المتكلمين لا تصح ولا يسقط بها الطلب (١) وقول القاضى الباقلانى « عندها لا بها » فانه قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب [خمراً] حتى جن سقط عنه الفرض (٢) أما الجمهور فاستدلوا بما ذكره الشارح المحقق من اختلاف جهة الأمر والنهى ، وهو أنه ورد الأمر فى الشرع بمطلق الصلاة

---

(١) قلت : لأن الواجب لا يصح فعله فى المحرم كالصلاة فى البقعة المغصوبة والثوب المغصوب ، ولأنه شرط لهذا الواجب فلا يصح

(٢) أى حال جنونه فلو أفاق وجب عليه قضاء مافاته حال جنونه من صلاة أو صوم مؤاخذة له على فعله

فى فعل المكلف ، لا فى الشريعة . فلم يتعلق النهى شرعاً بهذا الخصوص ، بخلاف صوم يوم العيد فإن النهى ورد عن خصوصه . فتلازمت جهة العموم وجهة الخصوص فى الشريعة . وتعلق النهى بعين ما وقع به النذر ، فلا يكون قربة

وتكلم أهل الأصول فى قاعدة تقتضى النظر فى هذه المسألة ، وهو أن النهى عند الأكثرين لا يدل على صحة المنهى عنه ، وقد نقلوا عن محمد بن الحسن أنه يدل على صحة المنهى عنه ، لأن النهى لا بد فيه من إمكان المنهى عنه [1] إذ لا يقال للأعمى

على العموم ، وورد النهى فيه عن مطلق الغصب ، فلا تلازم بينهما شرعا ، وإنما اجتمعا فى فعل المكلف الذى أتى بالصلاة فى الدار المغصوبة فلم يتعلق النهى شرعا بهذا الخصوص . وقال القاضى ومن معه : إنها لو صحت لا تحد متعلقا الأمر والنهى وانه محال اتفاقا ، بيان الملازمة أن السكون جزء الحركة وهما جزء الصلاة فيكون مأموراً ، ثم إنه بعينه هو الكون فى الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه ، ويوضحه أن الحركة كون الشىء فى مكان عقيب حصوله فى مكان آخر ، بمعنى أنه عبارة عن مجموع الكونين ، والسكون عبارة عن كونه فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان فيكون هذا الكون مأموراً به لكونه من المأمور به ومنهيا عنه بالذات . وأجاب الجمهور بما أشار اليه المحقق من اختلاف الجهة ، والمراد بالجهة هى علة الأمر والنهى كما أشعر به قولهم : النهى لكونه غصباً والأمر لكونه صلاة ، فهذا تقرير مرادهم ، إلا أنه لا يخفى أن الصلاة حقيقتها الأفعال والأقوال ، والأفعال هى الأكوان من حركة المصلى وسكونه وهذه الأكوان بعينها هى نفس الصلاة وهى نفس الغصب ، فهذه الحركة لا اختلاف لها فى جهتى الأمر والنهى بل هى متحدة ، وقد اتفقوا على إحالة اتخاذ جهتى الأمر والنهى ، ولا ينفع أن المفهوم العام وهى صلاة وغصب غير متحدين من حيث ذاتهما لأنهما قد اتحدا فى هذا الجزء وهذا الجزء مأمور به قطعاً لأنك تقول هذه صلاة وكل صلاة مأمور بها ، وتقول فيها هذا غصب وكل غصب منهى عنه فهذا الجزء مأمور به ومنهى عنه بضرورة دخول الأخص تحت الأعم . فليتأمل ، فكلام القاضى أقوم دليلا

(١) قوله « لا بد فيه من إمكان المنهى عنه » أقول : لأن النهى تكليف اتفاقاً ، ولا تكليف إلا بممكن عند الجماهير

لا تبصر ، وللإنسان لا تطير ، فاذاً هذا المنهى عنه ـ أعنى صوم يوم العيد ـ ممكن ، وإذا أمكن ثبتت الصحة [١] ، وهذا ضعيف [٢] ، لأن الصحة إنما تعتمد التصور ، والإمكان العقلى أو العادى ، والنهى يمنع التصور الشرعى ، فلا يتعارضان ، وكان محمد ابن الحسن يصرف اللفظ فى المنهى عنه إلى المعنى الشرعى [٣]

---

(١) قوله « وإذا أمكن ثبتت الصحة » أقول : هذه المقدمة قد ينازع فى صحتها لأنه يقال : هو ممكن فى نفسه لكنه ممتنع للنهى عنه ، فلا ملازمة بين النهى والصحة

(٢) قوله « وهذا ضعيف » أقول : حاصله أن هنا تصورين : تصور يعتمد الصحة عليه وهو التصور والإمكان العقلى أو العادى أى التصور الناشىء عن ذلك ، وتصور شرعى يتوجه النهى اليه . فقوله ممكن يقال نعم إمكان عقلى أو عادى لاشرعى فانه غير ممكن شرعاً للنهى عنه ، ولا تعارض بين التصورين فلا يتم مدّعاه ، وقد يقال قوله « والنهى يمنع التصور الشرعى » هو محل النزاع

(٣) قوله « وكان محمد بن الحسن يصرف اللفظ فى المنهى عنه إلى المعنى الشرعى » أقول : لا يليق الإتيان بكلمة التشبيه[١] بل يقال : ومحمد بن الحسن وإمامه أبو حنيفة ، لأنه مروى أيضا عنه يصرفانه إلى المعنى الشرعى ، فان كتب الأصول قاضية بذلك ، ولنبين مرادهما ونسوق خلاصته ، لأن من سمعه يستنكره كما قال سعد الدين فى حواشى شرح العضد كأنه ذكر أن كلام العضد يشعر باستبعاد كلام الحنفية حتى أن بطلانه يلحق بالضروريات للقطع بأنه ليس مدلول لاتبع هذا بذاك [١] سوى الكف عنه وتحريمه ، إما مع لزوم الفساد أو بدونه ، أما كون الصحة مدلوله التضمنى أو الإلتزامى فلا ، والحنفية يقلبون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهى عليها والا لم يتحقق الابتلاء ، ولم يكن للنهى معنى ، وهذا عندهم من المباحث المشهورة ، وتقريره أن الأفعال إما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر ، وإما شرعية وهى التى يكون لها مع وجودها الحسى وجود شرعى بأن اعتبر الشارع لها أركانا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما ، والنهى عن الشرعيات يقتضى صحتها ومشروعيتها

---

(١) فى العبارة غموض ، ولعله سقط منها شئ

وفى الحديث دلالة على أن الخطيب يستحب له أن يذكر فى خطبته ما يتعلق بوقته من الأحكام ، كذكر النهى عن صوم يوم العيد فى خطبة العيد ، فان الحاجة تمس إلى مثل ذلك ، وفيه إشعار وتلويح بأن علة الإفطار فى يوم الأضحى الأكل من النسك

لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء ، ونحن نقول : إنما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهى وأما إذا كان به فلا لأنه يتصور من المكلف الإتيان بأفعال أو حركات مخصوصة لولا هذا النهى لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك وأخرجها بهذا النهى عن المشروعية والإجزاء انتهى . وقد حرر بعض محقق المتأخرين دليل الحنفية أوضح تحرير فقال : إنهم قالوا إن المنهى عنه إذا لم تقم قرينة على أن المراد غير الشرعى كان هو ما وضع له اللفظ شرعا لأن اللفظ فى أمر الشارع ونهيه وخبره يحمل على اصطلاحه فيه ، وليس اصطلاحه إلا الصحيح ، والنهى يدل على طلب ترك ذلك الصحيح ، وغاية ما يلزم من النهى دلالته على مفسدة ناشئة من الوصف وهى لا تنافى الصحة الناشئة عن استكمال شروط المشروع وأركانه حتى صرح أبو حنيفة بأن النهى إنما يتوجه إلى القيد لا المقيد ، فحكم بصحة عقد الربا إذا طرحت الزيادة لأنها هى المنهى عنها لا نفس العقد المشتمل عليها ، ورد بمنع أن المنهى عنه هو الصحيح مسنداً بأن الصحيح مأمور به ، وكل مأمور به غير منهى عنه ، وشرط الشرعى ليس من مفهومه وإلا لزم كون الشرط ركنا وهو باطل بالاتفاق . وأجيب بمنع الكبرى مسنداً بجواز النهى عن الواجب الصحيح لمانع منه ، والمانع لا يقتضى الفساد لما عرفت من أن عدم المانع ليس جزءاً من المقتضى ، وأما إلزام كون الشرط جزءا من المشروط فملتزم فى شرط المحكوم فيه ، ودعوى الاتفاق على بطلانه باطلة لأن قيد المطلوب جزء ماهيته كالفصل والخاصة مع الجنس ، قلنا النهى يكشف عن فوات شرط ، قالوا : إن علم فوات الشرط كما فى « دعى الصلاة أيام أقرائك » فالفساد لفوات الشرط وهو الطهارة ولا نزاع فيه ، وكذا اذا لم يكن المنهى عنه شرعياً نحو ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ﴾ فليس من محل النزاع ، لأن النكاح باق على معناه اللغوى وهو الوطء والصحة والفساد من مسمياته الشرعية انتهى . وإنما استوفينا

وفيه دليل على جواز الأكل من النسك ، وقد فرق بعض الفقهاء بين الهدى والنسك . وأجاز الأكل إلا من جزاء الصيد [1] ، وفدية الأذى ، ونذر المساكين ، وهدى التطوع إذا عطب قبل محله . وجعل الهدى لجزاء الصيد وما وجب لنقص في حج أو عمرة

* * *

١٩٨ — الحديث السابع : عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال « نَهَى رسولُ الله ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمَيْنِ : الْفِطْرِ وَالنَّحْرِ . وَعَنِ الصَّماءِ ، وَأَنْ يَحْتَبِيَ الرَّجُلُ فى الثَّوْبِ الْوَاحِدِ [2] ، وَعَنِ الصَّلاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ

الكلام فى هذا لأن الشارح المحقق أجمل البحث . واعلم أنه إنما كان فى كلام الحنفية بعد واستنكار لأن الصحة هى كون الفعل مسقطاً للقضاء عند الفقهاء أو موافقة أمر الشارع عند المتكلمين ، فكيف يدل النهى على الصحة ومضمونه المنع من الفعل ، والصحة فرع الأمر بإيقاعه ، ولكن مراد الحنفية أن توجه النهى إلى الصحيح ، لا أنه دال على صحة الإتيان به فانه خلاف المعلوم ، فالصحة ثابتة له إلا أنه منع عنه الشارع لحكمة له فى ذلك

(١) قوله « وأجاز الأكل إلا من جزاء الصيد » أقول : فى البخارى عن ابن عمر « لا يؤكل من جزاء الصيد والنذر ، ويؤكل ما سوى ذلك » قال فى الفتح : وهذا القول إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو قول مالك وزاد : إلا فدية الأذى . والرواية الأخرى عن أحمد لا يؤكل إلا من هدايا التطوع والتمتع والقران ، وهو قول الحنفية بناء على أصلهم أن دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران انتهى . والمراد بفدية الأذى الإشارة إلى قوله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ﴾ ويأتى الكلام على ذلك فى حديث كعب بن عجرة

(٢) (الحديث السابع) قال « وأن يحتبى الرجل » أقول : الاحتباء بحاء مهملة ثم مثناة فوقية مكسورة ثم موحدة ممدودة ، وهو أن يقعد الرجل على أليتيه وينصب ساقيه ويدير عليهما ثوبا واحداً

وَالْعَصْرِ » أخرجه مسلم بتمامه . وَأَخْرَجَ البخارى الصَّوْمَ فَقَطْ [1]

أما صوم يوم العيد فقد تقدم . وأما اشتمال الصماء فقال عبد الغافر الفارسى فى مجمعه : تفسير الفقهاء أنه يشتمل بثوب ويرفعه من أحد جانبيه ، فيضعه على منكبيه ، فالنهى عنه لأنه يؤدى إلى التكشف ، وظهور العورة . قال : وهذا التفسير لا يشعر به لفظ « الصماء [2] » ، وقال الأصمعى : هو أن يشتمل بالثوب فيستر به جميع جسده ، بحيث لا يترك فرجة يخرج منها يده ، واللفظ مطابق لهذا المعنى

والنهى عنه يحتمل وجهين : أحدهما أنه يخاف معه أن يدفع إلى حالة سادة لمتنفسه فيهلك غماً تحته إذا لم تكن فيه فرجة . والآخر : أنه إذا تحلل به فلا يتمكن من الاحتراس والاحتراز إن أصابه شىء أو نابه مؤذ . ولا يمكنه أن يتقيه بيديه ، لإدخاله إياهما تحت الثوب الذى اشتمل به . والله أعلم

وقد مر الكلام فى النهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر

وأما الاحتباء فى الثوب الواحد فيخشى منه تكشف العورة

* * *

---

(١) قال « وأخرج البخارى الصوم فقط » أقول : هذا غريب ، فقد أخرج البخارى الحديث بتمامه فى هذا الباب من صحيحه وترجم عليه « باب صوم يوم الفطر » ثم قال عقبه « باب صوم يوم النحر » وذكره أيضاً ، وكأن المصنف لم ينظر هذا ، وإنما نظر فى « باب ستر العورة » فإنه ذكر طرفا منه دون ذكر الصوم والصلاة قاله الزركشى ، وراجعت البخارى وإذا هو كما قاله أخرجه عن أبى سعيد بهذا اللفظ الذى فى العمدة

(٢) قوله « لا يشعر به لفظ الصماء » أقول : لأنه مأخوذ من الصمم وهو انسداد الأذن ، وهذا المعنى الذى ذكر ليس فيه انسداد . و فى القاموس : اشتمال الصماء أن يرد الكساء من قبل ميمنته على يده اليسرى وعاتقه الأيسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الأيمن فيغطيهما جميعاً ، أو الاشتمال بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يضعه على أحد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه . انتهى

١٩٩ — الحديث الثامن : عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : قال رسولُ اللهِ ﷺ « مَنْ صامَ يَوْمًا فى سَبِيلِ الله بَعَّدَ اللهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ سَبْعِينَ خَرِيفاً »

قوله « فى سبيل الله » العرف الأكثر فيه استعماله فى الجهاد [١] ، فاذا حمل عليه كانت الفضيلة لاجتماع العبادتين ـ أعنى عبادة الصوم والجهاد ـ ويحتمل أن يراد بسبيل الله طاعته كيف كانت . ويعبر بذلك عن صحة القصد والنية فيه [٢] والأول : أقرب إلى العرف . وقد ورد فى بعض الأحاديث جعل الحج أو سفره فى سبيل الله [٣] . وهو استعمال وضعى

و « الخريف » يعبر به عن السنة : فمعنى « سبعين خريفاً » سبعون سنة . وإنما عبر بالخريف عن السنة من جهة أن السنة لا يكون فيها إلا خريف واحد . فاذا مر الخريف فقد مضت السنة كلها ، وكذلك لو عبر بسائر الفصول عن العام كان سائغاً بهذا المعنى ، إذ ليس فى السنة إلا ربيع واحد وصيف واحد ، قال بعضهم : ولكن

---

(١) (الحديث الثامن) قوله « استعماله فى الجهاد » أقول : فى القاموس وأنفقوا فى سبيل الله : الجهاد ، وكل ما أمر الله به من الخير ، واستعماله فى الجهاد أكثر . انتهى

(٢) قوله « ويعبر بذلك » أقول : أى سبيل الله « عن صحة القصد والنية » وهما مما أمر الله تعالى به

(٣) قوله « جعل الحج أو سفره فى سبيل الله » أقول : هو حديث أخرجه البخارى وأبو داود وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لبعض الصحابيات ما سبب تأخرها عن الحج ؟ فقالت لم يكن عندهم إلا ناضح جعله زوجها فى سبيل الله . فقال صلى الله عليه وآله وسلم « الحج من سبيل الله » أو نحو هذا اللفظ . وقوله « وهو » أى جعل الحج أو سفره من سبيل استعمال وضعى ، لا عرفى ، إذ العرفى ليس إلا الجهاد

الخريف أولى بذلك . لأنه الفصل الذى يحصل به نهاية ما بدأ فى سائر الفصول . لأن الأزهار تبدو فى الربيع ، والثمار تتشكل صورها فى الصيف . وفيه يبدو نضجها ، ووقت الانتفاع بها أكلا وتحصيلا وادخاراً فى الخريف ، وهو المقصود منها . فكان فصل الخريف أولى بأن يعبر به عن السنة من غيره [1] . والله أعلم

* * *

باب ليلة القدر [2]

٢٠٠ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أنَّ رِجالاً مِنْ أصحابِ النبى ﷺ أُرُوا [3] لَيلَةَ القَدْرِ فى المَنامِ فى السَّبْعِ الأَواخِرِ. فقال النبى ﷺ : أَرَى رُؤْياكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ [4] فى السَّبْعِ الأَواخِرِ . فَمَنْ كانَ مِنكم مُتَحَرِّيها فَلْيَتَحَرَّها فى السَّبْعِ الأَواخِرِ »

---

(١) قوله « أولى بأن يعبر به عن السنة من غيره » أقول : أى من سائر الفصول وإن أفادت ما يفيده ، إلا أنه الجزء الأعظم والأفضل ، فالتعبير به عن السنة أكمل

(٢) (باب ليلة القدر) أقول : القدر الذى أضيفت اليه الليلة هو التعظيم من قوله ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ والمعنى أنها ذات قدر لنزول القرآن فيها جملة واحدة إلى السماء الدنيا ، ولتنزل الملائكة فيها ، أو لما ينزل فيها من البركة والرحمة والفضل مما لا يقدر قدره إلا الله ، أو لأن الذى يحييها يصير ذا قدر عند الله ، وقيل القدر التضييق ومعناه إخفاء تعيينها عن العباد ، أو لأن الأرض تضيق بما فيها من الملائكة ، وقيل القدر القَدَر بالفتح للمهملة وهو الوحى والقضاء ، لأنه يقدر فيها أحوال السنة كلها ، فهذه ثلاثة أقوال فى معناه

(٣) قال « أروا » بضم أوله مبنيا للمجهول ، وقوله « أرى » بفتحتين أى أعلم لا أظن

(٤) قال « تواطأت » بالهمزة : توافقت ، وزنا ومعنى

فيـــه دليل على عظم الرؤيا (١) ، والاستناد إليها فى الاستدلال على الأمور الوجوديات (٢) ، وعلى ما لا يخالف القواعد الـكلية من غيرها . وقد تـكلم الفقهاء فيما لو رأى النبي ﷺ فى المنام ، وأمره بأمر هل يلزمه ذلك ؟ وقيل فيه : إن ذلك إما أن يكون مخالفاً لما ثبت عنه ﷺ من الأحكام فى اليقظة أو لا . فان كان مخالفاً عُمل بما ثبت فى اليقظة ، لأنا ـ وإن قلنا بأن من رأى النبي ﷺ على الوجه المنقول

---

(١) قوله « على عظم الرؤيا » أقول : قال المازرى كثر كلام الناس فى الرؤيا ، والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله يخلق فى قلب النائم اعتقادات كما يخلقها فى قلب اليقظان ، فاذا خلقها فكأنه جعلها علما على أمور أخرى فى ثانى الحال ، ومهما وقع منها على خلاف المعتقد فهو كما يقع لليقظان ، ونظيره أن الله تعالى خلق الغيم علامة المطر وقد تتخلف ، وتلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة الملك فيقع بعدها ما يسر ، وتقع تارة بحضرة الشيطان فيقع ما يضر . وقد أخرج الحاكم والعقيلي من حديث محمد بن عجلان عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : لقى عمر علياً رضى الله عنهما فقال : يا أبا الحسن ، الرجل يرى الرؤيا فمنها ما يصدق ومنها ما يكذب ، قال : نعم : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « ما من عبد ولا أمة ينام فيمتلىء نوما إلا عرج بروحه الى العرش ، فالذى لا يستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التى تصدق ، والذى يستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التى تـكذب » إلا أنه قال الذهبي فى تلخيصه : هذا حديث منكر ، ولم يصححه المؤلف . ولعل الآفة فيه الراوى عن ابن عجلان ، قال الحافظ ابن حجر : هو أزهر بن عبد الله الأزدى الخراسانى ، ذكره العقيلي فى ترجمته وقال : إنه غير محفوظ ، قال : وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعا غير معزّو أن رؤيا المؤمن كلام يكلم به العبد ربه فى المنام ، قال : ووجدت الحديث فى نوادر الأصول للترمذى من حديث عبادة بن الصامت وفيه حبيب بن ميمون . انتهى

(٢) قوله « والاستناد اليها على الأمور الوجوديات » أقول : أما هنا فالحجة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبرنا بأن التواطؤ قد أفاد تعيين وقتها وتحرى ليلة القدر ، وأما مطلق الرؤيا من أى إنسان فلا يتم الاستناد اليها بوجه ، لأنه أولا قد لا يعرف تأويلها كرؤيا صاحب مصر للسبع البقرات السمان العجاف والسبع السنابل ،

من صفته ، فرؤياه حق ـ فهذا من قبيل تعارض الدليلين ، والعمل بأرجحهما . وما ثبت فى اليقظة فهو أرجح . وإن كان غير مخالف لما ثبت فى اليقظة ففيه خلاف ، والاستناد إلى الرؤيا ههنا فى أمر ثبت استحبابه مطلقاً ، وهو طلب ليلة القدر . وإنما ترجح السبع الأواخر لسبب المرائى الدالة على كونها فى السبع الأواخر ، وهو استدلال على أمر وجودى لزمه استحباب شرعى مخصوص بالتأكيد ، بالنسبة إلى هذه الليالى ، مع كونه غير مناف للقاعدة الكلية الثابتة ، من استحباب طلب ليلة القدر . وقد قالوا : يستحب فى جميع الشهر

ثم إنه استعبرها فالمعبر له معناها يعبر بظنه وتخمينه ، ولا يكون ظن أحد مستنداً لغيره فان يوسف نبى الله الذى علمه الله تأويل الأحاديث لم يجزم بمعنى ما عبر به كما حكى الله عنه بل قال للذى « ظن » أنه ناج منهما وهو الذى قال له فى تعبيره رؤياه ﴿أما أحدكما فيسقى ربه خمراً﴾ فكان يوسف ظانا بحصول ما عبر به لا جازماً به ، فكيف تعبير غيره ؟ ولا يقال : إنه قد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم « إن الرؤيا جزء من ستة وأربعين من النبوة[1] أو من خمسة وأربعين كما عند مسلم أو من سبعين كما عنده أيضاً أو غير ذلك من الأعداد كما فى روايات عديدة بلغت إلى تسعة وجوه من العدد ، فان هذا الحديث اختلف العلماء فى معناه اختلافا كثيرا وتكلفوا فى تعيين الأجزاء وأتوا بما لا دليل عليه ، وجمعها الحافظ ابن حجر فى الفتح وقال : لم ير من جمعها فى موضع واحد . قلت : وكلها لا ينهض عليها دليل ، بل تخمين ، وقول بلا علم . والأقرب أن الحديث من المتشابه ، فانه قد ثبت المتشابه فى السنة كما فى الكتاب ، وإنما أطلت هنا لأنه ما ظهر لى مراد الشارح بأن يستند اليها فى الاستدلال ، نعم هى قرائن عند من عرف تعبيرها أو كانت واضحة لا تحتاج تعبيراً ، وكأن هذا مراده بالاستناد اليها فى الجملة

---

(١) قلت : معنى هذه التجزئة أنه ﷺ كان يرى رؤيا ستة أشهر ثم يتابع الوحى ثلاثا وعشرين سنة وإذا جعلناها أنصافا خرج ستة وأربعون نصفا فستة الأشهر جزء منها قاله الحافظ ، وقد قال ﷺ « رؤيا الأنبياء حق » وقال « الرؤيا حق »

وفى الحديث دليل على أن « ليلة القدر » فى شهر رمضان . وهو مذهب الجمهور . وقال بعض العلماء : إنها فى جميع السنة [1] . وقالوا : لو قال فى رمضان لزوجته : أنت طالق ليلة القدر لم تطلق ، حتى يأتى عليها سنة ، لأن كونها مخصوصة برمضان مظنون . وصحة النكاح معلومة ، فلا تزال إلا بيقين ، أعنى بيقين مرور ليلة القدر ، وفى هذا نظر ، لأنه إذا دلت الأحاديث على اختصاصها بالعشر الأواخر ، كان إزالة النكاح بناء على مستند شرعى ، وهو الأحاديث الدالة على ذلك . والأحكام المقتضية لوقوع الطلاق يجوز أن تبنى على أخبار الآحاد ، ويرفع بها النكاح ، ولا يشترط فى رفع النكاح أو أحكامه أن يكون ذلك مستنداً إلى خبر متواتر ، أو أمر مقطوع به اتفاقاً . نعم ينبغى أن ينظر إلى دلالة ألفاظ الأحاديث الدالة على اختصاصها بالعشر الأواخر ، ومرتبتها فى الظهور والاحتمال ، فإن ضعفت دلالتها ، فلما قيل وجه [2]

---

(١) قوله « وقال بعض العلماء إنها فى جميع السنة » أقول : فى حديث مسلم من حديث زر بن حبيش أنه سأل أبى بن كعب : قلت إن أخاك ابن مسعود يقول : من يقم الحول يصب ليلة القدر ، فقال : أراد رحمه أن لا يتكل الناس ، أما أنه قد علم أنها فى رمضان ، وأنها فى العشر الأواخر ، وأنها فى ليلة سبع وعشرين . ثم حلف لا يستثنى أنها ليلة سبع وعشرين . قلت : بأى شىء تقول ذلك يا أبا المنذر ؟ قال : بالعلامة أو قال بالآية التى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنها تطلع يومئذ لا شعاع لها انتهى . واعلم أن هذا القول أى أن كونها فى جميع السنة هو قول مشهور عن الحنفية حكاه القاضى حسين وأبو بكر الرازى منهم ، وروى عن ابن عباس وعن عكرمة . ثم إنه قد اختلف فى تعيين ليلة القدر على خمسة وأربعين قولا قد ساقها فى الفتح الحافظ ابن حجر وأدلتها وأشار اليها فى بلوغ المرام ، وكلها أقوال خالية عن ناهض الاستدلال فلا يليق برقها الاشتغال

(٢) قوله « فان ضعفت دلالتها » أقول : أحاديث إنها فى العشر أو فى السبع أحاديث واسعة ، ودلالة اسم العدد نص فى معناه ، فى مصنف عبد الرزاق بسنده إلى قتادة وعاصم أنهما سمعا عكرمة يقول : قال ابن عباس « دعا عمر أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم فسألهم عن ليلة القدر ، فاتفقوا على أنها فى العشر الأواخر » انتهى .

وفى الحديث دليل لمن رجح فى ليلة القـــدر غيرَ ليلة الحادى والعشرين [١] والثالث والعشرين [٢]

* * *

٢٠١ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال « تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فى الْوِتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ [٣] »

وحديث عائشة يدل على ما دل عليه الحديث قبله [٤] ، مع زيادة الاختصاص بالوتر من السبع الأواخر

* * *

وما يجمع عليـــه الصحابة إلا بقوة دلالة الأحاديث على ذلك ، وكأنه لذلك أتى بكلمة « أن »

(١) قوله « غير ليلة الحادى والعشرين » أقول : ودليل قائل هذا عموم حديث « تحروا ليلة القدر فى الوتر من العشر الأواخر من رمضان » أخرجه أحمد والشيخان والترمذى عن عائشة ، ومن قال إنها فى السبع قال لأن حديثه أخص ويقدم الأعم ، ومن قال ليلة سبع وعشرين قال : قد عين صلى الله عليه وآله وسلم ما أجملته عائشة

(٢) قوله « والثالث والعشرين » أقول : ودليله حديث الطبرانى عن عبد الله ابن أنيس مرفوعا « تحروا ليلة القدر ليلة الثالث والعشرين »

(٣) (الحديث الثانى) من أحاديث باب ليلة القدر قال « فى الوتر من العشر الأواخر » أقول : قال الزركشى هذا صريح فى أن لفظة الوتر متفق عليها ، وليس كذلك ، بل هى من أفراد البخارى ولم يخرجها مسلم من حديث عائشة

(٤) قوله « يدل على ما دل عليه الحديث الأول » أقول : أى حديث ابن عمر . وفى هذه الدلالة تأمل ، لأن التماس الوتر من العشر الأواخر غير التمـــاس السبع الأواخر قاله الزركشى . قلت : هذا نبه عليه الشارح المحقق بقوله « ومع زيادة الاختصاص بالوتر من السبع الاواخر » ومراد الشارح أن التماسها فى أفراد العشر الأواخر قد دخل فيه التماسها فى السبع الأواخر مع زيادة قيد الوترية

٢٠٢ — الحديث الثالث : عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ « كانَ يَعتَكِف في العَشرِ الأوسَطِ مِن رَمضانَ . فاعتَكَفَ عامًا ، حتى إذا كانَتْ لَيلَةُ إحْدَى وَعِشرِينَ [(١)] - وَهيَ اللَّيلَةُ التي يَخرُجُ مِنْ صَبِيحَتِها مِنْ اعتِكافِهِ - قال : مَنِ اعتَكَفَ مَعِي فَليَعتَكِفِ العشرَ الأواخِرَ . فَقَدْ أُرِيتُ هٰذِهِ اللَّيلَةَ [(٢)] ، ثمَّ أُنسِيتُها . وَقَدْ رَأيتُني أَسجُدُ في ماءٍ وَطِينٍ مِنْ صَبِيحَتِها . فالتَمِسُوها في العَشرِ الأواخِرِ . وَالتَمِسُوها في كلِّ وِتْرٍ . فَمَطَرَتِ السَّماءُ تِلكَ اللَّيلَةِ . وكانَ المَسجِدُ عَلَى عَرِيشٍ ، فَوَكَفَ المَسجِدُ ، فأَبصَرَتْ عَيْنايَ رسولَ الله ﷺ وَعَلَى جَبهَتِهِ أثرُ المَاءِ وَالطِّينِ مِنْ صُبحِ إحْدَى وَعِشرِينَ »

الحديث دليل لمن رجح ليلة إحدى وعشرين في طلب ليلة القدر ،

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب ليلة القدر قال « حتى إذا كانت ليلة إحدى وعشرين » أقول : هذا اللفظ وهو قوله « حتى إذا كانت الخ » لم يخرجه مسلم، إنما هو في بعض روايات البخاري ، بل الذي دل عليه طرق الحديث فيهما أن ليلة إحدى وعشرين ليست هي التي كان يخرج في صبيحتها من اعتكافه ، بل الخروج للخطبة كان في صبيحة إحدى وعشرين ، والخروج من الاعتكاف والعود إلى المسكن كان في مساء يوم الموفى عشرين لا في صبيحة الحادي والعشرين قاله الزركشي

(٢) قال « أريت » أقول : بضم أوله على البناء للمجهول وهو من الرؤيا أي أعلمت بها ، أو من الرؤية أي أبصرتها ، وإنما أرى علماً منها وهو السجود في الماء والطين ، إذ في بعض ألفاظ الرواة « حتى رأيت أثر الماء والطين على جبهته تصديق رؤياه »

ومن ذهب إلى أن ليلة القدر تتنقل فى الليالى [1] ، فله أن يقول : كانت فى تلك السنة ليلة إحدى وعشرين ، ولا يلزم من ذلك أن تترجح هذه الليلة مطلقاً ، والقول بتنقلها حسن ، لأن فيه جمعاً بين الأحاديث ، وحثاً على إحياء جميع تلك الليالى

وقوله « يعتكف العشر الأوسط » الأقوى فيه أن يقال « الوُسُط [2] » و « الوَسَط » بضم السين أو فتحها ، وأما « الأوسط » فكأنه تسمية لمجموع تلك الليالى والأيام ، وإنما رجح الأول لأن « العشر » اسم لليالى ، فيكون وصفها الصحيح جمعاً لائقاً بها ، وقد ورد فى بعض الروايات ما يدل على أن اعتكافه ﷺ فى ذلك العشر كان لطلب ليلة القدر ، وقبل أن يعلم أنها فى العشر الأواخر

وقوله « فوكف المسجد » أى قطر ، يقال : وَكَفَ البيت يَكِفُ وَكْفاً ووكوفاً ، إذا قَطَرَ . ووكَفَ الدمع وكيفا ووَكَفانا بمعنى قطر

وقد يأخذ من الحديث بعض الناس أن مباشرة الجبهة بالمصلى فى السجود غير

---

(١) قوله « ومن ذهب إلى أن ليلة القدر تتنقل فى الليالى » أقول : هذا القول ذهب اليـــه أبو حنيفة وقال : إنها تتنقل فى جميع رمضان ، وكذا قال النسفى فى منظومته :

وليلة القدر بكل العشر دائرة وعيناها فادر

أى عينا ليلتها صاحبا أبى حنيفة ، والشارح المحقق حسن هذا القول لما فيه من الجمع بين الأحاديث والحث على إحياء جميع الليالى

(٢) قوله « الأقوى فيه أن يقال الوسط » أقول : لكنه ورد هكذا بلفظ « الأوسط » فى أكثر الروايات . والمراد بالعشر الليالى ، وكان من حقها أن توصف بلفظ التأنيث كما قال الشارح إلا أنها وصفت بالمذكر على إرادة الوقت والزمان ، أو التقدير الثلث كأنه قال ليالى العشر التى هى الثلث ، ووقع فى الموطأ « العشر الوسط » بضم الواو والسين جمع وسطى ، ويروى بفتح السين كالكبرى والكبر ، ورواه

واجب ، وهو من يقول : إنه لو سجد على كور العمامة [1] ـ كالطاق والطاقتين ـ صح ، ووجه الاستدلال أنه إذ سجد فى الماء والطين فى السجود الأول يعلق الطين بالجبهة ، فاذا سجد السجود الثانى كان الطين الذى علق بالجبهة فى السجود الأول حائلا فى السجود الثانى عن مباشرة الجبهة بالأرض ، وفيه مع ذلك احتمال لأن يكون مسح ما علق بالجبهة أولا قبل السجود الثانى

والذى جاء فى الحديث من قوله « وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها من اعتكافه [2] »

الباجى فى الموطأ[1] باسكانها على أنه جمع واسط كنازل ونزل ، وهو موافق لرواية الاوسط ، وفى رواية البخارى « العشر التى هى وسط الشهر »

(١) قوله « على كور العمامة » أقول : بفتح الكاف وسكون الواو دارتها ، وحمل هذا الجمهور القائلون بأنه لا بد من مباشرة الجبهة بأنه كان فيها أثر خفيف ، ورد بأن فى بعض الروايات « ووجهه يمتلىء طيناً » ، وأجاب النووى بأن الامتلاء المذكور لا يستلزم ستر جميع الجبهة ، وهذا من الشارح إشارة إلى مذهب أبى حنيفة فانه يجيز السجود وإن حصلت الحيلولة ، وقال غيره لا يصح مستدلين بما فى مراسيل أبى داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلا يسجد إلى جنبه وقد اعتم على جبهته فحسر عن جبهته ، وله مرسل آخر مثله ، وأجيب بأنها مراسيل مجهول رواتها فلا تعتمد ، قالوا قد علق البخارى عن الحسن ووصله البيهقى بلفظ كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسجدون وأيديهم فى ثيابهم ، ويسجد الرجل منهم على عمامته ، وقال البيهقى : هو أصح ما فى السجود على العمامة موقوفا ، ومن البعيد أن يجهلوا شروط الصلاة

(٢) قوله « وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها » أقول : قدمنا أن هذه العبارة تقضى بأنه يخرج صبح إحدى وعشرين ، وقوله « فرأيت الماء والطين على جبهته من صبح إحدى وعشرين » يقضى بأنه خرج من صباح عشرين وخطبهم وذكر لهم

---

(١) أى فى تعليقه على الموطأ

وقوله فى آخر الحديث « فرأيت أثر الماء والطين على جبهته من صبح إحدى وعشرين » يتعلق بمسألة تكلموا فيها ، وهى أن ليلة اليوم هل هى السابقة عليه ، كما هو المشهور ، أو الآتية بعده [1] ، كما نقل عن بعض أهل الحديث الظاهرية ؟

* * *

باب الاعتكاف

٢٠٣ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها « أَنَّ رسولَ الله ﷺ كانَ يَعْتَكِفُ فى العَشْرِ الأواخِرِ مِنْ رمَضانَ ، حتى تَوَفَّاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ . ثُمَّ اعْتَكَفَ أزْواجُهُ بَعْدَهُ »

وفى لفظ « كان رسولُ الله ﷺ يَعْتَكِفُ فى كلِّ رَمَضانَ . فإذا صَلَّى الغَداةَ جاء مَكانَهُ الَّذى اعْتَكَفَ فِيهِ »

« الاعتكاف » الاحتباس واللزوم للشىء كيف كان . وفى الشرع : لزوم المسجد [2]

ما رآه ثم رأوا ما ذكره صباح إحدى وعشرين ، قال ابن حجر : المراد يخرج من صبحها أى من الصبح الذى قبلها ، وقد يكون فى إضافة الصبح اليها تجوز ، قال : وقد وجه شيخنا الامام البلقينى رواية البـاب بأن معنى قوله « حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين » أى حتى إذا كان المستقبل من الليالى ليلة إحدى وعشرين ، وقوله « وهى الليلة التى يخرج » الضمير يعود على الليلة الماضية ، ويؤيد هذا قوله « من كان اعتكف معى فليعتكف العشر الأواخر » لأنه لا يتم ذلك إلا بادخال الليلة الأولى

(١) قوله « أو الآتية بعده » أقول : جماهير الأمة أن ليلة اليوم قبله ، إلا ليلة عرفة فانه حكم الشارع بأنها بعده ، كذا قالوا ، ولك أن تقول : ليلة عرفة كغيرها ، وإنما حكم الشارع حكما شرعياً بأن من أتى عرفات ليلة النحر فانه يجزيه عن وقوفه وصار له حكم الواقف بها نهاراً

(٢) (باب الاعتكاف) قوله « وفى الشرع لزوم المسجد » أقول : هذا على

وجه مخصوص ، والكلام فيه كالكلام فى سائر الأسماء الشرعية [1]

وحديث عائشة فيه استحباب مطلق الاعتكاف[2]، واستحبابه فى رمضان بخصوصه وفى العشر الأواخر بخصوصها ، وفيه تأكيد هذا الاستحباب بما أشعر به اللفظ من المداومة [3] ، وبـ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــا

ما يراه الأكثر ، وإلا فمن الناس من يقول بجوازه فى غير المسجد ، وهو إجماع على ما نقله ابن دحية وغيره ، والدليل على الأول قوله تعالى ﴿ وأنتم عاكفون فى المساجد ﴾ ، إلا أنه بعد الاتفاق على أنه لا يكون إلا فى مسجد ـ إلا عند بعض الحنفية فقالوا بجوازه فى كل مكان ـ اختلفوا فقال قوم : المراد بها نوع المساجد ، وإن كان لفظها العموم فقالوا لا اعتكاف إلا فى مسجد نبي كالكعبة ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد بيت المقدس لاغير ، روى هذا عن حذيفة بن اليمان وسعيد ابن المسيب ، قالوا لأن الآية نزلت عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهو معتكف فى مسجده فكان القصد والإشارة إلى نوع ذلك المسجد مما بناه نبي . وقال آخرون : لا اعتكاف إلا فى مسجد يجمع يوم الجمعة ، لأن الإشارة عندهم إلى ذلك الجنس من المساجد ، وروى هذا عن علي بن أبى طالب وابن مسعود وهو قول عروة والحكم وحماد والزبيرى ومحمد الباقر وأحد قولى مالك ، وقال آخرون : الاعتكاف فى كل مسجد جائز ، وهو قول طائفة كثيرة من السلف وقول الهدوية وأبى حنيفة والشافعى وأحد قولى مالك وأصحابهم ، والحجة حمل الآية على عمومها فى كل مسجد ، وهو أوضح الأقوال

(١) قوله « والكلام فيه كالكلام فى سائر الاسماء الشرعية » أقول : كأنه يريد الخلاف فى إثباتها وعدمه ، وهى مسألة من مشاهير مسائل الاصول

(٢) قوله « مطلق الاعتكاف » أقول : كأنه يريد فى أى شهر وعلى أى عدد . إلا أن حديثها إنما هو فى اعتكافه صلى الله عليـــه وآله وسلم فى رمضان عشرة من الايام ، فلا يدل على غير ذلك إلا بالقياس . نعم فى الباب أدلة على مطلق الاعتكاف وأحاديث معروفة

(٣) قوله « من المداومة » أقول : يريد به لفظ « كان يعتكف » لما عرف فى

صرح به فى الرواية الأخرى ، من قولها « فى كل رمضان [١] » وبما دل عليه من عمل أزواجه من بعده ، وفيه دليل على استواء الرجل والمرأة فى هذا الحكم

وقولها « فاذا صلى الغداة جاء مكانه الذى اعتكف فيه » الجمهور على أنه إذا أراد اعتكاف العشر دخل معتكفه قبل غروب الشمس من أول ليلة منه [٢] ، وهذا الحديث قد يقتضي الدخول فى أول النهار [٣] ، وغيره أقوى منه فى هـــذه الدلالة [٤] ، ولـكنه أوّل [٥] على أن الاعتكاف كان موجوداً ، وأن دخوله فى هذا الوقت لمعتكفه للانفراد عن الناس بعد الاجتماع بهم فى الصلاة ، لا أنه كان ابتداء دخول المعتكف . ويكون المراد بالمعتكف هنا الموضع الذى خصه بهذا ، أو أعده

الاصول من أن هذا التركيب يشعر بالمداومة غالباً

(١) قوله « قولها فى كل رمضان » أقول : ليس المراد أن اعتكافه كل الشهر وإن كان قد يحتمله اللفظ ، وأن المراد فى كل يوم من رمضان لـكن ليس بمراد ، لما صرح به حديثها أنه كان يعتكف عشراً ، بل المراد فى كل شهر من شهور رمضان يعتكف العشر

(٢) قوله « قبل غروب الشمس من أول ليلة منه » أقول : أى من زمن اعتكافه الذى يريده

(٣) قوله « قد يقتضي الدخول فى أول النهار » أقول : أتى بحرف « قـــد » للاشارة إلى أنه يحتمل أن مرادها أنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلى الغداة فى الجماعة جاء مكانه ولا يقعد فى مصلاه ، وهو التأويل الذى يأتى للشارح

(٤) قوله « أقوى منه فى هذه الدلالة » أقول : أى دلالة أنه يدخل معتكفه فى أول العشر بعد صلاة الفجر ، والغير الذى أشار اليه المحقق أنه أقوى فى الدلالة يأتى قريباً من حديث عائشة عند مسلم

(٥) قوله « لـكنه أوّل » أقول : أوله الجمهور ، وذلك أنه قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وأصحابهم : إذا أوجب على نفسه اعتكاف شهر دخل المسجد قبل غروب الشمس من ليلة ذلك اليوم ، وقال زفر والليث بن سعد : يدخل قبل طلوع الفجر ، وبه قال الشافعى إذا كان نذره يوما واحداً ، ففرق بين الشهر واليوم ،

له ، كما جاء « أنه اعتكف فى قبة (١) » وكما جاء « أن أزواجه ضربن أخبية » ويشعر

ولم يفرق غيره ممن ذكرنا فذهب هؤلاء إلى أن الليل لا دخل له فى الاعتكاف إلا أن يتقدمه صوم ويتصل به اعتكاف ، وذهب أولئك إلى أن الليلة تبع لليوم فى كل أصل (١) إلا أن الشافعى خالف فى اليوم المنفرد كما عرفت ، قال ابن دحية بعد حكاية هذين القولين : قد تنازع العلماء فى هذا ، وقد قال الله تعالى ﴿ وإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ وقد وجدنا فى سيرة سيد الأمة ونبي الهدى والرحمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه ، فهذا صريح أنه يدخله عند إرادة الاعتكاف فى أول اعتكافه ، ولا يجرى فيه ذلك التأويل . قال : وبه قال جماعة من التابعين ، ولم يقل به أحد من فقهاء الفتوى ، وما أظنه بلغهم ، ولو بلغهم لما حل لهم أن يخالفوه ، ولا يقدح فى إمامة أحد ما فاته من احصاء السنن ، وفوق كل ذى علم عليم انتهى . وظاهر كلام الشارح أن أئمة الفتوى قد علموه وتأولوه ، وكأنه رجح التأويل

(١) قوله « فى قبة » أقول : أخرج الشيخان عن عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه ، وأنه أمر بضرب خبائه فضرب ، ثم أراد الاعتكاف فى العشر الأواخر من رمضان . وقال المتأولون : إنما قالت العشر الأواخر والعشر صفة لليالى لا للأيام ، فحال أن تريد الاعتكاف فى الليالى العشر وقد مضت ليلة منها انتهى . قال ابن تيمية نصرة لمذهب أحمد : قلت ولك أن تقول : لما كان لا حظٌ لليالى فى الاعتكاف إلا بعد صوم يومها إن كانت أياماً متعددة كالعشر أطلقت عائشة ذلك بناء على عدد الأيام ، وقد علم أن الليالى فى العشرة الأيام لاحظ للاعتكاف فيها إلا فى تسع ، واتكلت على علم السامع ، وهذا لا بد منه لصراحة حديثها الآخر الذى سقناه عن مسلم قريباً

---

(١) قلت : إذا نذر اعتكاف يوم وأطلق دخل بغروب شمس الذى قبله ، لأن الليلة تابعة لليوم ، إلا إذا قيده بقيد كقوله مثلا من الفجر إلى الغروب أو من الشمس إلى الغروب . وأما دخول النبي ﷺ فهو تطوع وليس بواجب ولم يقيد بقيد ، ولو فعل ذلك لاتبعته الأمة

بذلك ما فى هذه الرواية « دخل مكانه الذى اعتكف فيه » بلفظ الماضى [١]

وقد يستدل بهذه الأحاديث على أن المسجد شرط فى الاعتكاف ، من حيث إنه قصد لذلك « وفيه مخالفة العادة [٢] فى الاختلاط بالناس ، لا سيما النساء ، فلو جاز الاعتكاف فى البيوت لما خالف المقتضى لعدم الاختلاط بالناس فى المسجد وتحمل المشقة فى الخروج لعوارض الخلقة ، وأجاز بعض الفقهاء أن للمرأة أن تعتكف فى مسجد بيتها [٣] وهو الموضع الذى أعدته للصلاة ، وهيأته لذلك ، وقيل : إن بعضهم ألحق بها الرجل فى ذلك [٤]

• • •

(١) قوله « بلفظ الماضى » أقول : لا خفاء أنها فى حديثها حاكية لأمر فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد انقضى ومضى ، فالتعبير به هو مقتضى الظاهر ، بحيث لو عبرت بقولها « يدخل » لقيل إنها عبرت به عن استحضار الحال الماضية كما هو معروف فى علم البيان

(٢) قوله « وفيه مخالفة » أقول : جملة حالية من ضمير قصد ، أى قصد التكلف للمسجد « والحال أن فى هذا القصد مخالفة العادة فكان العادة عدم الاختلاط بهم دائماً لا سيما النساء ، والبقاء فى المسجد اختلاط بهم من حيث يجمعهم محل واحد فلم يترك هذه المخالفة إلا والمسجد شرط فى صحة هذه العبادة . وقوله « وتحمل المشقة » عطف على قوله « فى الاختلاط » والمراد خدمة النفس بالأمور الضرورية التى لا بد منها ، ويأتى للشارح قريباً بيان ما يخرج له ، ولا شك أن مشقة ذلك فى حق الحريم أكثر

(٣) قوله « وأجاز بعض الفقهاء الخ » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إنه أجاز ذلك الحنفية ، قال : وفيه قول للشافعى قديم ووجه لأصحابه

(٤) قوله « وقيل إن بعضهم ألحق بها الرجل فى ذلك » أقول : قال الحافظ أيضا إنه قول للمالكية ، قال : يجوز للرجال والنساء ،لأن التطوع فى البيوت أفضل

٢٠٤ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها « أنها كانت تُرَجِّلُ النبيَّ ﷺ[1] ، وَهِيَ حائِضٌ ، وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فى المَسْجِدِ . وَهِيَ فى حُجْرَتِها[2] يناوِلُها رَأْسَهُ »

وفى رواية « وكانَ لا يَدْخُلُ البَيْتَ إلاّ لِحاجَةِ الإِنْسانِ[3] »

وفى رواية أن عائشة رضى الله عنها قالت « إنْ كُنْتُ لَأَدْخُلُ البَيْتَ لِلْحاجَةِ وَالمَرِيضُ فِيهِ . فَما أَسْأَلُ عَنْهُ إلاَّ وَأَنا مَارَّةٌ »

التَّرْجِيلُ : تَسْرِيحُ الشَّعْرِ

فيه دليل على طهارة بدن الحائض ، وفيه دليل على أن خروج رأس المعتكف من المسجد لا يبطل اعتكافه ، وأخذ منه بعض الفقهاء أن خروج بعض البدن من المكان الذى حلف الإنسان على أن لا يخرج منه لا يوجب حِنْثَه ، وكذلك دخول

انتهى . قلت . والعلة دالة على أنه فى البيت أفضل منه فى المسجد[1]

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الاعتكاف قال « ترجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » بالراء وتشديد الجيم أى شعر رأس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، حذف للعلم به ، وفسره الشارح بتسريح الشعر ، وفسره فى الفتح بمشطه ودهنه

(٢) قال « فى حجرتها » أقول : بضم الحاء وسكون الجيم فراء من الحجر المنع ، لأنها تمنع أن يدخل على من فيها أو يطلع عليه

(٣) قال « إلا لحاجة الإنسان » أقول : زيادة « الانسان » من أفراد مسلم ، وفسر الزهرى راوى الحديث « الحاجة » بالبول والغائط ، وهو مجمع على جواز الخروج لهما .

---

(١) قلت : لكنه لا يسمى اعتكافا شرعيا

بعض بدنه ، إذا حلف أن لا يدخله ، من حيث إن امتناع الخروج من المسجد يوازن تعلق الحنث بالخروج [1] ، لأن الحكم فى كل واحد منهما معلق بعدم الخروج فخروج بعض البدن إن اقتضى مخالفة ما علق عليه الحكم فى أحد الموضعين ، اقتضى مخالفته فى الآخر ، وحيث لم يقتض فى أحدهما لم يقتض فى الآخر ، لاتحاد المأخذ فيهما ، وكذلك تنقل هذه المادة فى الدخول أيضاً[2] ، بأن تقول : لو كان دخول البعض [3] مقتضياً للحكم المعلق بدخول الكل لكان خروج البعض مقتضياً للحكم المعلق بخروج الجملة ، لكنه لا يقتضيه ثَمّ ، فلا يقتضيه هنا

---

(١) قوله « من حيث إن امتناع الخروج من المسجد يوازن تعلق الحنث بالخروج » أقول : هو تعليل لقوله لا يوجب حنثه ، وذلك أن امتناع الخروج لأجل الاعتكاف قد صح معه إخراج بعض البدن ولم يوجب بطلان الاعتكاف ، كذلك من علق حنثه لا يحنث بخروج بعض بدنه ، أو علقه بالدخول لا يحنث بدخول بعض بدنه . وذلك لأن الحكم وهو عدم الخروج مثلا فى الاعتكاف والحنث معلق بعدم الخروج ، فخروج بعض البدن إذا اقتضى فى أحدهما مخالفة ما علق عليه اقتضاؤه فى الآخر ، وإذا لم يقتضه فى أحدهما لم يقتضه فى الآخر . وقد تبين من الحديث أنه لم يبطل الاعتكاف بخروج بعض البدن فكذلك لا يحنث بخروج بعضه لاستواء الاعتكاف والحنث فيما علق عليه وهو الخروج ، إلا أنه قد تقرر عندهم أن الأيمان تدار أحكامها على الأعراف لا على اللغة ، وكأنه هنا لا عرف يدار عليه [1]

(٢) قوله « فى الدخول أيضا » أقول : لما كان النص وارداً فى الخروج وقد أقيس عليه الدخول فى عدم الحنث بين الشارح كيفية الاستدل فيه بقياس استثنائى

(٣) قوله « دخول البعض » أقول : أى بعض البدن مقتضياً للحنث الذى علق بخروج الجملة ، وقد علم من الحديث أنه لا يقتضيه بخروج بعض البدن ، والخروج هو المراد بقوله « ثم » فانه إشارة إلى مكان تلك الجملة ، وقوله هنا أى الدخول المقيس على الخروج

---

(١) قلت : بل هنا عرف يوافق اللغة ، وهو أنه اذا أخرج الانسان بعض بدنه لا يقال إنه خرج كله ولا يحنث ولو حلف بذلك

وبيان الملازمة [1] أن الحكم فى الموضعين معلق بالجملة، فإما أن يكون البعض موجباً لترتيب الحكم على الكل أولا ـ الخ

وقولها « وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان » كناية عما يضطر إليه من الحدث . ولا شك فى أن الخروج له غير مبطل للاعتكاف . لأن الضرورة داعية إليه ، والمسجد مانع منه . وكل ما ذكره الفقهاء ـ أنه لا يخرج اليه ، أو اختلفوا فى جواز الخروج إليه ـ فهذا الحديث يدل على عدم الخروج إليه لعمومه [2] . فاذا ضم إلى ذلك قرينة الحاجة إلى الخروج لكثير منه [3] ، أو قيام الداعى الشرعى فى بعضه [4] ، كعيادة المريض ، وصلاة الجنازة ، وشبهه . قويت الدلالة على المنع

---

(١) قوله « وبيان الملازمة » أقول : أى بين الدخول والخروج بكل البدن أو ببعضه أن الحكم وهو عدم بطلان الاعتكاف فى الأصل والحنث فى المقيس عليه فى الموضعين فى الاعتكاف والحنث معلق بجملة البدن ، فالبعض من البدن خروجاً أو دخولا إن أوجب ترتب الحكم على الكل أى الذى رتب على الكل أى كل البدن أو لا يوجبه لكنه لا يوجبه كما أفاده الحديث فى الخروج والقياس عليه فى الدخول ، وهذا معنى قوله إلى آخره وفى العبارة وجازه

(٢) قوله « يدل على عدم الخروج بعمومه » أقول : لأنها حصرت دخوله البيت اللازم عند خروجه من المسجد على الحاجه المعينة ، فدل مفهوم الحصر أنه لا يخرج لغيرها . فالعموم هنا عموم المفهوم ، وفيه بحث فى الأصول

(٣) قوله « فاذا ضم إلى ذلك » أقول : أى إلى العموم « قرينة الحـاجة إلى الخروج لكثير منه » أى مما ذكره الفقهاء أنه لا يخرج له المعتكف ، قال فى الفتح : اختلفوا فى الخروج للأكل والشرب ، ولو خرج لهما وتوضأ خارج المسجد لم يبطل ، ويلحق بهما القىء والفصد لمن احتاج اليه

(٤) قوله « أو قيام الداعى الشرعى فى بعضه » أقول : عطف على قوله « قرينة الحاجة » وقد مثله بعيادة المريض فانه مدعو اليها شرعاً ، وإلى صلاة الجنازة لكنه منع الشارع عنه مع قيام الداعى الشرعى اليه ، فهذا مقتض عارضه المـانع وهو

وفى الرواية الأخرى عن عائشة جواز عيادة المريض على وجه المرور ، من غير تعريج . وفى لفظها إشعار بعدم عيادته على غير هذا الوجه

* * *

٢٠٥ — الحديث الثالث : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قلت « يا رسول الله ، إِنِّى كُنْتُ نَذَرْتُ فى الْجَاهِلِيَّةِ (١) أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً —

الاعتكاف والحكم للمانع ، ولذا قال قويت الدلالة ، أى دلالة عموم المفهوم « على المنع » من خروج المعتكف لغير البول والغائط ، قال فى الفتح : روينا عن على رضى الله عنه والنخعى والحسن البصرى : إن شهد المعتكف جنازة أو عاد مريضاً أو خرج بطل اعتكافه ، وبه قال الكوفيون وابن المنذر فى الجمعة ، وقال الشافعى والثورى واسحق : إن شرط شيئاً من ذلك فى ابتداء اعتكافه لم يبطل اعتكافه بفعله ، وهو رواية عن أحمد انتهى . قلت : فى شرح العمدة لابن تيمية ما لفظه « وأما عيادة المريض وشهود الجنازة ففيه روايتان منصوصتان إحداهما يجوز ، قال فى رواية ابن الحكم : المعتكف يعود المريض ويشهد الجنازة يروى عن عاصم بن ضمرة عن على رضى الله عنه : المعتكف يعود المريض ويشهد الجنازة والجمعة . وعاصم بن ضمرة عندى حجة وقد روى عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض » رواه ابن ماجه ، وفيه راو متروك الحديث . وأما قولهم إنه إذا اشترط ذلك لم يبطل اعتكافه فقال ابن تيمية : إنه المنصوص لأحمد المشهور . قال : لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لضباعة « حجى واشترطى أن محلى حيث حبستنى ، فإن لك على ربك ما اشترطت » وقوله « لك على ربك ما اشترطت » عام ، فاذا كان الإحرام الذى هو ألزم العبادات بالشروع يجوز مخالفة موجبه بالشرط فالاعتكاف أولى انتهى . وفيه من الرواية عن على رضى الله عنه ما يخالف ما رواه الحافظ فى الفتح فيما نقلناه عنه

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب الاعتكاف قال « فى الجاهلية » أقول : زاد فى رواية مسلم « فلما أسلمت سألت » وفيه رد على من زعم أن المراد بالجاهلية

وفى رواية: يَومًا[١] - فى المَسجِدِ الحَرام. قال «فأَوْفِ بِنَذْرِكَ»
وَلَمْ يَذْكُرْ بَعضُ الرُّواةِ يَوْمًا ولا لَيْلَةَ

فى الحديث فوائد. أحدها: لزوم النذر للقربة[٢]. وقد يستدل بعمومه[٣] من يقول بلزوم الوفاء بكل منذور[٤]

وثانيها: يستدل به من يرى صحة النذر من الكافر. وهو قول - أو وجه - فى مذهب الشافعي[٥]. والأشهر أنه لا يصح. لأن النذر قربة،

قبل فتح مكة، وأنه إنما نذر فى الإسلام، وأصرح منه رواية الدارقطنى «نذر أن يعتكف فى الشرك»

(١) قال «وفى رواية يوما» أقول: هى رواية مسلم، وجمع ابن حبان بينهما بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة، فمن أطلق ليلة أراد بيومها ومن أطلق يوماً أراد بليلته

(٢) قوله «لزوم النذر للقربة» أقول: أى وجوب الوفاء به إذا كان قربة، أما اللزوم فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم «أوف بنذرك»، وأما كونه للقربة فلأنه الواقع هنا

(٣) قوله «بعمومه» أقول: فان قوله صلى الله عليه وآله وسلم «بنذرك» مصدر مضاف أو بمعنى منذورك، وكلاهما اسم جنس مضاف وهو من صيغ العموم

(٤) قوله «بكل منذور به» أقول: إشارة إلى خلاف فى كتب الفروع فيما يجب الوفاء به فيها، منهم من يقول: أن يكون جنسه واجبا، ومنهم من يقول: يكفى بجرد القربة ولم يشترط الوجوب، ومنهم من يقول: ولو مباحا قصد به القربة. وتفاصيل ذلك هنالك

(٥) قوله «وهو قول أو وجه فى مذهب الشافعى» أقول: المراد بالقول ما كان قولا للشافعى، وبالوجه ما كان لأصحابه مما يخرجونه على أصوله المنصوصة[١] ويعبرون عنه بالطرق، والمراد بها اختلافهم فى حكاية المذهب، وقد تسمى

---

(١) قلت هذا خلاف ما فى الأصول للحنابلة والشافعية، فانهم قالوا: الرواية ما كانت عن الإمام نصا، والوجه ما جاء عن الأصحاب، والقول يعم الرواية والوجه أى يجوز أن يكون منصوصا للامام ويجوز ان يكون عن بعض أصحابه

والكافر ليس من أهل القُـرَب (١) . ومن يقول بهذا يحتاج إلى أن يؤول الحديث بأنه أمر بأن يأتى باعتكاف يوم شبيه بما نذر ، لئلا يُخلّ بعبادة نوى فعلها . فأطلق عليه أنه منذور لشبهه بالمنذور ، وقيامه مقامه فى فعل ما نواه من الطاعة . وعلى هذا إما أن يكون قوله « أوف بنذرك » من مجاز الحذف ، أو من مجاز التشبيه (٢) . وظاهر الحديث خلافه . فان دل دليل أقوى من هذا الظاهر على أنه لا يصح

الطرق وجوهاً

(١) قوله « ولأن النذر قربة والكافر ليس من أهل القرب » أقول : أما كونه قربة فلأنه موضوعه شرعا وهو شرع قديم قال الله تعالى حاكيا عن امرأة عمران ﴿ إنى نذرت لك ما فى بطنى محرراً ﴾ ومثلها القربان كما قال فى ابنى آدم ﴿ فقربا قربانا فتقبل من أحدهما ﴾ والقربة ما يتقرب بها إلى الله تعالى . وأما كون الكافر ليس من أهلها قالوا فلأنه لم يعترف لله بتوحيد الإلهية فكيف يتقرب اليه وقد أشرك معه ، فمعه من الشرك ما يبعده عن الله تعالى . وللمخالف أن يقول : دل الحديث على صحة نذره ، وكونه لا يقربه إلى الله لا يمنع الصحة ، فان نذر من قصد الرياء صحيح ولا يقربه إلى الله ، وكونه كافراً لا يمنع صحة صلته وإعانته للمحتاج ونحوه ، وغايته أنه لا يثاب عليه فى الآخرة مع أنه يجازى عليه فى الدنيا كما وردت به الأحاديث ، على أن الكافر معترف بالله وأنه خالقه كما فى الآيات القرآنية ﴿ ولئن سئلتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ وغيرها من الآيات

(٢) قوله « من مجاز الحذف أو مجاز التشبيه » أقول : والأوضح أنه من مجاز المشاكلة لكلام السائل من باب ﴿ تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ﴾ أما مجاز الحذف ، أى مثل نذرك وكذلك التشبيه أى تفعل الذى يشابه النذر فبعيد كما لا يخفى ، وأما قول القائل أولا لشبهه بالمنذور فلا يتم إلا لو كان لا يفعل الاعتكاف إلا نذراً ، وليس كذلك فانه يفعل نفلا من دون نذر(١)

---

(١) أى كما يفعل الاعتكاف فى النذر فانه يفعل بدون نذر وهو ليس واجبا بل نفل

التزام الكافر الاعتكاف احتيج إلى هذا التأويل ، وإلا فلا [1]

وثالثها : استدل به على أن الصوم ليس بشرط ، لأن الليل ليس محلا للصوم ، قد أمر بالوفاء بنذر الاعتكاف فيه ، وعدم اشتراط الصوم هو مذهب الشافعي [2] واشتراطه مذهب مالك وأبي حنيفة [3]

---

(١) قوله « وإلا فلا » أقول : أي إن قام دليل أقوى من هذا الحديث الذي هو ظاهر في صحة نذر الكافر عمل به واحتيج إلى تأويل الحديث ، وإلا يقم دليل فلا يحتاج إلى التأويل وعمل بظاهره في صحة نذر الكافر ، وقد جنح اليه الشارح رحمه الله تعالى

(٢) قوله « هو مذهب الشافعي » أقول : وله في القديم أنه شرط في صحة الاعتكاف ، قال أصحابه : ويدل للجديد ما رواه الحاكم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « ليس على المعتكف صيام ، إلا أن يجعله على نفسه » وقال : على شرط مسلم ، واستدل على عدم شرطية الصوم بحديث « انه صلى الله عليه وآله وسلم اعتكف العشر الأول من شوال » فانه قال الاسمعيلي : فيه دليل على جواز الاعتكاف بغير صوم ، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام انتهى ، ويرد بأنه قد روى « في العشر الأواخر من شوال » وهي رواية صحيحة ، وجمع بينهما ابن حجر في الفتح بأن المراد من قول الراوي آخر العشر من شوال انتهاء اعتكافه انتهى. قلت : ولا يخفى أنه لا يتم هذا لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا اعتكف العشر الأول من شوال كان انتهاء اعتكافه آخر الثلث الأول منه ، ولا قائل بأنه فرق العشر حتى كان آخرها آخر شوال ، على أن لفظ الرواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يعتكف العشر من رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال ، فان مراده في العشر الأواخر منه ، إذ لا يصح أن يراد حتى اعتكف العشر في آخر العشر من شوال إذ آخره يوم واحد

(٣) قوله « مذهب مالك وأبي حنيفة » أقول : ولا دليل لهما إلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يعتكف إلا صائماً ، ولكن الفعل بمجرده لا يكون دالا على الشرطية لو سلم ، كيف وقد اعتكف في شوال ولم ينقل أنه صام أيام اعتكافه فيه ، وحديث الحاكم الذي قدمناه يؤيد عدم الشرطية

وقد أول من اشترط الصوم قوله « ليلة » بيوم . فان الليلة تغلب فى لسان العرب على اليوم [1] . حكى عنهم أنهم قالوا : صمنا خمساً . والخمس يطلق على الليالى . فانه لو أطلق على الأيام لقيل خمسة . وأطلقت الليالى وأريدت الأيام . أو يقال المراد ليلة بيومها ، ويدل على ذلك أنه ورد فى بعض الروايات بلفظ « اليوم »

* * *

٢٠٦ — الحديث الرابع : عن صفية بنت حُيَيٍّ [2] رضى الله عنها قالت « كان النبي ﷺ مُعتَكِفاً . فأَتَيْتُهُ أَزُورُهُ لَيلاً . فَحَدَّثْتُه ، ثم قُمْتُ لأَنْقَلِبَ ، فَقَامَ مَعِي لِيَقلِبَنِي [3] - وكانَ مَسكَنُها فى دارِ أُسامَةَ بنِ زَيدٍ [4] - فَمَرَّ رَجُلانَ مِنَ الأَنصارِ [5] ، فَلَمَّا رأيا رسول الله ﷺ أسرعا . فقال النبي ﷺ :

---

(١) قوله « ليلة بيوم ، فان الليلة تغلب فى لسان العرب على اليوم » أقول : لايخفى أن هذا التأويل فرع شرطية صوم يوم الاعتكاف والنزاع فيه ، فان القائل « لا يشترط الصوم » يقول بذلك سواء اعتكف ليلا أو نهاراً ، وكونه ورد فى بعض الرواية بلفظ اليوم لا يؤيد هذا ، لأنه يقول المخالف : نعم ورد بلفظ يوم فأين شرطية الصوم ؟

(٢) (الحديث الرابع) قال « حيي » أقول : بضم الحاء ثم تحتيتان الأولى مفتوحة والأخرى مشددة ، وأخطب المذكور فى الشرح بفتح الهمزة وإسكان الحاء ، وقوله فيه « نضيرية » بنون معجمة أى من بنى النضير

(٣) قال « ليقلبنى » أقول : بفتح حرف المضارعة وسكون القاف ، ليردنى إلى منزلى

(٤) قال « فى دار أسامة » أقول : أى التى صارت له بعد ذلك ، فانها لم تكن إذ ذاك دارا مستقلة

(٥) قال « رجلان من الأنصار » أقول : زعم ابن العطار أنهما أسيد بن حضير وعباد بن بشر ولم يذكر على ذلك دليلا ، ووقع فى البخارى « فابصره رجل » بالإفراد

عَلَى رِسْلِكُمَا [١] ، إِنَّهَا صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ . فقالا : سُبْحَانَ اللهِ [٢] يا رسولَ اللهِ . فقال : إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ [٣] مَجْرَى الدَّمِ . وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ [٤] فِي قُلُوبِكُمَا شَرّاً - أَوْ قال شيئاً

وفي رواية « أَنَّهَا جاءَتْ تَزُورُهُ فِي اعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ . فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ ساعَةً . ثُمَّ قامَتْ تَنْقَلِبُ . فقام النبي ﷺ مَعَهَا يَقْلِبُهَا . حتى إذا بَلَغَتْ بابَ الْمَسْجِدِ عِنْدَ بابِ أُمِّ سَلَمَةَ » ثُمَّ ذَكَرَهُ بِمَعْنَاهُ

« صفية » بنت حيي بن أخطب ، من شعب بنى إسرائيل ، من سبط هارون عليه

فقيل بتعدد القصة ، قال الحافظ ابن حجر فى الفتح : والأصل عدمه ، فيحمل على أن أحدهما تبع للآخر إذا خص أحدهما بخطاب المشافهة دون الآخر فحيث أفرد ذكر الأصل وحيث ثنى ذكر الصورة ، ويحتمل أن الزهرى كان شاكا فى ذلك فيروى تارة رجلا وأخرى رجلان

(١) قال « على رسلكما » أقول : بكسر الراء ويجوز فتحها ، وقيل بالكسر التؤدة ، وفيه شيء محذوف ، أى امشيا على هينتكما ، فليس هنالك شيء تكرهانه ، وبالفتح اللين والرفق

(٢) قال « سبحان الله » أقول : زاد فى رواية « وكبر عليهما ما قال » وفى رواية « يا رسول الله هل نظن بك إلا خيراً » وهو التعجب ، والمراد هنا استعظام الأمر وتهويله

(٣) قال « من ابن آدم » أقول : المراد من بنى آدم ، فيدخل الرجال والنساء لقوله تعالى ﴿ يا بنى إسرائيل ﴾ وإن كان بلفظ الذكور إلا أن العرف عممه

(٤) قال « يقذف » بفتح حرف المضارعة وسكون القاف وكسر الذال المعجمة ، أى يلقى ويوقع

السلام . نضيرية . كانت عند سلام - بتخفيف اللام - ابن مشكم . ثم خاف عليها كنانة بن أبي الحقيق . فقتل يوم خيبر . وتزوجها النبي ﷺ في سنة سبع من الهجرة . وتوفيت في رمضان في زمن معاوية سنة خمسين من الهجرة

والحديث يدل على جواز زيارة المرأة المعتكف . وجواز التحدث معه . وفيه تأنيس الزائر بالمشي معه ، لا سيما إذا دعت الحاجة إلى ذلك كالليل . وقد تبين بالرواية الثانية أن النبي ﷺ مشى معها إلى باب المسجد فقط [1]

وفيه دليل على التحرز مما يقع في الوهم نسبة الإنسان إليه ، مما لا ينبغي . وقد قال بعض العلماء : إنه لو وقع ببالهما شيء لكفرا [2] . ولكن النبي ﷺ أراد تعليم أمته .

---

(١) قال « إلى باب المسجد فقط » أقول : قيل قوله وكان بيتها في دار أسامة خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلقيه رجلان صريح بأنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج معها من المسجد ، وإن قوله حتى إذا بلغت باب المسجد عند باب أم سلمة يعني باباً غير الباب الذي خرج منه ، فان حجر أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت شرقي المسجد وقبليه ، وكان المسجد عدة أبواب أظنها ستة فيمر على الباب بعد الباب والرجلان رأيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعه المرأة خارج المسجد . فانه لو كان هو في المسجد لم يحتج إلى هذا الكلام . وقوله لا تعجلي حتى أنصرف معك وقيامه معها ليقلبها دليل على أن مكانها كان بينه وبين المسجد مسافة يخاف معها من سير المرأة وحدها ليلا ، وذلك كان والله أعلم قبل اتخاذه لها حجرة قريبة من المسجد ، ولهذا قال : وكان بيتها في دار أسامة . وهذا كله مبين لخروجه من المسجد ، فان خروجه إلى باب المسجد لا فائدة فيه ولا خصوص لصفية فيه لو كان منزلها قريبا دون سائر أزواجه ، فهذا خروج للخوف على أهله . قلت : وهذا الكلام الأخير إشارة إلى ما في رواية البخاري « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد وعنده أزواجه ، فرحن ، فقال لصفية بنت حي : لا تعجلي حتى أنصرف معك » انتهى

(٢) قوله « وقد قال بعض العلماء إنه لو وقع ببالهما شيء لكفرا » أقول : روى الحاكم أن الشافعي كان في مجلس ابن عيينة فسأله عن هذا الحديث ، فقال الشافعي : إنما

وهذا متأكد فى حق العلماء ، ومن يقتدى بهم ، فلا يجوز لهم أن يفعلوا فعلا يوجب ظن السوء بهم وإن كان لهم فيه مخلص ، لأن ذلك تسبب إلى إبطال الانتفاع بعلمهم . وقد قالوا : إنه ينبغى للحاكم أن يبين وجه الحكم للمحكوم عليه إذا خفى عليه . وهو من باب نفى التهمة (١) بالنسبة إلى الجور فى الحكم

وفى الحديث دليل على هجوم خواطر الشيطان على النفس ، وما كان من ذلك غير مقدور على دفعه لا يؤاخذ به ، لقوله تعالى ﴿ البقرة ٢٨٦ : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ولقوله عليه السلام فى الوسوسة التى يتعاظم الإنسان أن يتكلم بها (٢)

قال لهما ذلك لأنه خاف عليهما الكفر إن ظنا به التهمة فبادر إلى إعلامهما نصيحة لهما قبل أن يقذف الشيطان فى قلوبهما ما يهلكان به انتهى قال الحافظ ابن حجر : وطعن البزار فى حديث صفية هذا واستبعد وقوعه ولم يأت بطائل

(١) قوله « وهو من باب نفى التهمة » أقول : نقل هذا ابن حجر فى الفتح ثم قال : ومن هنا يظهر خطأ من يتظاهر بمظاهر السوء ويعتذر بأنه يجرى ذلك على نفسه وقد عظم البلاء بهذا الصنف والله المستعان . وقوله « يجرى من ابن آدم مجرى الدم » قال الحافظ ابن حجر : قيل هو على ظاهره وأن الله تعالى أقدره على ذلك ، وقيل هو على سبيل الاستعارة من كثرة إغوائه فكأنه لا يفارقه كالدم فاشتركا فى شدة الاتصال وعدم المفارقة انتهى . قلت : وأحاديث إنه يلتقم القلب ويضع خرطومه عليه ويوسوس ونحوها دالة على الحقيقة كالأمر بسد الفم عند التثاوب لأنه يدخل منه ، أخرج ابن أبى الدنيا فى « مكايد الشيطان » وأبو يعلى وابن شاهين فى الترغيب فى الذكر والبيهقى فى الشعب عن أنس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « الشيطان واضع فمه على قلب ابن آدم ، فان ذكر الله خنس ، وإن نسيه التقم قلبه » ، وأخرج ابن داود عن ابن عباس قال ﴿ الوسواس الخناس ﴾ قال : مثل الشيطان كمثل ابن عرس واضع فمه على فم القلب فيوسوس اليه ، فاذا ذكر الله خنس وإن سكت عاد اليه . فهو من الوسواس الخناس

(٢) قوله « أن يتكلم به » أقول : إشارة إلى ما أخرجه مسلم وأبو داود وغيرهما

« ذلك محض الإيمان » وقد فسروه بأن التعاظم لذلك محض الإيمان ، لا الوسوسة[1] ، فكيف ما كان ففيه دليل على أن تلك الوسوسة لا يؤاخـــذ بها . نعم فى الفرق بين الوسوسة التى لا يؤاخذ بها وبين ما يقع شكا إشكال [2] . والله أعلم

* * *

من حديث أبي هريرة أن ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم سألوه « إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به ، قال أوقد وجدتموه ؟ قالوا نعم ، قال ذلك صريح الإيمان - وفى رواية - الحمد لله الذى رد كيده الى الوسوسة وأخرج مسلم من حديث ابن مسعود قالوا يا رسول الله إن أحدنا يجد فى نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حممة أو يخر من السماء إلى الأرض أحب اليه من أن يتـكلم به ، قال : ذلك محض الإيمان

(١) قوله « وقد فسروه بأن التعاظم لذلك محض الأيمان لا الوسوسة » أقول : هذا ظاهر إلا أن الرواية الأولى دالة بظاهر حمده صلى الله عليه وآله وسلم على رد كيده إلى الوسوسة أن الوسوسة محض الإيمان أو صريح الإيمان ، إلا أنه يؤول إلى أن حمده صلى الله عليه وآله وسلم على الوسوسة التى وقع التعاظم بسببها وأنه لم يبلغ من كيده إلا ذلك ، وقد أشار بقوله « وكيف ما كان » إلى أنه سواء فسرت التعاظم بذلك أم فسرت به الوسوسة فقد دل على أنه لا يؤاخذ بالوسوسة

(٢) قوله « نعم فى الفرق بين الوسوسة التى لا يؤاخذ بها وبين ما يقع شكا إشكال » أقول : لعله يقال الوسوسة مبادىء الشك . فان دفعها العبد بما أرشده اليـه صلى الله عليه وآله وسلم فى دفعها اندفعت وعذر عنها ، فأخرج أبو داود وابن السنى وابن المنذر عن أبي هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « يوشك الناس أن يتساءلوا بينهم حتى يقول قائلهم : هذا الخلق خلق الله ، فمن خلق الله ؟ فاذا قالوا ذلك فقولوا ﴿ الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ﴾ ثم ليتفل عن يساره ثلاثاً وليستعذ بالله من الشيطان الرجيم » وأخرج أبو بكر ابن أبي داود فى كتاب ذم الوسوسة عن معاوية بن أبي طلحة قال : كان من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم « اللهم اغمر قلبي من وساوس ذكرك ، واطرد عني وساوس

كتاب الحج (١)

باب المواقيت

٢٠٧ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما « أنَّ رسول الله ﷺ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ . وَلِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ .

الشيطان ، وإن ترك الاستعاذة وما ذكر من التلاوة صار ذلك شكا وعوقب عليه ، وبالجملة الوساوس تطرق القلب ، فان استرسل العبد معها قادته إلى الشك ، وإن قطعها بالذكر والاستعاذة ذهبت عنه

(١) (كتاب الحج) أقول : لم يذكر العمرة فى الترجمة ـ مع أنها ستأتى فى الأحاديث ـ لأن الحج هو ركن الإسلام المجمع عليه ، والعمرة تبع له . واختلف فى ابتداء فرضه على أحد عشر قولا أصحها أنه فرض سنة ست من الهجرة ، كذا قيل ، وإن كان الأشبه أنه فرض متأخراً عن ذلك لأدلة الأول أن آية الحج التى فرض فيها وهى ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ إنما نزلت سنة تسع أو عشر لأن مبدأ السورة نزل فى وفد نجران وتنزيه ابراهيم من اليهودية والنصرانية وبيان أن عيسى عند الله كمثل آدم ، وهذا إنما هو فى وفادة نجران فى التاسعة . والثانى أن الأحاديث التى فى دعائم الاسلام ليس فى أكثرها ذكر الحج مثل حديث وفد عبد القيس وحديث الرجل الذى جاء اليه صلى الله عليه وآله وسلم ثائر الرأس الذى قال « لا أزيد على هذا ولا أنقص » فانه لم يذكر فى ذلك الحج ، وقول ابن عبد البر : إن وفد عبد القيس كان فى سنة تسع وَهْم ، ولعله سنة سبع ، لأنهم قالوا « بيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر » وهذا إنما يكون قبل الفتح ، ثم إن مكة كانت قبل الفتح تحت أيدى الكفار وقد غيروا شرائع الحج وبدلوا دين إبراهيم ، ولا يتم لمسلم أن يفعل الحج إلا كما يفعلونه ، ولهذا حج أبو بكر سنة تسع فى ذى القعدة قبل حجه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان على رضى الله عنه وأبو هريرة من جملة من حضر ذلك الموسم ، ولم يحج هو ولا أبو بكر الحج الشرعى لعدم

وَلِأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنَ المَنَازِلِ ، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلَمْلَمَ . هُنَّ لَهُنَّ وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ ، مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ أَوِ الْعُمْرَةَ . وَمَنْ كَانَ دُونَ ذَٰلِكَ : فَمِنْ حَيْثُ أَنْشَأَ ، حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ »

إمكان وقته ، ولعلهما أحرما بعمرة إلا أنه لم ينقل ، وكذلك أمره صلى الله عليه وآله وسلم عتاب بن أسيد أن يحج بالناس سنة ثمان بعد الفتح ، ولم يكن ذلك حجاً شرعياً ، بل كان لإقامة الموسم الذى يجتمع فيه الناس ووفود العرب ، ولينبذ اليهم العهود وينفى المشركون ويمنعون عن الطواف بالبيت عراة وتوطئة للحجة النبوية التى أكمل الله بها الدين . وبالجملة أول حج وجب على الأمة أداؤه سنة عشر ، لأنه لم يأت وقته إلا تلك السنة ، فان الله تعالى جعل أشهره شوالا وذا القعدة وعشر ذى الحجة . وكانت العرب قد حولت الشهور بسبب ما أحدثوه من النسيء ، فأخرج عبد الرزاق عن ابن أبى نجيح عن مجاهد فى قوله تعالى ﴿ إنما النسيء زيادة فى الكفر ﴾ قال : فرض الله الحج فى ذى الحجة وكان المشركون يسمون الأشهر ذا الحجة والمحرم وصفر وربيع وربيع وجمادى وجمادى ورجباً وشعبان ورمضان وشوالا وذا القعدة ، ويحجون فى ذى الحجة تارة ، ثم يسكتون عن المحرم فلا يذكرونه فيسمون ـ أحسبه قال ـ المحرم صفراً ثم يسمون رجباً جمادى الآخرة ، ثم يسمون شعبان رمضان ورمضان شوالا ثم يسمون ذا القعدة ذا الحجة ، ثم يسمون المحرم ذا الحجة ، ثم عادوا لمثل هذه القضية فكانوا يحجون شهرا فى كل عامين حتى وافق حجة أبى بكر الآخر من العامين فى ذى القعدة ، ثم حج النبى صلى الله عليه وآله وسلم سنة عشر فى ذى الحجة ، وإنما قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى خطبته « إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » الحديث ، وعلى كل تقدير فالحج على الفور ، ولا دليل لمن قال إنه فرض سنة ست وأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يحج إلا سنة عشر ، وقبل الفتح كانت مكة دار كفر لا يمكنه صلى الله عليه وآله وسلم أن يدخلها إلا برضاهم ، وبعد الفتح سنة ثمان لم يتم له أداء الحج فانه لم

« الحج » بفتح الحاء وكسرها [١] : القصد فى اللغة [٢] . وفى الشرع : قصد مخصوص إلى محل مخصوص ، على وجه مخصوص [٣]

وقوله « وقت » قيل : إن التوقيت فى الأصل ذكر الوقت . والصواب أن يقال : تعليق الحكم بالوقت ، ثم استعمل فى التحديد للشىء مطلقاً [٤] ، لأن التوقيت تحديد بالوقت ، فيصير التحديد من لوازم التوقيت فيطلق عليه التوقيت

وقوله ههنا « وقت » يحتمل أن يراد به التحديد . أى حدَّ هذه المواضع للإحرام ، ويحتمل أن يراد بذلك تعليق الإحرام بوقت الوصول إلى هذه الأماكن بشرط إرادة الحج أو العمرة [٥] . ومعنى توقيت هذه الأماكن للإحرام أنه لا يجوز مجاوزتها لمريد الحج أو العمرة إلا محرماً ، وإن لم يكن فى لفظة « وقت » من حيث هى هى

تتقرر قواعد الشريعة فى مكة ، وسنة تسع أرسل أبا بكر وعليا رضى الله عنهما لنبذ العهود ، فما تم الإتيان بالحج إلا سنة عشر ، فليس تراخيه على فرض تقدم فريضة الحج لأجل أنه على التراخى بل لأنه لم تتم شرائط أدائه ، وإلا فالحق أنه على الفور

(١) قوله « بالفتح والكسر » أقول : قال القاضى : بالفتح المصدر ، وبكسرها وفتحها معاً الاسم

(٢) قوله « القصد فى اللغة » أقول : أى قصد الشىء وإتيانه ، ومنه سمى الطريق محجة لأنه موضع الذهاب والمجىء ، ويسمى دليل الخصم حجة لأنه يأتمه وينتحيه ، ومنه فى الاشتقاق الأكبر « الحاجة » وهو ما يقصد ويطلب للمنفعة به

(٣) قوله « قصد مخصوص الخ » أقول : وهو القصد للحج والعمرة ، فهذا خصوصية القصد ، والمحل المخصوص هو مكة ومواضع المناسك ، والوجه المخصوص هو الإحرام وتوابعه من الطواف وغيره

(٤) قوله « التحديد للشىء مطلقاً » أقول : من زمان أو مكان كمواقيت الصلاة

(٥) قوله « بشرط إرادة الحج أو العمرة » أقول : لتصريح النص بذلك ، وفيه رد على من يقول إنه يحرم مطلقا من يريد الدخول إلى مكة حطاباً ونحوه

تصريح بالوجوب . فقد ورد فى غير هذه الرواية «يهل أهل المدينة»[1] ، وهى صيغة خبر يراد به الأمر . وورد أيضاً فى بعض الروايات بلفظ الأمر[2] ، وفى ذكر هذه المواقيت مسائل

الأولى : أن توقيتها متفق عليه لأرباب هذه الأماكن . وأما إيجاب الدم لمجاوزتها عند الجمهور فمن غير هذا الحديث[3] ، ونقل عن بعضهم أن مجاوزها لا يصح حجه[4] ، وله إلمام بهذا الحديث من وجه . وكأنه يحتاج إلى مقدمة أخرى من حديث آخر أو غيره

---

(١) قوله «يهل أهل المدينة» أقول : إشارة إلى ما أخرج أحمد والشيخان وأهل السنن إلا الترمذى من حديث ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم «يهل أهل المدينة من ذى الحليفة» الحديث ، والمراد ليهل

(٢) قوله «بلفظ الأمر» أقول : أخرج الشيخان أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعبد الرحمن بن أبى بكر «اخرج بأختك من الحرم فلتهل بعمرة» الحديث والمكلفون مستوون فى التكاليف

(٣) قوله «فمن غير هذا الحديث» أقول : وهو ما رواه مالك عن ابن عباس أنه قال «من نسى من نسكه شيئاً أو تركه فليهرق دما» قال الرافعى : ويروى مرفوعا. واعلم أنه ليس مع الفقهاء فى الدماء إلا هذا الأثر عن ابن عباس ، وذهب عطاء والنخعى إلى عدم الدم عليه ، وقال الجمهور : لو رجع إلى الميقات قبل التلبس بنسك سقط الدم ، وقال أبو حنيفة : بشرط أن يعود ملبيا ، ومالك يشرط أن لا يبعد ، وعن أحمد لا يسقط شىء[1]

(٤) قوله «وعن بعضهم أن مجاوزها لا يصح حجه» أقول : هو قول سعيد بن

---

(١) قلت : عند أحمد إن تعدى الميقات غير محرم وهو مريد للنسك ، أو لمكة على رواية ثم أحرم من موضعه فعليه دم رجع أو لم يرجع ، وإن رجع إلى الميقات غير محرم ثم حرم منه فلا شىء عليه ، وإن تعدى الميقات غير مكلف أو غير مريد نسكا ثم تلف أو أراد النسك أحرم من موضعه ولا شىء عليه

الثانية : « ذو الحليفة » بضم الحاء المهملة ، وفتح اللام : أبعد المواقيت من مكة وهى على عشر مراحل أو تسع منها (١) . و « الجحفة » بضم الجيم وسكون الحاء ، قيل : سميت بذلك لأن السيل اجتحفها (٢) فى بعض الزمان . وهى على ثلاث مراحل من مكة (٣) ، ويقال لهـا « مهيعة » بفتح الميم وسكون الهاء ، وقيل : بكسر الهاء و« قرن المنازل » بفتح القاف وسكون الراء ، وصاحب الصحاح ذكر فتح الراء ، وغلط فى ذلك (٤) ، كما غلط فى أن « أويسا القرنى » منسوب إليها ، وإنما هو منسوب

جبير . وبه قال أبو محمد بن حزم ، وقوله « وله المام بهذا الحديث » أى لقول ابن جبير وابن حزم من حديث انه صلى الله عليه وآله وسلم عيّن ميقات كل طائفة فمن لم يهل من ميقاته لم يمتثل الأمر الشرعى ، فكيف يصح فعل من لم يمتثل الشارع وتحديده ، ولو كان غيرها يجزئ لعينه ، وكأن هذا هو المراد من المقدمة الأخرى

(١) قوله « عشر مراحل أو تسع » أقول : قال ابن حزم بينها وبين مكة مائتا ميل غير ميلين ، وقال غيره : بينهما عشر مراحل ، وقال النووى : بينها وبين المدينة ستة أميال ، ووهم من قال بينهما ميل . وبها مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب ، وبها بئر يقال لها بئر على انتهى . قلت : تعرف الآن بآبار على بالجمع

(٢) قوله « لأن السيل أجحفها » أقول : قال ابن الكلبي : كان العماليق يسكنون يثرب ، فوقع قتال بينهم وبين بنى عبيل بفتح المهملة وكسر الموحدة وهم إخوة عاد ، فأخرجوهم من يثرب ، فنزلوا مهيعة ، بوزن لطيفة وقيل بزنة علقمة واليها أشار الشارح

(٣) قوله « على ثلاث مراحل من مكة » أقول : وهى قرية خربة . وقوله إن بينها وبين مكة ثلاث مراحل وقع مثله لغيره ، وقال النووى فى شرح المهذب : وفيه نظر . وذكر الحافظ ابن حجر أن بينها وبين مكة خمس مراحل أو ست

(٤) قوله « وغلط فى ذلك » أقول : وبالغ النووى فحكى الاتفاق على تخطئته فى ذلك ، لكن حكى عياض عن تعليق القاسى أن من قال بالاسكان أراد الجبل ، ومن قاله بالفتح أراد الطريق ، والجبل المذكور بينه وبين مكة مرحلتان من جهة الشرق

إلى « قَرَن » بفتح القاف والراء ، بطن من مراد ، كما بين فى الحديث الذى فيه ذكر طلب عمر له [١] . و « يلملم » بفتح الياء واللام وسكون الميم بعدها . ويقال فيه « ألملم » قيل : هى على مرحلتين من مكة ، وكذلك « قرن » على مرحلتين أيضاً

الثالثة : الضمير فى قوله « هن » لهذه المواقيت . « لهن » أى لهذه الأماكن : المدينة . والشام ، ونجد ، واليمن . وجعلت هذه المواقيت لها . والمراد أهلها . والأصل

---

(١٥) قوله « كما بين فى الحديث الذى فيه طلب عمر له » أقول : قد روى الحافظ أبو نعيم عدة روايات فى تطلب عمر رضى الله عنه لأويس ، منها ما أخرجه بسنده إلى أسير بن جابر قال كان محدث بالكوفة يحدثنا فاذا فرغ من حديثه يقول تفرقوا ويبقى رهط فيهم رجل يتكلم بكلام لا أسمع أحداً يتكلم بكلامه فاحببته ففقدته فقلت لأصحابى هل تعرفون رجلا كان يجالسنا كذا وكذا ؟ فقال رجل من القوم نعم أنا أعرفه ذاك أويس القرنى . قلت أفتعرف منزله ؟ قال نعم . فانطلقت معه حتى جئت حجرته فخرج إلى فقلت يا أخى ما حبسك عنا قال العرى . قال وكان أصحابه يسخرون به ويؤذونه . قال قلت هذا البرد فالبسه قال لا تفعل فإنهم إذاً يؤذوننى إذا راوه فلم أزل به حتى لبسه فخرج عليهم فقالوا : من ترونه خدع برده هذا ؟ فجاء فوضعه فقال أترى ؟ فأتيت المجلس فقلت ما تريدون من هذا الرجل قد آذيتموه ، المرء يعرى مرة ويكسى مرة قال فأخذتهم بلسانى أخذاً شديداً . قال فبلغنى أن أهل الكوفة وفدوا إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فوفد رجل ممن كان يسخر به فقال عمر رضى الله عنه هل ههنا أحد من القرنيين ثم ذكر قول عمر رضى الله عنه إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : يأتيكم رجل من أهل اليمن اسمه أويس لا يدع باليمن غير أم له قد كان به بياض فدعا الله فأذهبه عنه إلا مثل موضع الدينار أو الدرهم فمن لقيه منكم فمروه فليستغفر لكم . قال قال عمر فقدم علينا . ثم ساق القصة ، وطلب عمر منه أن يستغفر له ، ثم خرج إلى الكوفة . وأطال أبو نعيم فى ترجمته ثم قال : إنه حضر صفين مع أمير المؤمنين رضى الله عنه . وأما قول الشارح « بطن من مراد » فهو أيضاً فى حديث عمر وأنه نادى فى الحجيج : يا أهل اليمن أفيكم أويس من مراد ؟ الحديث . وأويس منسوب إلى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد أحد أجداده كما فى القاموس

أن يقال « هن لهم » لأن المراد الأهل ، وقد ورد ذلك فى بعض الروايات [1] على الاصل

الرابعة : قوله « ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » يقتضى أنه إذا مَرَّ بهن من ليس بميقاته أحرم منهن ، ولم يجاوزهن غير محرم . ومثَّل ذلك بأهل الشام ، يمر أحدهم بذى الحليفة فيلزمه الإحرام منها ، ولا يتجاوزها إلى الجحفة التى هى ميقاته ، وهو مذهب الشافعى . وذكر بعض المصنفين أنه لا خلاف فيه وليس كذلك ، لأن المالكية نصوا على أن له أن يتجاوز إلى الجحفة . قالوا : والأفضل إحرامه منها ـ أى من ذى الحليفة ـ ولعله أن يَحمِل الكلامَ [2] على أنه لا خلاف فيه فى مذهب الشافعى ، وإن كان قد أطلق الحكم ، ولم يضفه إلى مذهب أحد . وحَكى أن لا خلاف ، وهذا أيضاً محل نظر . فان قوله « ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » عام فيمن أتى ، يدخل تحته : مَنْ ميقاته بين يدى هذه المواقيت التى مر بها ، ومن ليس ميقاته بين يديها

وقوله « ولأهل الشام الجحفة » عام بالنسبة إلى من يمر بميقات آخر أو لا ، فاذا قلنا بالعموم الأول دخل تحته هذا الشامى الذى مر بذى الحليفة ، فيلزم أن يحرم منها . وإذا عملنا بالعموم الثانى ـ وهو أن لأهل الشام الجحفة ـ دخل تحته هذا المار أيضاً بذى الحليفة ، فيكون له التجاوز إليها . فلكل واحد منهما عموم من وجه [3] . فكما

---

(١) قوله « وقد ورد ذلك فى بعض الروايات » أقول : قال القاضى عياض : عند بعض رواه مسلم والبخارى « هن لهم » وكذا رواه أبو داود وغيره من هذا الوجه ، قال : وأما قوله « هن لهن » فجمع من لا يعقل بالهاء والنون ، فان العرب تستعمل ذلك وأكثر ما تستعمله فيما دون العشرة ويجمع ما جاوز العشرة بالهاء ، وكذلك قالوا فى قوله تعالى ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله ، منها أربعة حرم فلا تظلموا فيهن أنفسكم ﴾ انتهى

(٢) قوله « ولعله أن يحمل الكلام » أقول : قال الحافظ ابن حجر : أطلق النووى الاتفاق ونفى الخلاف فى شرحيه لمسلم والمهذب فى هذه المسألة ، فلعله أراد فى مذهب الشافعى

(٣) قوله « عموم من وجه » أقول : لاجتماعهما فيمن مر بذى الحليفة وهو من

يحتمل أن يقال « ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » مخصوص بمن ليس ميقاته بين يديه ، يحتمل أن يقال « ولأهل الشام الجحفة » مخصوص بمن لم يمر بشيء من هذه المواقيت (١) .

الخامسة : قوله « ممن أراد الحج والعمرة » يقتضي تخصيص هذا الحكم بالمريد لأحدهما ، وأن من لم يرد ذلك إذا مر بأحد هذه المواقيت لا يلزمه الإحرام ، وله تجاوزها غير محرم

السادسة : استدل بقوله « ممن أراد الحج والعمرة » على أنه لا يلزمه الإحرام بمجرد دخول مكة ، وهو أحد قولي الشافعي (٢) ، من حيث إن مفهومه أن من لم يرد الحج أو العمرة لا يلزمه الإحرام ، فيدخل تحته من يريد دخول مكة لغير الحج أو العمرة . وهذا أولا يتعلق بأن المفهوم له عموم من حيث إن مفهومه أن من لا يريد

أهل الشام ، وافتراقهما في شامي مر بمقياته لا غير فأحرم منه ولم يأت غيره ، وفي شامي مثلا أتى ميقات أهل المدينة ولم يأت غيره

(١) قوله « بمن لم يمر بشيء من هذه المواقيت » أقول : نقل حاصل هذا في الفتح ثم قال : ويحصل الانفكاك عنه بأن قوله « هن لهن » مفسر لقوله مثلا وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ، وأن المراد بأهل المدينة ساكنوها ومن سلك طريق سفرهم فمر على ميقاتهم ، ويؤيده عراقي خرج من المدينة فليس له مجاوزة ميقات المدينة غير محرم ، ويترجح بهذا قول الجمهور وينتفي التعارض انتهى . قلت : لا يخفى أن زيادة « ومن سلك طريقهم » هو محل النزاع ، وأي دليل دل على تقدير المعطوف والتأييد بالعراقي يتم إن وقع الإجماع عليه ، وإلا فهو فرد من أفراد محل النزاع لا يتأيد به

(٢) قوله « وهو أحد قولي الشافعي » أقول : واليه ذهبت الهدويه ، أي إلى أنه لا يجاوز أحد الميقات إلى الحرم إلا باحرام وإن لم يرد أحد النسكين ، مستدلين بحديث ابن عباس « لا يدخل أحد مكة إلا محرماً » أخرجه ابن عدي من وجهين عن ابن عباس مرفوعا ، وأجيب بضعف طريقه ، والصحيح أنه موقوف على ابن عباس كما أخرجه البيهقي بإسناد جيد ، والموقوف ليس بحجة

الحج أو العمرة لا يلزمه الإحرام من حيث المواقيت ، وهو عام يدخل تحتـــه من لا يريد الحج أو العمرة ولا دخول مكة ، ومن لا يريد الحج والعمرة ويريد دخول مكة [1] . وفى عموم المفهوم نظر فى الأصـــــــــــول [2]

---

(١) قوله « ومن لا يريد الحج والعمرة ويريد دخول مكة » أقول : هذا هو محل النزاع ، وأما مقابله فلا كلام فى عدم لزوم الاحرام له

(٢) قوله « وفى عموم المفهوم نظر » أقول : مراده أن فى تحقق وجود عموم المفهوم نظراً بعد القول بإثبات المفهوم وذلك لأنه قال ابن الحاجب : الخلاف فى أن المفهوم له عموم لا يتحقق ، قال عضد الدين : الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى أن له عموماً أم لا ، قال الأكثر : له عموم ، ونفاه الغزالى . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف ، لأنه إن فرض النزاع فى أن مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحـكم فى جميع ما سوى المنطوق من الصور أو لا ؟ فالحق الإثبات وهو مراد الأكثر ، والغزالى لا يخالفهم فيه . وإن فرض فى أن ثبوت الحـكم فيها بالمنطوق أو لا ؟ فالحق النفى وهو مرادهم ولا يخالفون فيه . ولا ثالث هنا يمكن فرضه محل النزاع . والحاصل أنه خلاف لفظى يعود إلى تفسير العام فى أنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة قاله سعد الدين فى بيان أنه لفظى ، أى عائد إلى تفسير لفظ العام ، فمن فسره بما يستغرق فى محل النطق لم يجعل المفهوم عاماً ضرورة أنه ليس فى محل النطق ، على ما سيجىء من أن المفهوم ما دل لا فى محل النطق ، ومن فسره بما يستغرق فى الجملة سواء كان فى محل النطق أو لا فى محل النطق جعل المفهوم عاماً ضرورة أن الحـكم يثبت فى جميع ما سوى المنطوق من الصور انتهى . وقال الجلال فى النظام : إن القول بأن الخلاف لفظى وهم بل الخلاف معنوى راجع إلى أن العموم الذى هو صفة المفهوم هل هو مراد مع المفهوم كما أريد العموم فى لا آكل فيقبل التخصيص بالنية أو لم يرد وإنما حصل تبعاً لماهية المفهوم فلا يقبل التخصيص بالنية ؟ ذهب الجمهور إلى الأول ، والغزالى إلى الثانى مستدلا بأن العموم من صفات الألفاظ ، وحكم المفهوم إنما أخذ من سكوت لا من لفظ ، والسكوت لا يدل على أكثر من المطلق ، والمطلق لا يقبل التخصيص انتهى . قلت : لـكن قول سعد الدين ضرورة أن الحـكم يثبت فى جميع ما سوى المنطوق

وعلى تقدير أن يكون له عموم [1] ، فاذا دل دليل على وجوب الإحرام لدخول مكة ، وكان ظاهر الدلالة لفظاً قدم على هذا المفهوم . لأن المقصود بالكلام [2]

من الصور دال على أنه ليس بمطلق بل عام لأفراد المفهوم ، وإنما هل يسمى عموماً أو لا ؟ فعاد الخلاف لفظياً . وعبارة الغزالى فى المستصفى كما نقلها السعد لفظها من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به ، وفيه نظر ، لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسمياته ، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت ، فاذا قال : فى سائمة الغنم زكاة ، فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص . وقوله ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ دال على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق فيه حتى يتمسك بعمومه انتهى . وهو إلى حمله على النزاع اللفظى ظاهر ، ولذا قال دال على تحريم الضرب ، وقال فنفى الزكاة عن المعلوفة فتأمل . إذا عرفت هذا فبعد القول بإثبات المفهوم فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ومن أراد الحج أو العمرة » مفهوم قطعاً ويفيد أن من لم يردهما فلا ميقات له ، إذ هو الذى له سياق الحديث ، وإذا كان لا ميقات له فلا إحرام عليه إن أراد دخول مكة ، وأما قول المحقق « أو لم يرد » فتعميم من حيث اقتضاء اللفظ لا من حيث المراد ، فأن من لم يرد دخول مكة أصلا غير مراد فى السياق قطعاً

(١) قوله « وعلى تقدير أن يكون له عموم » أقول : ظاهر ما أسلفناه عن العضد والسعد أن الحكم المفاد عن إثبات عموم المفهوم ثابت المسكوت عنه سواء قلنا بالعموم له أولا ولا ريب أن بعد القول ثبوت المفهوم فان الحكم الثابت للمنطوق منفى عن مفهوم المخالفة وثابت بالأولى فيه فى مفهوم الموافقة ، فلا يتفرع ما قاله الشارح عن إثبات عموم المفهوم ، بل يتفرع على إثبات المفهوم

(٢) قوله « لأن المقصود بالكلام » أقول : أى بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من أراد الحج أو العمرة » ، ولا ريب فى أن المقصود من بيان المواقيت وذكر حكم ما هو بالنظر إلى مريد أحد النسكين كما قيد صلى الله عليه وسلم به حيث قال « ممن أراد الحج أو العمرة » فالداخل إلى مكة لا لأحد النسكين غير مراد من المنطوق ، ولا

حكم الإحرام بالنسبة إلى هذه الأماكن ، ولم يقصد به بيان حكم الداخل إلى مكة والعموم إذا لم يقصد فدلالته ليست بتلك القوية إذا ظهر من السياق المقصود من اللفظ . والذى يقتضيه اللفظ ـ على تقدير تسليم العموم وتناوله لمن يريد مكة لغير الحج أو العمرة ـ أنه لا يجب عليه الإحرام من المواقيت ، ولا يلزم من عدم هذا الوجوب عدم وجوب الإحرام لدخول مكة

السابعة : استدل به على أن الحج ليس على الفور ، لأن من مر بهذه المواقيت لا يريد الحج والعمرة ، يدخل تحته من لم يحج ، فيقتضى اللفظ أنه لا يلزمه الإحرام من حيث المفهوم . فلو وجب على الفور للزمه ، أراد الحج أو لم يرده . وفيه من الكلام ما فى المسألة قبلها [1]

قائل بأنه مراد منه ، إنما قيل باستفادة حكمه من المفهوم ، فقول المحقق « والعموم إذا لم يقصد به » يريد بها عموم المفهوم ، ضرورة أن عموم المنطوق لا دلالة فيه على حكم الداخل مكة لا لنسك ، فقوله « إذا لم يقصد ، فدلالته ليست بتلك القوية » هذا حكم قد تكرر له ذكره فى عموم المنطوق وهنا قال « اذا لم يقصد من اللفظ » دليل على أنه مراده هنا : ولكن عموم المنطوق هنا لا دخل فيه ولا تعرض فيه لحكم الداخل مكة من غير إرادة نسك ، فلا يصح هذا الكلام فى منطوق حديث الباب . وأما مفهومه فقد عرفت أنه أمران على ما قرره : من لا يريد حجة ولا عمرة ويريد دخول مكة ، ومن لا يريد دخول مكة أصلا كما مر له قريباً ، وبيانها المراد منه الأول ، وأما الثانى وإن شمله المفهوم فهو غير مراد[1] . وبعد هذا فالمفهوم فيمن لم يرد نسكا ويريد دخول مكة أنه لا إحرام عليه ، أى لا ميقات له فلا إحرام عليه ، إذ الحديث لم يتعرض للاحرام بل لبيان المواقيت ، فكلام المحقق هنا فيه نبوة واضحة

(٢٥) قوله « ما فى المسألة التى قبلها » أقول : من أنه من باب عموم المفهوم ، ومن أنه إذا دل دليل على وجوب الفورية وكان ظاهر الدلالة قدم هذا المفهوم ، وأدلة أنه على الفور واسعة ، وقد قدمنا فى أول الباب شيئاً من ذلك

---

(١) قلت حجة من قال بوجوب الاحرام على من أراد دخول مكة أنه لم يعرف أن أحدا من الصحابة دخل مكة إلا محرما إلا إذا كان معذوراً

الثامنة : قوله « ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ » يقتضى أن مَن منزله دون الميقات إذا أنشأ السفر للحج أو العمرة ، فميقاته منزله . ولا يلزمه المسير إلى الميقات المنصوص عليه من هذه المواقيت

التاسعة : يقتضى أن أهل مكة يحرمون منها ، وهو مخصوص بالإحرام بالحج ، فإن من أحرم بالعمرة ممن هو فى مكة يحرم من أدنى الحل (١) . ويقتضى الحديث

---

(١) قوله « يحرم من أدنى الحل » أقول : من أقربه إلى مكة . ولا أدرى ما الذى فرق بين حكم الحج والعمرة فى هذا ، فقد جمعه صلى الله عليه وآله وسلم لهما فى حكم فى الميقات للمكى بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من أراد الحج أو العمرة » حتى قال « حتى أهل مكة من مكة » إذ معناه حتى أهل مكة ممن يريد الحج أو العمرة ميقاته مكة ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم حكم الحج والعمرة لأهل مكة فى الميقات واحداً ، ولم نر لهم دليلا فى التفريق بينهما إلا حديث عائشة الصحيح فى أنها لما قالت له صلى الله عليه وآله وسلم إنه يرجع نساؤه بحج وعمرة وهى ترجع بحج ، فأمر أخاها عبد الرحمن أن يخرج بها إلى التنعيم فتعتمر من هنالك ، وهذا لا يقاوم حديث التوقيت ، لا سيما وحديث عائشة أخبرت فيه أنها لم تدخل مكة بعمرة (١) كما دخل بها نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنها حاضت فى الطريق فأمرها صلى الله عليه وآله وسلم أن تهل بالحج فأرادت أن تساوى نساءه صلى الله عليه وآله وسلم فى دخول مكة بعمرة ، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يحب ما تهواه فأمرها بذلك لتدخل إلى مكة معتمرة كما دخل غيرها من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم ، وروايات حديثها فى البخارى فى مواضع بعدة عبارات يتحصل منها هذا ، ومع هذا الاحتمال لا يقوى على معارضة حديث التوقيت وأما قول الطبرى إنه لا يعلم أحداً جعل مكة ميقاتاً للعمرة فيقال له بل جعلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث المواقيت الذى لا ريب فى صحته ووضوح دلالته ، ثم قد ذهب الجمهور إلى أن القارن من أهل مكة حكمه حكم الحاج فى الإهلال من مكة

---

(١) قلت : عائشة دخلت مكة بحج وعمرة بدليل قوله ﷺ لها لما انتهت من أعمال الحج « انقضى حجك وعمرتك »

أن الإحرام من مكة نفسها . وبعض الشافعيـــة يرى أن الإحرام من الحرم كله

كما قاله الحافظ فى الفتح ، وهذا مهل بعمرة وحج فقد جعلوا إحرام العمرة من مكة ، وانضمام الحج اليها لا يجعل ميقاتها غير ميقاتها منفردة إذ لا دليل على ذلك[1] ولذلك قال ابن الماجشون : إنه يجب على القارن الخروج إلى أدنى الحل ، طرداً لما زعموه من أن ميقات عمرة المكى أدنى الحل ، فطرده فى القارن المكى إذ هو معتمر ، قال ابن الماجشون : ووجهه ـ أى وجه إيجاب خروج القارن إلى أدنى الحل ـ أن العمرة إنما تندرج فى الحج فيما محله واحد كالطواف والسعى عند من يقول بذلك ، وأما الإحرام فمحله فيهما مختلف . وأجاب عنه الحافظ فى الفتح بقوله : إن من المقصود من الخروج إلى الحل فى حق المعتمر أن يرد على البيت الحرام من الحل ، فيتضح كونه وافداً عليه ، وهذا يحصل للقارن بخروجه إلى عرفة وهى من الحل ، ورجوعه إلى البيت لطواف الإفاضة فحصل المقصود بذلك أيضاً انتهى . قلت : اشتراطه أن يكون المعتمر المكى وافداً دون الحاج المكى غريب لا دليل عليه ، بل أهل مكة لا يكونون وافدين فى حج ولا عمرة . ثم قوله إنه يفد القارن من عرفات لطواف الإفاضة مغالطة عجيبة ، فانه يرد من عرفات بعد إنشاء إحرامه من مكة ، والنزاع فى ميقات إنشاء العمرة لا فى الوفادة على البيت محرما . ثم يلزم أن الحاج المكى قد وفد على البيت محرما بعد عوده من عرفات لطواف الإفاضة فيكون كالمعتمر فى الوفادة محرماً ، فيكون الحل ميقاتا لحج المكى وعمرته وأنه ورد للنص بالمواقيت . وهذا نشأ من دعوى أن ميقات عمرة المكى الحل ، ولو عملوا بالنص فيها لما احتيج إلى هذه التكلفات ، وقد قررنا فى « سبل السلام » أن ميقاتها مكة كالحج لوضوح دليله فيها ، ولا نبالى بقول الطبرى إنه ما علم قائلا به بعد علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال به ، والعجب من الشارح المحقق وجزمه بأن العمرة للمكى من الحل وعدم تعرضه لدليل يقاوم الحديث الذى هو فى تحقيق مباحثه

---

(٢) قلت : حديث عائشة أن النبى ﷺ أمر أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من التنعيم يكن دليلا لميقات العمرة وأنها من الحل ، وأما ميقات الحج فللمكى من مكة بلا نزاع

جائز [1] . والحديث على خلافه ظاهراً . ويدخل فى أهل مكة من بمكة ممن ليس من أهلها

* * *

٢٠٨ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « يُهِلُّ أهلُ المَدِينَةِ مِنْ ذِى الحُلَيْفَةَ ، وَأهلُ الشَّامِ مِنَ الجُحْفَةِ ، وَأهلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ » قال : وَبَلَغَنِى أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال « وَيُهِلُّ أهلُ اليَمَنِ [2] مِنْ يَلَمْلَمَ »

وقوله ﷺ فى حديث ابن عمر « يهل » فيـــه ما ذكرنا من الدلالة على الأمر بالإهلال ، خبر يراد به الأمر [3]. ولم يذكر ابن عمر سماعه لميقات اليمن من النبى ﷺ

---

(١) قوله « يرى أن الإحرام من الحرم كله جائز » أقول : هو قول عبر عنه النووى فى المنهاج بقوله : وقيل كل الحرم لاستوائهما فى الحرمة قال شارحه : ولأن مكة تطلق على الحرم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إن إبراهيم حرّم مكة » والمراد الحرم جميعه انتهى . قالوا : والأفضل من باب داره ، وقيل من المسجد قريبا من البيت ، وقيل من تحت الميزاب

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث كتاب الحج قال « ومهل أهل اليمن » أقول : بضم الميم لا غير قاله أبو البقاء وقال إنه مصدر

(٣) قوله « خبر يراد به الأمر » أقول : بمعنى الإهلال مثل المدخل والمخرج بمعنى الإخراج والادخال ، وقد تقدم له هذا فى قوله « يهل » فى أول الباب وذكره الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ﴾ قال فإن قلت ما معنى الإخبار عنهن بالتربص ؟ قلت : هو خبر فى معنى الأمر ، وأصل الكلام وليتربص المطلقات ، وأخرج الأمر فى صـــورة الخبر تأكيداً للأمر وإشعارا بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة الى امتثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ، وقال عليه العلامة المقبلى رحمه الله تعالى فى الاتحاف ما لفظه : قد حملوا مثل هذا الأمر فى ما لا يحصى من المواضع الواردة فى التكاليف ، لأن

التكليف بأمر . وههنا نكتة . وهى أن الأحكام ثابتة لا باختيار مختار ، والأمر والنهى إنما يردان طبقها تابعان لها ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾ فأما على مذهب التحسين والتقبيح فظاهر ، وأما مذهب نفاة الحكمة فلأن الحكم قديم وكل قديم غير مختار ، ولقد حد المعتزلة التكليف بأنه إعلام الله للعبيد بأن فى الفعل والترك جلب نفع أو دفع ضرر ، فهل أصرح من هذا ؟ إلى أن قال : وعلى هذا كل أمر قد تضمن خبراً إذ لا يأمر حتى يكون المأمور به كمقتضى الأمر ، وكذلك النهى ، فاذا جاء الخبر على أصله فلا مقتضى لتأويله . انتهى خلاصة مراده . قلت : مراده أنه على رأى المعتزلة لا اختيار فى إيجاب ولا غيره من الأحكام ، لأن كل واجب وجب لوجوبه بخبر الله أنه واجب ومثله النهى ، وعلى رأى الأشعرى إن الحكم قديم ، فيقال له سلمنا فلنا طريقة أوضح مما ذكرته وهو أنه قد ثبت أنه تعالى قد كتب فى اللوح كل كائن وفيه الأحكام ، وكل وارد فانه خبر عما ثبت فى اللوح وسبق به القلم ، لكن فبأى شىء يعلم المأمور أنه مطلوب منه الفعل أو مطلوب منه الترك ؟ فانه لا يعرف ذلك إلا بالصيغة الموضوعة لهما من أمر ونهى ، ألا ترى أنه لو قال السيد لعبده عند طلبه أن يسقيه ماء : أنت تسقى الماء ، لما فهم أن سيده يريد أن يسقيه ، ولا ذمه العقلاء إذا لم يسقه ، بل يذمون السيد حيث لم يأت بصيغة تفيد العبد أنه مطلوب منه يسقيه وهى صيغة الأمر ، وكذلك قوله تعالى خطاباً لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم ﴿قم فأنذر﴾ ولا يعرف صلى الله عليه وآله وسلم أنه مأمور بالقيام والإنذار إلا من هذه الصيغة . ولا ريب أنه قد ثبت فى اللوح أنه صلى الله عليه وآله وسلم سيقوم وينذر ، فلو أورد خطابه إخباراً عما فى اللوح وما سبق به علم الله تعالى وقيل يا أيها المدثر يقوم وينذر لما فهم أنه مأمور إلا بعد صرف الخبر إلى صيغة الأمر ، وتحقيقه أن المأمور به ـ وهو مثلا القيام هنا والإنذار ـ وإن سبق علم الله بوقوعه وسبق كتبه فى اللوح فالإخبار به يتوقف على تحقق وقوعه خارجاً فى دار التكليف ، لا على سبق كتابته وعلم الله تعالى به ، نعم الإخبار بكتابته وسبق العلم به يصح قبل وقوعه بل قبل الأمر به ، لكن ليس الكلام فيه قطعاً . وأما استدلاله بقوله تعالى

حديث ابن عباس رضى الله عنهما

* * *

﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾ الآية فليست خبراً عما سبق بل خبراً عن الواقع فاخباره عن أمره بالعدل إخبار عن قوله تعالى ﴿ اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ ونحوها من كل ما أمر به تعالى فانه عدل ، وأمره بالإحسان هو عن مثل قوله ﴿ واحسنوا إن الله يحب المحسنين ﴾ وإخباره عن أمره بايتاء ذى القربى هو عن مثل قوله ﴿ وآت ذا القربى حقه ﴾ وإخباره عن نهيه عن الفحشاء هو إخبار عن نحو ﴿ ولا تقربوا الفواحش ﴾ ونهيه عن المنكر إخبار عن كل صيغة وردت فى النهى ، فان كل منهى عنه منكر ، ومنه نهيه عن الفحشاء وهو من عطف العام على الخاص ، وإخباره عن نهيه عن البغى يدخل تحته ﴿ ولا تبغ الفساد فى الأرض ﴾ ونحوه فالآية إخبار عما وقع خارجاً لا فى نفس الأمر ، ولك أن تقول إنها إخبار عما فى نفس الأمر وأنه تعالى لا يأمر إلا بما ذكر ولا ينهى إلا عما ذكر إخباراً عن حكمته وما سبق به قضاؤه . وأما قوله : إنه حد المعتزلة التكليف باعلام الخ ، فهو لا ينافى تأويل الإخبار بالإنشاء ، فان فى قولهم فى الحد يفعل أو يترك لا يعرف العبد بالفعل والترك إلا من الصيغة الموضوعة لها ، وأما إعلام الله تعالى بجلب النفع بامتثال الفعل ودفع الضرر بامتثال النهى فهو إعلام بفائدة الأمر والنهى وهو الجزاء ، وليس مما نحن فيه . وأما قوله « إن كل أمر وكل نهى يتضمن خبراً » فنعم كل أمر يتضمن خبراً بأن الآمر طالب لإيقاع المأمور به وطالب لترك المنهى عنه ، لا أنه يتضمن خلاف هذا ، لكن هذا غير مراد صاحب الإتحاف ، وقد ذكر المحقق الشريف فى حواشى المطول أن الإنشاء طلبا كان أو غيره وإن كان حاصلا بها لكنه قائم بالطالب والمنشىء ، فاذا قلت زيداً اضر به فطلب الضرب صفة قائمة بالمتكلم ليس حالا من أحوال زيداً لا باعتبار تعلقه به أو كونه مقولا فى حقه واستحقاقه لأن يقال فيه انتهى . وإذا عرفت ما ذكرناه عرفت ضعف ما قاله فى الإتحاف وأن الذى عليه العلماء من صرف الخبر إن ورد فى مقام الأمر إلى الأمر هو الصواب وأنه اتفق له وهم فى البحث . والله تعالى أعلم

باب ما يلبس المحرم من الثياب

٢٠٩ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أَنَّ رَجُلاً قال « يا رسولَ الله ، ما يَلْبَسُ الُمحْرِمُ مِنَ الثِّيابِ ؟ قال رسولُ الله ﷺ : لا يَلْبَسُ[١] القُمُصَ[٢] ، ولا العَمائِمَ ، ولا السَّراوِيلاتِ ، ولا البَرانِسَ ، ولا الخِفافَ ، إلاَّ أَحَدٌ[٣] لا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الخُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُما أسْفَلَ مِنَ الكَعْبَيْنِ ، ولا يَلْبَسْ مِنَ الثِّيابِ شيئاً مَسَّهُ زَعْفَرانٌ أوْ وَرْسٌ »

وللبخارى « ولا تَنْتَقِبِ المَرْأةُ . ولا تَلْبَسِ القُفَّازَيْنِ[٤] »

فيه مسائل ، الأولى : أنه وقع السؤال عما يلبس المحرم[٥] ،

---

(١) باب ما يلبس المحرم (الحديث الأول) قال « لا يلبس » أقول : بالرفع على الخبر ، وهو فى معنى النهى . وروى بالجزم على أنه نهى

(٢) قال « القمص » أقول : بضم القاف جمع قميص ، وفى رواية بالإفراد على إرادة الجنس ، والعمائم جمع عمامة وهى ما يلف على الرأس ، والبرانس جمع بُرنس بضم الموحدة وضم النون وهو كل ثوب رأسه منه . ويأتى تفسير الشارح له

(٣) قال « إلا أحد » أقول : قيل يستفاد منه جواز استعمال أحد فى الإثبات خلافا لمن قال لا يستعمل فى الإثبات الا إذا كان عقيبه نفى

(٤) قوله « قفازين » أقول : تثنية قفاز بضم القاف وتشديد الفاء وبعد الألف زاى ، هو شىء يعمل غلافاً لليدين من خرق ويحشى بقطن ، وقيل هو من الحلى تتخذه المرأة لليد

(٥) قوله « عما يلبس المحرم » أقول : أجمعوا على أن المراد به الرجل دون المرأة ، قال ابن المنذر : أجمعوا على أن المرأة جميع ما ذكر ، وأنها تشترك مع الرجل فى الثوب الذى مسه زعفران أو ورس

فأجيب بما لا يلبس (١) لأن ما لا يلبس محصور ، وما يلبس غير محصور ، إذ الإباحة هى الأصل . وفيه تنبيه على أنه كان ينبغي وضع السؤال عما لا يلبس (٢) . وفيه دليل على أن المعتبر فى الجواب ما يحصل منه المقصود كيف كان ، ولو بتغيير أو زيادة . ولا تشترط المطابقة

الثانية : اتفقوا على المنع من لبس ما ذكر فى الحديث (٣) . والفقهاء القياسيون عدّوه إلى ما رأوه فى معناه . فالعمائم والبرانس تُعَدّى إلى كل ما يغطى الرأس ، مخيطاً أو غيره . ولعل « العمائم » تنبيه على ما يغطيها من غير المخيط ، و « البرانس » تنبيه على ما يغطيها من المخيط فانه قيل إنها قلانس طوال كان يلبسها الزهاد فى الزمان

---

(١) قوله « فأجيب بما لا يلبس » أقول : قال النووى قال العلماء : هذا من بديع الكلام وجزله ، لأن ما لا يلبس منحصر فحصل التصريح به ، وأما الجائز فغير محصور ، وقال البيضاوى : سئل عما يلبس فأجاب بما لا يلبس ليدل من طريق المفهوم على ما يجوز

(٢) قوله « كان ينبغي وضع السؤال عما لا يلبس » أقول : قد رواه أبو عوانة من طريق ابن جريج عن نافع بلفظ ما يترك المحرم ، لكنه قال الحافظ فى الفتح : شاذة ، والاختلاف فيها على ابن جريج لا على نافع . وروى عن سالم عن ابن عمر بلفظ « ما يتجنب المحرم من الثياب » رواه أحمد وابن خزيمة وأبو عوانة فى صحيحيهما من طريق عبد الرزاق عن الزهرى عنه ، وأخرجه أحمد من طريق ابراهيم بن سعد عن الزهرى بلفظ نافع ، فالاختلاف على الزهرى يشعر بأن بعضهم رواه بالمعنى ، فاستقامت رواية نافع لعدم الاختلاف فيها . قلت : وهى التى فى العمدة

(٣) قوله « اتفقوا على المنع من لبس ما ذكر فى الحديث » أقول : قال القاضى أجمع المسلمون على أن ما ذكر فى الحديث لا يلبسه المحرم ، وأنه نبه بالقميص والسراويل على كل مخيط . وبالعمائم والبرانس على كل ما يغطى الرأس به مخيطاً كان أو غيره ، وبالخفاف على ما يستر الرجلين . انتهى . قلت : ظاهر عطف قوله « وأنه نبه الخ » أنه مما أجمع عليه ، وكلام الشارح المحقق انه إنما قال بذلك القياسيون لا أنه إجماع . قال الحافظ ابن حجر : وكلام الشارح أوضح ، وهو على أصل القياسيين

الأول . والتنبيه بالقمص على تحريم المحيط بالبدن ، وما يساويه من المنسوج . والتنبيه بالخفاف والقفازين ـ وهو ما كانت النساء تلبسه فى أيديهن ـ وقيل : إنه كان يحشى بقطن ويزر بأزرار ، فنبه بهما على كل ما يحيط بالعضو الخاص إحاطة مثله فى العادة . ومنه السراويلات ، لإحاطتها بالوسط إحاطة المحيط

الثالثة : إذا لم يجد نعلين لبس خفين مقطوعين من أسفل الكعبين . وعند الحنبلية لا يقطعهما . وهذا الحديث يدل على خلاف ما قالوه (١) . فان الأمر بالقطع ههنا مع إتلافه المالية يدل على خلاف ما قالوه

---

(١) قوله « وهذا الحديث يدل على خلاف ما قالوه » أقول : قال فى العمدة فى فقه الحنابلة ما لفظه : وإذا لم يجد نعلين فانه يلبس الخفين . وليس عليه أن يقطعهما . هذا المنصوص عليه فى عامة المواضع ، وروى عنه أن عليه أن يقطعهما انتهى . فعرفت أن لأحمد روايتين ، قال ابن تيمية فى شرحه لها : وجه الأول ما روى ابن عباس « سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخطب بعرفات : من لم يجد إزاراً فليلبس سراويل ، ومن لم يجد نعلين فليلبس خفين » وفى لفظ « السراويل لمن لم يجد الازار والخفاف لمن لم يجد النعلين » قال مسلم : لم يذكر أحد منهم يخطب بعرفات غير شعبة وحده . وفى رواية صحيحة لأحمد قال : من لم يجد إزاراً ووجد سراويل فليلبسه ، ومن وجد خفين ولم يجد نعلين فليلبسهما . قلت : ولم يقل ليقطعهما ؟ قال : لا . وساق ابن تيمية أحاديث وآثاراً عن الصحابة فى لبس الخفين من دون ذكر قطعهما ، ثم قال : اللام فى السراويل والخف لما هو معهود معروف عند المخاطبين ، وذلك هو السراويل الصحيح والخف الصحيح ، فيجب أن يكون هو مقصود المتكلم ، وأن يحمل كلامه عليه . وأيضاً فان المفتوق والمقطوع لا يسمى سراويل وخفاً عند الاطلاق ، ولهذا لا ينصرف الخطاب اليه فى لسان الشارع كقوله « أمرنا أن لا ننزع خفافنا » وقوله « يمسحوا على الخفين والجبائر » وغير ذلك ، ولا فى خطاب الناس مثل الوكالات والايمان ، وأيضا فان وجود المغير عن هيئة الخفاف والسراويل نادر جداً لا يكون إلا بقصد ، واللفظ العام المطلق لا يجوز أن يحمل على ما يندر وجوده من أفراده الحقيقية فكيف ما يندر وجوده من مجازاته ، وأيضاً فانه إنما جوز لبسهما عند عدم

الرابعة : اللبس ههنا عند الفقهاء محمول على اللبس المعتاد (١) فى كل شىء مما ذكر .

الأصل ، فلو افتقر ذلك إلى تغيير لجاز لبسهما مع وجود الأصل ، فأما إذا غيرا صارا بمنزلة الإزار والنعل ، فيجوز لبسهما متغيرين مع وجود الإزار والنعل . إذ لا فرق بين إزار وإزار ونعل ونعل ، وهذا مخالف لقوله « السراويل لمن لا يجد الإزار والخفاف لمن لا يجد النعلين » فجعلهما لمن لا يجد . قال : وأما حديث ابن عمر فحديث صحيح وزيادته صحيحة محفوظة ، يريد بها زيادة الأمر بالقطع ، ثم رد على من زعم من الحنابلة أنها غير متصلة وبين أنها متصلة واعتذر عن القول بها بقوله : لكن هذه الزيادة متروكة فى حديث ابن عباس وجابر وغيرهما ، وليس هذا مما يقال فيه الزيادة من الثقة مقبولة ، لأن ابن عمر حفظ هذه الزيادة وغيره أغفلها وذهل عنها أو أنسيها ، فان هذين حديثان تكلم بهما النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى وقتين ومكانين ، فحديث ابن عمر تكلم به وهو فى المدينة قبل أن يحرم على منبره فى المدينة ، وفى لفظ صحيح « إن رجلا سأله ما نلبس من الثياب إذا أحرمنا » فيتم أنهم سألوه قبل أن يحرموا ، وحديث ابن عباس كان وهو محرم بعرفات ، فمن زعم أن هذه الزيادة حفظها ابن عمر دون غيره فقد أخطأ . قال المروزى : احتججت على أبى عبد الله بقول ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقلت : هو زيادة فى الخبر ، فقال هذا حديث وذاك حديث . قال ابن تيمية : وإذا كان كذلك فحديث ابن عباس المتأخر ، فاما أن يبنى على حديث ابن عمر ويقيد به ، أو يكون ناسخاً له ، أو يكون النبى صلى الله عليه وآله وسلم أولا أمرهم بقطعهما ثم رخص لهم فى لبسهما مطلقاً من غير قطع ، وهذا هو الذى يجب حمل الحديث عليه انتهى كلامه . ويأتى فى شرح الحديث ـ وهو حديث ابن عباس ـ أنه يحمل المطلق على المقيد ، ويأتى ما فيه من بحث لابن تيمية والجواب عنه

(١) قوله « على اللبس المعتاد » أقول : ومثل هذا فى فتح البارى وقال : إنه قال الخطابى ذكر العمامة والبرنس معاً ليدل على أنه لا يجوز تغطية رأسه لا بالمعتاد ولا بالنادر . قال : ومن النادر المكتل يحمله على رأسه ، قلت : إن أراد جعله على رأسه كلابس القبع صح ما قال ، وإلا فجرد وضعه على رأسه على هيئة الحامل لحاجته

فلو ارتدى بالقميص لم يمنع منه . لأن اللبس المعتاد فى القميص غير الارتداء . واختلفوا فى القباء إذا لبس من غير إدخال اليدين فى الكمين . ومن أوجب الفدية [١] جعل ذلك من المعتاد فيه أحياناً . واكتفى فى التحريم فيه بذلك

الخامسة : لفظ « المحرم » يتناول من أحرم بالحج والعمرة معاً [٢] . والإحرام الدخول فى أحد النسكين . والتشاغل بأعمالها . وقد كان شيخنا العلامة أبو محمد بن عبد السلام يستشكل معرفة حقيقة الإحرام [٣] جداً . ويبحث فيه كثيراً . وإذا قيل له : إنه النية ، اعترض عليه بأن النية شرط فى الحج الذى الإحرام ركنه ، وشرط الشيء غيره . ويعترض على أنه « التلبية » بأنها ليست بركن . والإحرام ركن . هذا أو ما قرب منه . وكان يحرم على تعيين فعل تتعلق به النية فى الابتداء

السادسة : المنع من « الزعفران والورس » وهو نبت يكون باليمن يصبغ به [٤]

لا يضر ، ومما لا يضر أيضاً الانغماس فى المـــاء ، فانه لا يعد لابساً ، وكذا ستر الرأس باليد

(١) قوله « ومن أوجب الفدية » أقول : أى فى لبس القباء من دون إدخال اليدين فى الكمين . والقباء بالقاف والموحدة معروف ، ويطلق على كل ثوب مفرج ومنع لبسه متفق عليه ، إلا أن أبا حنيفة قال : بشرط أن لا يدخل يديه فى كميه ، لا إذا ألقاه على كتفيه . ووافقه أبو ثور والخرقى من الحنابلة[١]

(٢) قوله « بالحج والعمرة معاً » أقول : وهو القارن . وإنما نبه عليه الشارح لأن لفظ الحج فى أحدهما فلا يتوهم أن حكم من جمعهما غير ما ذكر

(٣) قوله « يستشكل معرفة حقيقة الإحرام » أقول : قال فى الفتح يعنى على مذهب الشافعى ، ثم قال ابن حجر : والذى يظهر أنه الصفة الحاصلة من تجرد وتلبية ونحو ذلك انتهى . قلت : والشارح أشار إلى أن حقيقته الدخول فى أحد النسكين والتشاغل بأعمالها

(٤) قوله « وهو نبت يكون باليمن يصبغ به » أقول : زاد الحافظ « أصفر طيب

---

(١) قلت : وهو المذهب عند المتأخرين منهم

دليل على المنع من أنواع الطيب . وعداه القايسون إلى ما يساويه فى المعنى من المطيبات . وما اختلفوا فيه فاختلافهم بناء على أنه من الطيب أم لا

السابعة : نهى المرأة عن التنقيب والقفازين يدل على أن حكم إحرام المرأة يتعلق بوجهها وكفيها [١] . والسر فى ذلك ، وفى تحريم المخيط وغيره مما ذكر - والله علم - مخالفة العادة ، والخروج عن المألوف ، لإشعار النفس بأمرين . أحدهما : الخروج عن الدنيا ، والتذكر للبس الأكفان عند نزع المخيط

والثانى : تنبيه النفس على التلبس بهذه العبادة العظيمة بالخروج عن معتادها وذلك موجب للاقبال عليها ، والمحافظة على قوانينها وأركانها ، وشروطها وآدابها . والله أعلم

* * *

٢١٠ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : سَمِعْتُ رسولَ الله ﷺ « يَخْطُبُ بِعَرَفَاتٍ : مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِزاراً فَلْيَلْبَسِ السَّرَاوِيلَ لِلْمُحْرِمِ »

فيه مسألتان . إحداهما : قد يستدل به من لا يشترط القطع فى الخفين عند عدم النعلين . فانه مطلق بالنسبة إلى القطع وعدمه : وحمل المطلق هنا على المقيد جيد [٢] .

الريح ، وقال ابن العربى : ليس الورس بطيب ، ولكنه نبه على اجتناب الطيب وما يشبهه فى ملاءمة الشم . فيؤخذ منه تحريم أنواع الطيب على المحرم ، وهو مجمع عليه مهما يقصد به الطيب ، واستدل بقوله « مسه » على تحريم ما صبغ كله أو بعضه ولو خفيت رائحته

(١) قوله « بوجهها وكفيها » أقول : فلا يلبس ما فصل وقطع وخيط لأجل الوجه كالنقاب ، واليدين كالقفازين ، لا أن المراد أنها لا تغطى وجهها وكفيها كما توهم ، فانه يجب سترهما لكن بغير النقاب والقفازين

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث ما يلبس المحرم قوله « وحمل المطلق على

لأن الحديث الذى قيـــــــــــــــــــــــــــــــــــــد فيه القطع

المقيد ههنا ، أقول : رواه ابن تيمية فقال فى شرح العمدة : إن المطلق إنما يحمل على المقيد إذا كان اللفظ صالحاً عند الإطلاق للمطلق ولغيره ، فبين باللفظ المقيد أن المراد هو دون غيره مثل ﴿ فتحرير رقبة ﴾ فان اسم الرقبة مطلق يدخل تحته المؤمنـــة والكافرة ، فاذا عنى به المؤمنة جاز لانها رقبة وزيادة ، وهنا أمر بلبس الخف والسراويل ، ومتى قطع الخف صار كالحذاء أو فتق السراويل صار إزاراً لم يقع عليه اسم خف ولا سراويل ، ولهذا إذا قيل مسح على الخف ويجوز المسح على الخف يدخل فيه المقطوع والمداس ، ولا يعرف فى الكلام أن المقطوع والمداس يسميان خفاً . ولهذا قال فى حديث ابن عمر « وليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين » فسماهما خفين قبل القطع وأمر بقطعهما كما يقال افتق السراويل إزاراً واجعل القميص رداءاً ، ومعلوم أنه إنما يسمى سراويل وقميصاً قبل ذلك ، فعلم أن المقطوع لا يسمى بعد قطعه خفا أصلا[1] إلا أن يقال خف مقطوع كما يقال حيوان ميت وهو بعد الموت ليس بحيوان أصلا فان حقيقة الحيوان الشيء الذى به حياة . قال فإذا ذكر الاسم وحده لم يجز أن يراد به إلا معناه الذى هو معناه ، والنبى صلى الله عليه وآله وسلم أمر هنا بلبس الخف ، وما تحت الكعب لا يسمى خفاً ولا يجوز حمل الكلام عليه فضلا عن تقييده به ، بخلاف الرقبة المؤمنة . وأيضاً لو سمى خفاً فإن وجوده نادر ، فإن الأغلب على الخفاف الصحة فلو أريد بذلك ما يقل وجوده من الخفاف لكان حملا للعام على صورة نادرة وهذا غير جائز أصلا فإن الخفين مطلق ، وتقييد المطلق مثل تخصيص العام ولا يجوز أن يعتد بصورة نادرة الوجود لا يقع عليها الاسم مجازاً بعيداً انتهى . وقد طول فى البحث بما هذا خلاصته ، وإنما نقلناه ليعلم أن الحنابلة لم يخالفوا النص إلا لأدلة أقاموها وحاموا حولها ، ولكن بقى لنا على

(١) قلت : الخف يطلق على كل مايلبس بالرجل ، وتعدد الأسماء والأشكال لاتخرجه عن هذا المسمى ، وسواء كان لذكر أو أنثى ، غير أن الأنثى أبيح لها فى الاحرام لبس كل ما من عادتها لبسه قبله . ورحم الله الشيخ

ابن تيمية نظر هو أن قوله « لا يطلق لفظ الخف على المقطوع إلا مجازاً » غير مسلم بل يطلق عليه أنه خف ممزق حقيقة لا مجازاً كما يقال للإنسان المقطوعة يده إنسان مقطوع اليد ، ويدل له قوله تعالى ﴿ فلما رأى قميصه قد من دبر ﴾ فسماه قميصاً بعد قده وهو نظير الخف المقطوع . والحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له ، ومعلوم أن الوضع للخف وللقميص مطلقاً ، وأما إذا تغير عن كماله بزيادة أو نقصان وصف بما تغير به وقيد بالصفة فإنه في صورة الزيادة يقال خف جيد وخف حسن ، ومعلوم أنه هنا أطلق اللفظ عليه حقيقة قال :

منخرق الخفين يشكو الوجى تنكبه أطراف مرو حداد

فسماه خفاً ووصفه بالانخراق . نعم إذا أطلق وقيل امسحوا على الخفين تبادر منه السليم الصحيح ، ولكن كونه أطلق هنا محل النزاع بل قيد بالمقطوع أسفله إذ الكلام واحد أريد بمطلقه مقيده ، فالصور التي صار يقول أطلق فيها الخف لا وجود لها حكما وإن وجدت في حديث ابن عباس لفظاً كالرقبة في قوله ﴿ فتحرير رقبة ﴾ فإنها مطلقة لا يتبادر منها سليم أو غير سليم ، فلو أعتق عليلة صدق عليها أنها رقبة ، ويدل له حديث الأمة الخرساء التي قال لها صلى الله عليه وآله وسلم من ربك فأشارت إلى السماء وقال لها من أنا فأشارت إلى أنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « أعتقها فإنها مؤمنة » مع أنها معيبة بالخرس ، وقد صدق عليها رقبة في الآية كما يصدق على الكافرة فلما قيدت في آية أخرى بالمؤمنة حمل إطلاقها على مقيدها ، كذلك لما قال فليلبس خفين تبادر منه ما يطلق عليه الاسم مخرقا أو سليما ، ثم خص الشارع وقيد بالمقطوع ، فقوله إنه ليس وزان الخفين وزان رقبة غير صحيح بل هما سواء ، وأما التقييد للرقبة بالإيمان فهو من غير محل النزاع . إذ النزاع فيما يطلق عليه اللفظ لغة ، والتقييد بالإيمان قيد شرعي لا يدل عليه الرقبة باطلاقها ولا يشمله ، بل تقييد الخف بجديده أو جيده لا يشمله اللفظ من حيث الإطلاق ، بل يدخل تحته لأنه من أفراد ما يطلق عليه ، بخلاف المؤمنة فانه لا يشمله من حيث اللغة معيباً بالقطع أو سليما كما قلناه في الرقبة . نعم لو لم يرد « وليقطعهما » لربما قيل يحمل على السليم حملا للفظ على أكمل

صيغة الأمر [١] . وذلك زائد على الصيغة المطلقة . فان لم نعمل بها ، وأجزنا مطلق الخفين [٢] تركنا ما دل عليه الأمر بالقطع ، وذلك غير سائغ ، وهذا بخلاف ما لو كان المطلق والمقيد فى جانب الإباحة [٣] فان إباحة المطلق حينئذ تقتضى زيادة على ما دل عليه إباحة المقيد ، فإن أخذ بالزائد كان أولى ، إذ لا معارضة بين إباحة المقيد وإباحة ما زاد عليه . وكذلك نقول فى جانب النهى [٤] : لا يحمل المطلق فيه على المقيد ، لما

معانيه وفيه تأمل ، وكذا نقول فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « امسحوا على الخفين » إنه يصدق على كل ما يسمى خفاً سليما أو مخرقا ، ومن ادعى تخصيصه بمسمى فعليه البيان ، وبعد هذا تعرف أن الحديثين من باب الإطلاق والتقييد ولا دليل على إخراجه من ذلك الباب فليتأمل

(١) قوله « صيغة الأمر » أقول : وهو قوله « فليقطعهما » فى حديث ابن عمر ، وهى زائدة على رواية ابن عباس

(٢) قوله « وأجزنا مطلق الخفين » كما فى رواية ابن عباس

(٣) قوله « فى جانب الإباحة » أقول : كأن يقول : اشرب الماء اشرب الماء الحلو ، فان إباحة شرب الماء المطلق يقتضى زيادة على إباحة الماء الحلو ، وهى إباحة شرب الماء الذى لا يتصف بالحلاوة ، فان أخذنا بالزائدة وهو المطلق وقلنا بالإباحة لشرب الماء مطلقاً ولم نقيده بالحلو كان أولى ، فان إباحة المقيد وهو الماء الحلو لاينافى إباحة مطلق الماء من حيث إن أمر الإباحة لا يقتضى منعاً ، وهذا نظير ما يقال : إن التنصيص على بعض أفراد العام بالحكم لا يقتضى تخصيصه

(٤) قوله « فى جانب النهى » أقول : كأن يقال لا تقتل أهل الإيمان لا تقتل أهل الإيمان من أهل مكة ، فانه لا يحمل هنا المطلق على المقيد ، لأن المطلق قد دل على أنه لا يقتل أهل الإيمان ، ودل المقيد على أنه لا يقتلهم إذا كانوا من أهل مكة ، فالمطلق دل على زيادة على ما دل عليه المقيد وهى النهى عن قتل المؤمنين وإن لم يكونوا من أهل مكة ، والتنصيص على بعض أفراده لا يقيده ، إذ مباينة بينه وبينه فى الحكم ، وهو نظير ما أسلفناه . وهاتان الصورتان تخالفان الصورة الأولى وهى مسألة الكتاب ،

ذكرنا من أن المطلق دال على النهى فيما زاد على صورة المقيد من غير معارض فيه . وهذا [1] يتوجه إذا كان الحديثان ـ مثلا ـ مختلفين باختلاف مخرجهما . أما إذا كان المخرج للحديث واحداً ، ووقع اختلاف على ما انتهت إليه الروايات ، فهنا نقول : إن الآتى بالقيد حفظ ما لم يحفظه المطلق من ذلك الشيخ ، فكأن الشيخ لم ينطق به إلا مقيداً . فيتقيد من هذا الوجه . وهذا الذى ذكرناه فى الإطلاق والتقييد مبنى على ما يقوله بعض المتأخرين [2] ، من أن العام فى الذوات مطلق فى الأحوال لا يقتضى العموم ، وأما على مثل ما نختاره فى مثل هذا من العموم فى الأحوال ، تبعاً للعموم فى الذوات ، فهو من باب العام والخاص [3]

الثانية : لبس السراويل إذا لم يجد إزاراً ، يدل الحديث على جوازه من غير

وذلك لو قلنا لا يحمل المطلق وهو لبس الخفين من غير قطع على المقيد وهو لبسهما مقطوعين مع أمر الشارع لنا قد أهملنا صورة الأمر بقطعهما بالكلية بغير وجه يسوغ ذلك ، بخلاف هاتين الصورتين فانا عملنا بالمطلق والمقيد جميعاً

(١) قوله « وهذا » أقول : أى حمل المطلق على المقيد « يتوجه » إذا كان المطلق وقع فى حديث والمقيد فى آخر وكانا حديثين مختلفى المخرج ، وأما إذا كان الذى وقع فيه الاطلاق والتقييد حديثاً واحداً متحداً مخرجه فهنا من روى المقيد فانه من زيادة احدى الروايتين على الأخرى وهى زيادة مقبولة إذا كان الراوى عدلا كما تقرر فى أصول الحديث وأصول الفقه ، فلذا قال المحقق : فيتقيد من هذا الوجه ، أى من باب كونه زيادة عدل ورواية واحد

(٢) قوله « بعض المتأخرين » أقول : تقدم أنه القرافى ، وحققنا البحث تحقيقا شافياً فى شرح الحديث الثانى من أحاديث باب الاستطابة فى الكلام على حديث أبى أيوب

(٣) قوله « من باب العام والخاص » أقول : البابان متحدان فى الأحكام إلا نادراً ، قال ابن الحاجب فى بحث الإطلاق والتقييد : وبما ذكر فى التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف إلى آخر كلامه

قطع . وهو مذهب أحمد . وهو قوى ههنا . إذ لم يرد بقطعه ما ورد فى الخفين . وغيره من الفقهاء لا يبيح السراويل على هيئته إذا لم يجد الإزار

* * *

٢١١ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « ان تَلْبِيَةَ رسول الله ﷺ : لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ ، إنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالملك ، لا شَرِيكَ لَكَ »

قال : وكانَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ يَزِيدُ فِيها [1] « لَبَّيْكَ ، لَبَّيْك وَسَعْدَيْكَ ، وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ ، وَالرَّغْباءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ »

« التلبيـــة » الإجابة [2] . وقيل فى معنى « لبيك » : إجابة بعـــد إجابة ،

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب ما يلبس المحرم قال « وكان عبد الله ابن عمر » أقول : هذه الزيادة ليست فى البخارى ، بل أخرجها مسلم خاصة كما نبه عليه عبد الحق ، ولـكن الذى فى مسلم أنه كان يزيد ذلك عمر ، وفى رواية مالك عن نافع عن ابن عمر أنه كان يزيد فيها ذلك ، قال ابن حجر : فعرف أن ابن عمر اقتدى بأبيه

(٢) قوله « الاجابة » أقول : قال جماعة من أهل العلم : معنى التلبية إجابة دعوة إبراهيم عليه السلام حين أذن فى الناس بالحج ، فانه أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن أبى حاتم بأسانيدهم فى تفاسيرهم عن ابن عباس ومجاهد وعطاء وعكرمة وقتادة وغير واحد ، قال الحافظ ابن حجر : والأسانيد اليهم قوية ، وأقوى ما فيه عن ابن عباس ما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عنه قال : لما فرغ ابراهيم من بناء البيت قيل له أذن فى الناس بالحج ، قال : يا رب وما يبلغ صوتى ؟ قال أذِّن وعلىَّ البلاغ . قال فنادى ابراهيم : يا أيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق ، فسمعه من بين السماء والأرض ، أفلا ترون أن الناس يجيبون من أقصى

ولزوماً لطاعتك (١) . فثنى للتوكيد (٢) . واختلف أهل اللغة فى أنه تثنية أم لا ؟ فمنهم من قال : إنه اسم مفرد لا مثنى (٣) . ومنهم من قال : إنه مثنى (٤) ، وقيل : إن « لبيك » مأخوذ من ألب بالمكان ولب : إذا أقام به . أى أنا مقيم على طاعتك . وقيل :

الأرض ويلبون ؟ ومن طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وفيه « فأجابوا بالتلبية فى أصلاب الرجال وأرحام النساء ، وأول من أجابه أهل اليمن . فليس حاج يحج من يومئذ إلى أن تقوم الساعة إلا من كان أجاب إبراهيم يومئذ

(١) قوله « ولزوماً لطاعتك » أقول : هذا اللزوم مستفاد من اشتقاق التلبية ، وهى من ألب بالمكان إذا قام به ولزمه ، ولب فيه أيضاً لغة حكاها الخليل ، والمعنى أنا مقيم على طاعتك ولازمها لا أبرح عنها ولا أفارقها ، وأنا لازم ذلك ومتعلق بك لزوم الملب بالمكان

(٢) قوله « للتوكيد » أقول : أى التثنية التى يقصد بها التكرار والمداومة لا بمجرد المرتين كقوله ﴿ فارجع البصر كرتين ﴾

(٣) قوله « من قال إنه اسم مفرد » أقول : قال يونس هو اسم مفرد ، وألفه إنما انقلبت ياء لاتصالها بالمضمر كلدى وعلى ، ورد بأنها قلبت ياء مع المضمر فى قوله :

دعوتُ فلم يأتنى مسعد فلبى يلبى يدى ميسور

أنشده الرضى

(٤) قوله « من قال إنه مثنى » أقول : هو قول سيبويه ومن تبعه ، وأصل لبيك[1] ألب لك إلبابين ، والمعنى إلباباً كثيراً متتاليا ، فحذف الفعل وأقيم المصدر مقامه وحذفت زوائده ورد إلى الثلاثى ثم حذف حرف الجر من المفعول وأضيف المصدر اليه كل ذلك ليفزع المجيب بالسرعة من التلبية فيفزع لاستماع المأمور به حتى يمتثله . ذكره الفاضل الرضى

---

(١) قلت : هى من باب الحذف والايصال فأصل لبيك لبين لك حذفت النون واللام ووصل الضمير بلبى

إنه مأخوذ من لباب الشيء (١) ، وهو خالصه ، أى إخلاصى لك

وقوله « إن الحمد والنعمة لك ، يروى فيه فتح الهمزة وكسرها . والكسر أجود . لأنه يقتضى أن تكون الإجابة مطلقة غير معللة (٢) . فان الحمد والنعمة لله على كل حال . والفتح يدل على التعليل . كأنه يقول : أجيبك لهذا السبب . والأول أعم

وقوله « والنعمة لك (٣) ، الأشهر فيه الفتح . ويجوز الرفع على الابتداء ،

---

(١) قوله « من لباب الشيء ، أقول : قال ابن تيمية بعد ذكر هذه الأقوال : والأجود فى اشتقاق هذه اللفظة أن جماع هذه المادة هو العطف على الشيء والاقبال اليه والتوجه نحوه ، ومنه اللبلاب وهو نبت يلتوى على الشجر ، واللبلبة الرقة على الولد ولبلبت الشاة على ولدها إذ كسته وأسبلت عليه حين ترضعه ، ومنه لب بالمكان وألب به إذا لزمه لاقباله عليه ، ورجل لب ولبيب أى لازم للأمر ، ويقال رجل لب طب وامرأة لبة قال أبو عبيد : قريبة من الناس لطيفة ، ومنه اللبة وهى المنحر واللبب وهو موضع القلادة من الصدر من كل شيء ، وهو أيضا ما يشد على صدر الناقة أو الدابة يسمى مقدم الحيوان لبآ ولبة لأنه أول ما يقبل منه ومنه سمى العقل لبآ لأنه الذى يعلم الحق فيتبعه فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه وإلا فلو عرفه وعصاه لم يكن ذا لب ولا صاحبه لبيب . ثم قال : والداعى إلى شيء يطلب استجابة المدعو وانقياده وإقباله اليه وتوجهه نحوه فيقول : لبيك ، أى أقبلت اليك وتوجهت نحوك وانقدت لك ، فأما مجرد الاقامة فليست ملحوظة انتهى . وهو كلام حسن

(٢) قوله « أن تكون الاجابة مطلقة غير معللة ، أقول : قال ثعلب إن من كسر كان معناه : الحمد لك على كل حال ، ومن فتح قال لبيك لهـذا السبب . وقال الخطابى : لهج العامة بالفتح وحكاه الزمخشرى عن الشافعى ، وقال ابن عبد البر : المعنى عندى واحد لأن من فتح أراد لبيك إن الحمد لك على كل حال ، وتعقب أن التقييد ليس فى الحمد إنما هو فى التلبية

(٣) قوله « النعمة ، أقول : النعمة بالكسر المسرة واليد البيضاء الصالحة كالنعمى بالضم والنعماء بالفتح ممدودة قاله فى القاموس . تكميل : لم يتعرض الشارح لحكم التلبية

وخبر « إن » محذوف ، و « سعديك » كلبيك [١] . قيل : معناه مساعدة لطاعتك بعد مساعدة . و « الرغباء إليك [٢] » بسكون الغين ، فيه وجهان . أحدهما : ضم الراء ، والثانى : فتحها . فان ضممت قصرت وإن فتحت مددت . وهذا كالنعماء والنعمى

وقوله « والعمل » فيه حذف ، ويحتمل أن نقدره كالأول ، أى والعمل إليك ، أى إليك القصد به والانتهاء به إليك . لتجازى عليه . ويحتمل أن يقدر والعمل لك

وقوله « والخير بيديك » من باب إصلاح المخاطبة [٣] . كما فى قوله تعالى :

وفيها مذاهب أيضا : الأول أنها سنة من السنن لا يجب بتركها شيء ، وهو قول الشافعي وأحمد . ثانيها واجبة يجب بتركها دم ، حكاه الماوردى عن ابن أبى هريرة من الشافعية وقال : إنه وجد للشافعي نصاً يدل عليه ، وحكاه ابن قدامة عن بعض المالكية والخطابى عن مالك وأبى حنيفة ثم حكى عن المالكية أقوالا فى ذلك . ثالثها واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه إلى الطريق ، وحكى ابن المنذر عن الحنفية إن كبر أو هلل أو سبح ينوى بذلك الإحرام فانه محرم . رابعها أنه ركن فى الاحرام لا ينعقد بدونها حكاه ابن عبد البر عن المنذرى وأبى حنيفة وأهل الظاهر ، قالوا : هى نظيرة تكبيرة الإحرام للصلاة ، وهو قول عطاء أخرجه سعيد بن منصور باسناد صحيح عنه قال : التلبية فرض الحج ، وحكاه ابن المنذر عن عطاء وطاوس وعكرمة ، وحكى النووى عن داود أنه لابد من رفع الصوت ، وما أجود قول داود مع صحة رفعه إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم بها وقوله « الحج العج والثج » وقوله « خذوا عنى مناسككم » وجعل المناسك بعض أفعال الحج دون بعض بغير دليل تحكم

(١) قوله « وسعديك كلبيك » أقول : لما كانت قرينة لبيك فى كتب النحو واللغة ذكرها ، وإلا فليست فى الحديث إنما هى فى زيادة ابن عمر

(٢) قال « والرغباء » أقول : مصدر رغب فيه كسمع رغباً ويضم ، ورغبه أراده كارتغب ، وعنه لم يرده ، واليه رغبا محركة ، ورغبى ويضم ، ورغباء كصحراء ، ورغبوباً ورغبوبى ورغباناً محركات ، ورغبة بالضم ويحرك : ابتهل ، وهو الضراعة والمسألة ، كذا فى القاموس

(٣) قوله « لإصلاح المخاطبة » أقول : كأنه يريد حيث خص الخبر ، وإلا

﴿ الشعراء ٨٠ : وإذا مرضت فهو يشفين ﴾

* * *

٢١٢ — الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « لا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أنْ تُسافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إلاَّ وَمَعَها حُرْمَةٌ »

وفى لفظ للبخارى :[1] « لا تُسافِرُ مَسِيرَةَ يَوْمٍ إلاَّ مَعَ ذى مَحْرَم »

فكل شيء بيديه تعالى ، ولهم كلام نحو هذا فى حديث « والشر ليس اليك »

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب الإحرام قال « وفى لفظ للبخارى » أقول : يوهم انفراد البخارى بها ، وليس كذلك . فانه أخرجها مسلم . واعلم أن الأحاديث وردت بألفاظ : أحدها ما فى الكتاب ، والثانى من حديث ابن عمر متفق عليه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تسافر المرأة ثلاثا إلا ومعها محرم » وفى لفظ لمسلم « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسير ثلاث ليال إلا ومعها ذو محرم » وعن أبى سعيد « أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين أو ليلتين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها » متفق عليه وفى رواية للجماعة إلا البخارى والنسائى « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذو محرم منها » وفى رواية لأبى داود « بريداً » وعن ابن عباس أنه سمع النبى صلى الله عليه وآله وسلم يقول « لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم . فقام رجل فقال : يا رسول الله امرأتى خرجت حاجة ، وإنى اكتتبت فى غزوة كذا وكذا ، قال : فانطلق فحج مع امرأتك » متفق عليه . وفى لفظ للبخارى « لا تسافر امرأة إلا مع محرم ، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم . فقال رجل : إنى أريد جيش كذا وكذا ، وامرأتى تريد الحج . قال : اخرج معها

فيه مسائل . الأولى : اختلف الفقهاء فى أن المحرم للمرأة من الاستطاعة أم لا ؟ حتى لا يجب عليها الحج إلا بوجود المحرم . والذين ذهبوا إلى ذلك استدلوا بهذا الحديث . فان سفرها للحج من جملة الأسفار الداخلة تحت الحديث . فيمتنع إلا مع المحرَم . والذين لم يشترطوا ذلك قالوا : يجوز أن تسافر مع رفقة مأمونين إلى الحج ، رجالا أو نساء [1] . وفى سفرها مع امرأة واحدة خلاف فى مذهب الشافعى . وهذه المسألة تتعلق بالنصين إذا تعارضا ، وكان كل واحد منهما عاماً من وجه ، خاصاً من وجه . بيانه : أن قوله تعالى ﴿ آل عمران ٩٧ : ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ يدخل تحته الرجال والنساء . فيقتضى ذلك أنه إذا وجدت الاستطاعة المتفق عليها أن يجب عليها الحج . وقوله عليه السلام « لا يحل لامرأة . . الحديث » خاص بالنساء ، عام فى الأسفار . فاذا قيل به وأخرج عنه سفر الحج ، لقوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ قال المخالف : بل نعمل بقوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ فتدخل المرأة فيه . ويخرج سفر الحج عن النهى . فيقوم فى كل واحد من النصين عموم وخصوص ، ويحتاج إلى الترجيح من خارج [2] .

---

(١) قوله « رجالا أو نساء » أقول : الذى فى كتب الشافعية جواز سفرها مع نسوة ثقات ، قال : لأنهن إذا كثرن انقطعت الأطماع عنهن ، بخلاف غير الثقات . قالوا : ويكتفى بالاثنتين معها . قالوا ولو وجدت امرأة واحدة لم يلزمها الخروج معها ، لكن يجوز أن تخرج معها لأداء حجة الإسلام على الصحيح ، وعند الحنابلة لا يجوز أن تخرج للحج إلا مع محرم ، قال أحمد : لا تحج إلا مع ذى محرم لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تحج المرأة إلا مع ذى محرم

(٢) قوله « ويحتاج إلى الترجيح من خارج » أقول : المرجح هنا قائم ، وهو قول ذلك الصحابى إن امرأته خرجت حاجة وأمره صلى الله عليه وآله وسلم بأن يخرج معها ويترك الجهاد الذى قد تعين عليه ، ولولا وجوب ذلك لم يجز ولم يستفصل صلى الله عليه وآله وسلم هل خرجت مع رجال مأمونين أو نساء ثقات ، فسفرها للحج لا يجوز أن يخرج من العموم ، وكيف يخرج سفر الحج من هذه الأحاديث وهو أغلب أسفار النساء ، فإن المرأة لا تسافر فى الجهاد ولا فى التجارة غالباً وإنما تسافر

وذكر بعض الظاهرية . أنه يذهب إلى دليل من خارج . وهو قوله عليه السلام « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله » ولا يتجه ذلك ، فانه عام فى المساجد ، فيمكن أن يخرج عنه المسجد الذى يحتاج إلى السفر فى الخروج اليه بحديث النهى

الثانية : لفظ « المرأة » عام بالنسبة إلى سائر النساء . وقال بعض المالكية [(١)] : هذا عندى فى الشابة . وأما الكبيرة غير المشتهاة فتسافر حيث شاءت فى كل الأسفار ، بلا زوج ولا محرم . وخالفه بعض المتأخرين من الشافعية من حيث إن المرأة مظنة الطمع فيها ، ومظنة الشهوة ، ولو كانت كبيرة . وقد قالوا : لكل ساقطة لاقطة [(٢)] . والذى قاله المالكى تخصيص للعموم بالنظر إلى المعنى [(٣)] . وقد اختار هذا الشافعى [(٤)]

فى الحج . ولهذا جعله صلى الله عليه وآله وسلم جهادهن ، وقد أجمع المسلمون أنه لا يجوز السفر إلا على وجه تأمن فيه . ثم ذكر كل منهم الأمر الذى اعتقده صائنا لها وحافظا من نسوة ثقات ، أو رجال مأمونين ، ومنعها أن تسافر بدون ذلك ، فاشتراط ما اشترطه الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم أحق وأوجب ، وحكمته ظاهرة . ثم إن فى الحج أيضاً لا يمكن تخصيص سفر الحج بجوازه بغير محرم ، وهو ما رواه الدارقطنى وصححه أبو عوانة مرفوعا بلفظ « لا تحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم » فنص فيه على منع الحج ، فكيف يخص من بين الأسفار ، وبهذا يبطل قول من قال إنه يجوز بالاتفاق للمرأة إذا أسلمت فى دار الحرب أو أسرت فخلصت أن تسافر وحدها بغير محرم . قالوا : وإذا كان عمومه مخصوصاً بالاتفاق فليخص منه حج الفريضة ، ويجاب بأنه قياس فاسد الاعتبار لمخالفته النص

(١) قوله « بعض المالكية » أقول : هو أبو الوليد الباجى قال فى فتح البارى : كأنه نقله من الخلاف المشهور فى شهود المرأة صلاة الجماعات

(٢) قوله « فان لكل ساقطة لاقطة » أقول : فالمتعفف يراعى الأمر النادر ، وهو الاحتياط

(٣) قوله « بالنظر إلى المعنى » أقول : وهو مراعاة الأمر الأغلب

(٤) قوله « وقد اختار هذا الشافعى » أقول : أى تخصيص العموم بالنظر إلى المعنى الذى نظر اليه الباجى ، يعنى فليس له أن يتعقب الباجى

أن المرأة تسافر فى الأمن ولا تحتاج إلى أحد ، بل تسير وحدها فى جملة القافلة فتكون آمنة . وهذا مخالف لظاهر الحديث

الثالثة : قوله « مسيرة يوم وليلة » اختلف فى هذا العدد فى الأحاديث فروى « فوق ثلاث » وروى « مسيرة ثلاث ليال » وروى « لا تسافر امرأة يومين » وروى « مسيرة ليلة » وروى « مسيرة يوم » وروى « يوماً وليلة » وروى « بريداً » وهو أربعة فراسخ . وقد حملوا هـــذا الاختلاف على حسب اختلاف السائلين (١) ، واختلاف المواطن ، وأن ذلك متعلق بأقل ما يقع عليه اسم السفر

---

(١) قوله « وقد حملوا هذا الاختلاف على حسب اختلاف السائلين » أقول : قال النووى ليس المراد من التحديد ظاهره ، بل كل ما يسمى سفراً فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم وإنما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه . وقال ابن الـ[illegible] ، وقع الاختلاف فى مواطن بحسب السائلين ، وقال المنذرى : يحتمل أن يقال اليوم المفرد والليلة المفردة يعنى اليوم والليلة . فمن أطلق يوماً أراد بليلته ، ومن أطلق ليلة أراد بيومها وأن يكون عند جمعهما أشار إلى مدة الذهاب والرجوع ، وعند إفرادهما أشار إلى قدر ما يقضى فيـه الحاجة . قال : ويحتمل أن يكون كله تمثيلا لأوائل أعداد ، فاليوم أول العدد والإثنان أول التكثير والثلاثة أول الجمع ، فكأنه أشار إلى أن مثل هذا فى قلة الزمان لا يحل فيه السفر فكيف بما زاد ، ويحتمل أن يكون ذكر الثلاث قبل ما ذكر دونها ، فيؤخذ بأقل ما ورد فى ذلك وأقله الرواية التى فيها ذكر البريد ، فعلى هـــذا يتناول السفر طويل السير وقصيره ، ولا يتوقف امتناع المرأة بغير محرم على سفر القصر خلافا للحنفية ، وحجتهم بأن المنع المقيد بالثلاث متحقق وما عداه مشكوك فيه فيؤخذ بالمتيقن ، ونوقض بأن الرواية المطلقة شاملة لكل سفر ، فينبغى الأخذ بها وطرح ما عداها فانه مشكوك فيه ، ومن قواعد الحنفية تقديم الخبر العام على الخاص وترك حمل المطلق على المقيد ، وقد خالفوا ذلك هنا . واعلم أنه قد استدل من أجاز حج المرأة مع رجال موثوقين بما روى عن أحمد ابن محمد قال فى فتح البارى : إنه ابن أبى الوليد الأزرقى تعليقاً قال حدثنا إبراهيم عن

الرابعة « ذو المحرم » عام فى محرم النسب (١) ، كأبيها وأخيها وابن أخيها وابن أختها وخالها وعمها ، ومحرم الرضاع ، ومحرم المصاهرة ، كأبى زوجها وابن زوجها . واستثنى بعضهم ابن زوجها (٢) فقال : يكره سفرها معه ، لغلبة الفساد فى الناس بعد العصر الأول . ولأن كثيراً من الناس لا ينزل زوجة الأب فى النفرة عنها منزلة محارم النسب . والمرأة فتنة ، إلا فيما جبل الله عز وجل النفوس عليه من النفرة عن محارم النسب ، والحديث عام . فان كانت هذه الكراهة للتحريم - مع محرمية ابن الزوج - فهو مخالف لظاهر الحديث بعيد . وإن كانت كراهة تنزيه للمعنى المذكور فهو أقرب تشوفاً إلى المعنى . وقد فعلوا مثل ذلك فى غير هذا الموضع . ومما يقويه ههنا أن قوله « لايحل » استثنى منه السفر مع المحرم . فيصير التقدير إلا مع ذى محرم فيحل

ويبقى النظر فى قولنا « يحل » هل يتناول المكروه أم لا يتناوله ؟ بناء على أن لفظة « يحل » تقتضى الإباحة المتساوية الطرفين (٣) ، فان قلنا : لا يتناول المكروه ،

أبيه عن جده « أذن عمر لأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى آخر حجة حجها ، فبعث معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف انتهى . قال فى فتح البارى : وفى رواية لابن سعد : فكان عبد الرحمن يسير أمامهن وعثمان خلفهن ، وفى رواية « على هوادجهن الطيالسة الخضر » وإطلاق لفظ نسائه ظاهر أنهن كلهن حججن تلك السنة ، وقد أخرج ابن سعد أنهن كن نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحججن إلا زينب وسودة فقالتا « لا تحركنا دابة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم »

(١) قوله « عام فى محرم النسب » أقول : ضبطوا المحرم بأنه من تحرم عليه على التأبيد بسبب أو نسب مباح ، وقالوا السبب قسمان صهر ورضاعة ، أما الصهر فأربعة زوج أمها وبنتها وأبو زوجها وابنه ، وأما الرضاع فيحرم منه ما يحرم من النسب

(٢) قوله « واستثنى بعضهم » أقول : نقل الحافظ ابن حجر عن الشارح المحقق أنه مالك ، وليس ذلك هنا فكأنه فى كتاب آخر ذكره الشارح

(٣) قوله « يقتضى الاباحة المستوية الطرفين » أقول : وحينئذ فلا يشمل المكروه

فالأمر قريب مما قاله ، إلا أنه تخصيص يحتاج إلى دليل شرعي عليه [1] ، وإن قلنا : يتناول ، فهو أقرب ، لأن ما قاله لا يكون حينئذ منافياً لما دل عليه اللفظ

و « المحرم » الذى يجوز معه السفر والخلوة كل من حرم نكاح المرأة عليه لحرمتها على التأبيد بسبب مباح ، فقولنا « على التأبيد » احتراز من أخت الزوجة وعمتها وخالتها ، وقولنا « بسبب مباح » احتراز من أم الموطوءة بشبهة ، فانها ليست محرماً بهذا التفسير ، فان وطء الشبهة لا يوصف بالإباحة ، وقولنا « لحرمتها » احتراز من الملاعنة ، فان تحريمها ليس لحرمتها ، بل تغليظاً ، هذا ضابط مذهب الشافعية

الخامسة : لم يتعرض فى هاتين الروايتين للزوج . وهو موجود فى رواية أخرى ولا بد من إلحاقه بالحكم بالمحرم [2] فى جواز السفر معه ، اللهم إلا أن يستعملوا لفظة

---

(١) قوله « إلا أنه تخصيص يحتاج إلى دليل شرعي » أقول : أى قول ذلك البعض إنه يكره ابن زوجها تخصيص لقوله يحل ، ولكن لا يعزب عنك أن بعد قوله المراد بيحل متساوى الطرفين لا يتنال المكروه تنزيها ولا تخصيصا ، أنما يكون تخصيصاً لو قلنا إنه يتناوله ، والقول الآخر الذى أشار اليه قوله « وإن قلنا يتناول الخ » فإنه الذى يكون إخراج ما يتناوله مخصصاً له بعد دخوله ، وأظن والله أعلم أن العبارة انقلبت على من أملى عليـــه الشارح وهو ابن الأثير [1] وأن التخصيص على تقدير التناول ، وعدم المنافاة على تقدير عدمه فليتأمل

(٢) قوله « لا بد من إلحاقه بالمحرم » أقول : وتسمية الزوج محرما تمسكا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تسافر المرأة إلا ومعها محرم » وفى أكثر الروايات « ذو محرم » ومعلوم أنها تسافر مع الزوج فيتناوله اسم المحرم ، وربما لم يسم محرما على ما جاء فى أكثر الروايات « إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها » واستثنى أحمد بن حنبل ممن حرمت على التأبيد مسلمة لهـا أب كتابى فقال : لا يكون محرما لها لأنه لا يؤمَن أن يفتنها عن دينها إذا خلا بها

---

(١) أى المستملى

« الحرمة » فى إحـــدى الروايتين فى غير معنى المحرمية استعمالا لغوياً فيما يقتضى الاحترام ، فيدخل فيه الزوج لفظاً . والله أعلم

* * *

باب الفدية

٢١٣ — الحديث الأول : عن عبد الله بن مَعْقِل قال « جَلَسْتُ إِلَى كَعْبِ ابن عُجْرَةَ[1] . فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْفِدْيَةِ ، فقال : نَزَلَتْ فِيَّ خاصَّةً ، وَهِيَ لَكُمْ عامَّةً . حُمِلْتُ إِلَى رسولِ اللهِ ﷺ وَالْقَمْلُ يَتَناثَرُ عَلَى وَجْهِي . فقـــال : ما كُنْتُ أُرَى الْوَجَعَ بَلَغَ بِكَ ما أَرَى[2] ـ أَوْ ما كُنْتُ أُرَى الْجَهْدَ بَلَغَ بِكَ ما أَرَى ـ أَتَجِدُ شاةً ؟ فقلت : لا . فقال : صُمْ ثَلاثَةَ أَيَّام ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَساكِينَ ، لِكُلِّ مِسْكِينٍ نِصْفَ صاعٍ »

وفى رواية : « فَأَمَرَهُ رسولُ الله ﷺ أَنْ يُطْعِمَ فَرَقاً بَيْنَ سِتَّـــةٍ ، أَوْ يُهْدِيَ شاةً ، أَوْ يَصومَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ »

الـكلام عليه من وجوه . أحدها : « معقل » والد عبد الله ـ هذا ـ بفتح الميم وإسكان العين المهملة وكسر القاف . وعبد الله ـ هذا ـ هو ابن معقل بن مقرن ـ بضم الميم وفتح القاف وكسر الراء المشددة المهملة ـ مُزنى كوفى ، يكنى أبا الوليد . متفق عليه . وقال أحمد بن عبد الله فيه : كوفى تابعى ثقة ، من خيـــــــار التابعين .

---

(١) (باب الفدية) . قال « جلست إلى كعب بن عجرة » أقول : زاد مسلم « وهو فى المسجد » وفى رواية « مسجد الـكوفة »

(٢) قال « ماكنت أرى » أقول : بضم الهمزة أى أظن ، و« أرى » الثانية بفتحها من الرؤية ، وكذا فى قوله « أو « ماكنت أرى الجهد »

و « عجرة [1] » بضم العين المهملة وسكون الجيم وفتح الراء المهملة . و « كعب » ولده من بني سالم بن عوف . وقيل : من بَلِي . وقيل : هو كعب بن عجرة بن أمية بن عدي [2] مات سنة اثنتين وخمسين بالمدينة . وله خمس وسبعون سنة . متفق عليه [3]

الثاني : في الحديث دليل على جواز حلق الرأس لأذى القمل . وقاسوا عليه ما في معناه من الضرر والمرض

الثالث : قوله « نزلت فيَّ » يعني آية الفدية . وقوله « خاصة » يريد اختصاص سبب النزول به . فان اللفظ عام في الآية لقوله تعالى ﴿ البقرة ١٩٦ : فمن كان منكم مريضاً ﴾ وهذه صيغة عموم

الرابع : قوله عليه السلام « ما كنت أرى » بضم الهمزة ، أي أظن . وقوله عليه السلام « بلغ بك ما أرى » بفتح الهمزة ، يعني أشاهد . وهو من رؤية العين . و « الجهد » بفتح الجيم : هو المشقة . وأما الجهد ـ بضم الجيم ـ فهو الطاقة . ولا معنى لها ههنا ، إلا أن تكون الصيغتان بمعنى واحد

---

(١) قال « وعجرة » أقول : بالضم لغة موضع العجر والعقدة في الخشبة وبها سمي والد كعب

(٢) قوله « ابن عدي » أقول : كنية كعب أبو محمد ، وعدي ابن عبيد بن الحارث البلوي حليف بني سالم بن عوف الأنصاري ، وقيل حليف بني عمرو بن عوف ، قال الواقدي : ليس حليفا للأنصار ولكنه من أنفسهم ، نزل الكوفة ومات بالمدينة ، والبلوي بفتح الموحدة وفتح اللام . تأخر إسلام كعب ، وكان له صنم في بيته يكرمه ، وكان عبادة بن الصامت صديقا له ، فرصده يوماً ، فلما خرج من بيته دخل عبادة فكسره بالقدوم ، فلما جاء كعب ورآه خرج مغضباً يريد أن يشاتم عبادة ثم فكر في نفسه فقال : لو كان عند هذا الصنم طائل لامتنع . ثم أسلم

(٣) قوله « متفق عليه » أقول : لا أدري إلى مَ يعود ، فان سنة وفاته فيها أقوال ثلاثة : إحداها ما قاله الشارح ، والثاني إحدى وخمسين ، والثالث سنة ثلاث وخمسين ، وسنه فيها قولان : أحدهما ما قاله ، والثاني ابن سبع وسبعين

الخامس : قوله « أو أطعم ستة مساكين » تبيين لعدد المساكين الذين تصرف اليهم الصدقة المذكورة فى الآية . وليس فى الآية ذكر عددهم (١). وأبعد من قال من المتقدمين (٢) : إنه يطعم عشرة مساكين ، لمخالفة الحديث ، وكأنه قاسه على كفارة اليمين

السادس : قوله « لكل مسكين نصف صاع » بيان لمقدار الإطعام . ونقل عن بعضهم (٣) أن نصف الصاع لكل مسكين إنما هو فى الحنطة . فأما التمر والشعير

---

(١) قوله « ذكر عددهم » أقول : ولا ذكر عدد الصيام ، إنما بينه الحديث

(٢) قوله « وأبعد من قال من المتقدمين » أقول : هو الحسن كما أخرجه عنه سعيد بن منصور باسناد صحيح ، وكذلك قال : الصوم عشرة أيام . وروى الطبرى عن عكرمة ونافع نحوه ، قال ابن عبد البر : لم يقل بذلك أحد من فقهاء الأمصار

(٣) قوله « ونقل عن بعضهم » أقول : قال ابن عبد البر قال أبو حنيفة والكوفيون : نصف صاع من قمح وصاع من تمر وغيره قال (١) : « وعن أحمد رواية تضاهى قولهم » أقول : قال القاضى عياض : وهذا الحديث يرد عليهم ، وقد ورد عند أحمد عن سعيد نصف صاع طعام ، وفى رواية له نصف صاع حنطة ، وفى رواية ما يقتضى أنه نصف صاع من زبيب ، قال ابن حزم : لابد من ترجيح إحدى هذه الروايات لأنها قصة واحدة فى مقام واحد فى حق رجل واحد ، قال الحافظ ابن حجر : قلت المحفوظ عن شعبة أنه قال فى الحديث « نصف صاع من طعام » والاختلاف عليه فى كونه تمرا أو حنطة لعله من تصرف الرواة ، وأما الزبيب فلم أره إلا فى رواية الحاكم وقد أخرجها أبو داود وفى إسنادها ابن إسحق وهو حجة فى المغازى لا فى الأحكام إذا خالفه غيره ، والمحفوظ رواية التمر فقد وقع الجزم بها عند مسلم ، ولم يختلف فيه على راويه ، وكذا وقع عند غيره ، قال : وعرف بذلك قوة قول من قال : لا فرق بين التمر والحنطة ، وأن الواجب ثلاثة آصع ، لكل مسكين نصف صاع

---

(١) أى الحافظ ابن عبد البر كما سيأتى

وغيرهما فيجب لكل مسكين صاع . وعن أحمد رواية : أن لكل مسكين مُدَّ حنطة [١] ، أو نصف صاع من غيرها . وقد ورد في بعض الروايات [٢] تعيين نصف الصاع من تمر

السابع : « الفرق » بفتح الراء ، وقد تسكن . وهو ثلاثة آصع ، مفسر من الروايتين [٣] ، أعني هذه الرواية وهي تقسيم الفرق على ثلاثة آصع . والرواية الأخرى هو تعيين نصف الصاع من تمر لكل مسكين

الثامن : قوله « أو تهدى شاة » هو النسك المجمل في الآية . قال أصحاب الشافعي : هي الشاة التي تجزى في الأضحية

وقوله « أو صم ثلاثة أيام » تعيين لمقدار الصوم المجمل في الآية . وأبعد من قال من المتقدمين [٤] : إن الصوم عشرة أيام ، لمخالفة هذا الحديث .

فائدة : قال ابن التين وغيره : جعل الشارع صوم يوم معادلا بصاع ، وفي الفطر من رمضان عدل مد ، وكذا في الظهار والجماع في رمضان ، وفي كفارة اليمين بثلاثة أمداد وثلث . وفي ذلك دليل على أن القياس لا يدخل في الحدود والتقديرات

(١) قوله « وعن أحمد رواية لكل مسكين مد حنطة » أقول : هي الرواية التي أشار اليها ابن عبد البر وقال إنها تضاهي قول أبي حنيفة ، والمضاهاة من حيث التفرقة بين الحنطة وغيرها ، وإن كان هذا مدا وذاك نصف صاع

(٢) قوله « وقد ورد في بعض الروايات » أقول : قدمناها قريبا ، وأن المحفوظ في الرواية من طعام

(٣) قوله « من الروايتين » أقول : قد وقع تفسيره في صحيح مسلم بلفظ « والفرق ثلاثة آصع » وما أخرجه الطبري من طريق يحي بن آدم عن ابن عيينة فقال فيه « قال سفيان والفرق ثلاثة آصع » يشعر بأن تفسير الفرق مدرج ، لكنه مقتضى الروايات الأخر

(٤) قوله « من قال من المتقدمين » أقول : قد تقدم من قال ذلك

ولفظ الآية والحديث معاً [1] يقتضى التخيير بين هذه الخصال الثلاث - أعنى الصيام والصدقة والنسك - لأن كلمة « أو » تقتضى التخيير

وقوله فى الرواية « أتجد شاة [2] ؟ فقلت : لا ، فأمره أن يصوم ثلاثة أيام ، ليس المراد به أن الصوم لا يجزى [3] إلا عند عدم الهدى . قيل : بل هو محمول على

---

(١) قوله « ولفظ الآية والحديث » أقول : هو استئناف لبيان حكم هذه الخصال فلقطعهما أى الآية والحديث يقتضى التخيير للانسان بحرفه ، ويذكر عن ابن عباس وعطاء وعكرمة : ما كان فى القرآن أو [1] فصاحبه بالخيار ، قال الحافظ ابن حجر وأقرب ما وقفت عليه من طرق حديث الباب إلى التصريح ما أخرجه أبو داود من طريق الشعبى عن أبى ليلى عن كعب بن عجرة أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « إن شئت فانسك شاة ، وإن شئت فصم ثلاثة أيام ، وإن شئت فأطعم » الحديث وفى رواية مالك فى الموطأ عن عبد الكريم باسناده فى آخر الحديث « أى ذلك فعلت أجزأ »

(٢) قوله « وقوله فى الرواية : أتجد شاة » أقول : أى رواية حديث الكتاب ، ومثلها لأبى داود فى رواية أخرى « أمعك دم ؟ قال : لا . قال : فإن شئت فصم » ولهذا قال أبو عوانة فى صحيحه : فيه دليل على أن من وجد نسكا لا يصوم ، يعنى ولا يطعم ، لكن لا أعرف من قال بذلك من العلماء إلا ما رواه الطبرى عن سعيد ابن جبير قال « انسك شاة ، وإن لم تجد قوّمت الشاة دراهم طعاما فتصدق به ، أو صيام لكل نصف صاع يوماً » أخرجه من طريق الأعمش عنه قال : فذكرته لابراهيم فقال : سمعت علقمه مثله

(٣) قوله « ليس المراد به أن الصوم » أقول : هذا إشارة إلى الجمع بين رواية التخيير ورواية تعيين الشاة التى أفادتها الروايات التى اسلفناها ، وقد جمع بينهما ابن عبد البر أن فيه الإشارة إلى ترجيح الترتيب لا إيجابه . وقال النووى : ليس المراد أن الصيام والإطعام لا يجزى إلا لفاقد الهدى ، بل أن المراد أنه استخبره هل معه هدى أو لا ؟ فان كان واجده أعلمه أنه مخير بينه وبين الصيام والإطعام ، وإن لم يجده

---

(١) كذا ، ولعله « أو فى السنة »

أنه سأل عن النسك ، فان وجده أخبره بأنه يخيره بينه وبين الصيام والإطعام . وإن عدمه فهو مخير بين الصيام والإطعام

* * *

أخبره أنه مخير بينهما انتهى . وهذا الذى نقله الشارح المحقق ، ومحصله أنه لا يلزم من سؤاله عن وجدانه الذبح تعينه ، لاحتمال أنه لو أعلمه أنه يجده لأخبره بالتخيير بينه وبين الإطعام والصوم ، كذا قاله الحافظ ابن حجر . قلت : ولا يخفى أن هذا احتمال عقلى لا دليل عليه فى اللفظ ، ومثل هذا لا يقال به فى دلالة الأحاديث ، وقيل : إنه لما أذن له فى حلق رأسه بسبب الأذى أفتاه أن يكفر بالذبح على سبيل الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم أو بوحى غير متلو ، فلما أعلمه أنه لم يجد نزلت الآية بالتخيير بين الذبح والإطعام والصيام ، فخيره حينئذ لعلمه بأنه لا ذبح معه فصام لكونه لم يكن معه ما يطعمه ، ويوضح ذلك رواية مسلم فى حديث عبد الله بن معقل حيث قال « أتجد شاة ؟ قال : لا ، فنزلت هذه الآية ﴿ ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ﴾ فقال : صم ثلاثة أيام أو أطعم » وفى رواية عطاء « أو أطعم ستة مساكين » قال : وكان قد علم أنه ليس عندى لما أنسك به انتهى . فإن قلت : ما الذى ألجأهم إلى هذه التكلفات ؟ وهلا قالوا بما قاله سعيد بن جبير ؟ قلت : لعله ألجأهم إلى ذلك ما فى الآية الكريمة من التخيير بين الثلاثة ، بل فيها النسك من آخر الثلاثة ذكراً ، فلما وردت بخلاف ما فى الحديث من إفادة تعين النسك إن وجده احتاجوا إلى الجمع بينها وبينه ، وأقرب الأقوال فيه القول بأنه صلى الله عليه وآله وسلم أفتاه أولا اجتهاداً منه فعين النسك ، ثم أتى التخيير من عند الله تعالى فى الآية . إلا أن قول الحافظ ابن حجر : إن كعبا افتدى بالصوم ، لا يوافقه ما صححه هو من أن كعبا افتدى بالنسك بشاة ، فانه قال « روى سعيد بن منصور وعبد بن حميد من طريق المقبرى عن أبى هريرة أن كعب بن عجرة ذبح شاة لأذى كان أصابه » قال : وهذا أصوب من الذى قبله ، أى من روايات ساقها أن كعباً افتدى بذبح بقرة

باب حرمة مكة

٢١٤ — الحديث الأول : عن أبي شُرَيح[1] ـ خويلد بن عمرو ـ الخزاعي العدوي رضي الله عنه : أنَّه قال لِعَمرو بنِ سَعِيدِ بنِ العاصِ[2] ـ وَهُوَ يَبْعَثُ البُعوثَ إلى مَكَّةَ[3] ـ ائْذَنْ لِي أَيُّها الأَمِيرُ[4] أَنْ أُحَدِّثَكَ قَوْلاً قامَ بِهِ رسولُ اللهِ ﷺ الغَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ . فَسَمِعَتْهُ أُذُناي[5] ، وَوَعاهُ قلبي ،

---

(١) (باب حرمة مكة) قال « عن أبي شريح[1] » أقول : يأتي للشارح الكلام فيه

(٢) قال « لعمرو بن سعيد » أقول : هو المعروف بالأشدق لعظم شدقيه ، ولي المدينة لمعاوية وابنه يزيد ، وهو الذي طلب الخلافة لنفسه وغلب على دمشق سنة تسع وستين فتلطف به عبد الملك وأمنه ثم قتله غدراً . وكان عمرو جباراً مسرفا على نفسه ، وهو الذي خطب على منبر المدينة ورعف حتى سال الدم إلى أسفل المنبر ، وعرف بذلك أنه المراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : كأني بجبار من بني أمية يرعف على منبري حتى يسيل الدم إلى أسفله

(٣) قال « يبعث البعوث » أقول : جمع بعث من باب تسمية المفعول بالمصدر والمراد به الجيش المجهز للقتال ، وكان هذا البعث لقتال عبد الله بن الزبير

(٤) قال « إيذن لي » أقول : أصله إأذن لي بهمزتين فقلبت الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها

(٥) قال « سمعته أذناي الخ » أقول : إشارة إلى بيان حفظه له من جميع الوجوه

---

(١) أبو شريح اسمه عمرو بن خويلد ، كان يكنى أبا الحكم ، فكناه رسول الله ﷺ أبا شريح لا كبر ولده

وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنَايَ [1] ، حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ : أَنَّهُ حَمِدَ اللهَ [2] وَأَثْنَى عَلَيْهِ . ثُمَّ قَالَ إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللهُ تَعَالَى ، وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ . فَلَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا [3] ، وَلَا يَعْضِدَ بِهَا شَجَرَةً . فَإِنْ أَحَدٌ أَتَرَخَّصَ بِقِتَالِ رَسُولِ اللهِ ﷺ ، فَقُولُوا : إِنَّ اللهَ قَدْ أَذِنَ لِرَسُولِهِ ، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ . وَإِنَّمَا أُذِنَ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ [4] . وَقَدْ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْأَمْسِ . فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ . فَقِيلَ لِأَبِي شُرَيْحٍ : مَا قَالَ لَكَ ؟ قَالَ : أَنَا أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيْحٍ . إِنَّ الْحَرَمَ لَا يُعِيذُ عَاصِياً [5] ، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَا فَارًّا بِخَرْبَةٍ [6]

« الْخَرْبَةُ » بِالْخَاءِ الْمُعْجَمَةِ وَالرَّاءِ الْمُهْمَلَةِ : هِيَ الْخِيَانَةُ . وَقِيلَ : الْبَلِيَّةُ [8] وَقِيلَ : التُّهمة . وَأَصْلُهَا فِي سَرِقَةِ الْإِبِلِ . قَالَ الشَّاعِرُ :

---

(١) قال « وأبصرته عيناى » أقول : كونه أبصرته عيناه زيادة فى التأكيد وأنه رآه حين تكلم به ، ولم يتكل على مجرد سماع صوته

(٢) قال « حمدا لله » أقول : بيان لقوله تكلم

(٣) قال « أن يسفك بها دما » أقول : يسفك ضبط بكسر الفاء وضمها ، قال الهروى : لا يستعمل السفك إلا فى الدم

(٤) قال « ساعة من نهار » أقول قال فى الفتح : هى ما بين طلوع الشمس وصلاة العصر

(٥) قال « لا يعيذ » أقول : بالمهملة والذال المعجمة أى لا يجير ولا يعصم

(٦) قال « الخربة بالخاء المعجمة » أقول : أى مفتوحة وكسر الراء

(٧) قال « البلية » أقول : بها فسرها البخارى فى صحيحه

وتلكَ قُرْبَى مثلَ أن تُناسبا   أنْ تُشبِهَ الضرائبُ الضرائبا
والخارِبُ اللِّصُّ يُحِب الخارِبا

الكلام عليه من وجوه :

الأول : « أبو شريح الخزاعى » ، ويقال فيه : العدوى . ويقال : الكعبي ، اسمه : خويلد بن عمرو ـ وقيل : عمرو بن خويلد ، وقيل عبد الرحمن بن عمرو ، وقيل : هانئ بن عمرو ـ أسلم قبل فتح مكة . وتوفى بالمدينة سنة ثمان وستين

الثانى : قوله « ائذن لى أيها الأمير فى أن أحدثك » فيه حسن الأدب فى المخاطبة للأكابر ـ لاسيما الملوك ـ لا سيما فيما يخالف مقصودهم . لأن ذلك يكون أدعى للقبول ، لا سيما فى حق من يعرف منه ارتكاب غرضه . فان الغلظة عليه قد تكون سبباً لإثارة نفسه ، ومعاندة من يخاطبه

وقوله « أحدثك قولا قام به رسول الله ﷺ . فسمعته أذناى ، ووعاه قلبى » تحقيق لما يريد أن يخبر به . وقوله « سمعته أذناى » نفى لوهم أن يكون رواه عن غيره . وقوله « ووعاه قلبى » تحقيق لفهمه ، والتثبت فى تعقل معناه

الثالث : قوله « فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً » يؤخذ منه أمران . أحدهما : تحريم القتال بمكة لأهل مكة . وهو الذى يدل عليه سياق الحديث ولفظه . وقد قال بذلك بعض الفقهاء . قال القفال فى شرح التلخيص ، أول كتاب النكاح ، فى ذكر الخصائص : لا يجوز القتال بمكة . قال : حتى لو تحصن جماعة من الكفار فيها لم يجز لنا قتالهم فيها . وحكى الماوردى أيضاً : أن من خصائص الحرم أن لا يحارب أهله إن بغوا على أهل العدل : فقد قال بعض الفقهاء : يحرم قتالهم ، يضيّقُ عليهم حتى يرجعوا إلى الطاعة ، ويدخلوا فى أحكام أهل العدل ، قال وقال جمهور الفقهاء : يقاتلون على البغى إذا لم يمكن ردهم عن البغى إلا بالقتال ، لأن قتال البغاة من حقوق الله تعالى التى لا يجوز إضاعتها ، فحفظها فى الحرم أولى من إضاعتها . وقيل : إن هذا الذى نقله عن جمهور الفقهاء نص عليه الشافعى فى كتاب اختلاف

الحديث من كتب الأم ، ونص عليه أيضاً فى آخر كتابه المسمى بسير الواقدى . وقيل : إن الشافعى أجاب عن الأحاديث : بأن معناها تحريم نصب القتال عليهم وقتالهم بما يعم ، كالمنجنيق وغيره ، إذا لم يمكن إصلاح الحال بدون ذلك ، بخلاف ما إذا انحصر الكفار فى بلد آخر . فانه يجوز قتالهم على كل وجه ، وبكل شىء . والله أعلم

وأقول : هذا التأويل على خلاف الظاهر القوى ، الذى دل عليه عموم النكرة فى سياق النفى ، فى قوله ﷺ « فلا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً » وأيضاً فإن النبى ﷺ بيّن خصوصيته لإحلالها له ساعة من نهار وقال « فان أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ ، فقولوا : إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم » فأبان بهذا اللفظ أن المأذون للرسول ﷺ فيه لم يؤذن فيه لغيره . والذى أذن للرسول فيه إنما هو مطلق القتال ، ولم يكن قتال رسول الله ﷺ لأهل مكة بمنجنيق وغيره مما يعم ، كما حمل عليه الحديث فى هذا التأويل . وأيضاً فالحديث وسياقه يدل على أن هذا التحريم لإظهار حرمة البقعة بتحريم مطلق القتال فيها وسفك الدم . وذلك لا يختص بما يستأصل . وأيضاً فتخصيص الحديث بما يستأصل ليس لنا دليل على تعيين هذا الوجه بعينه لأن يحمل عليه الحديث . فلو أن قائلا أبدى معنى آخر ، وخصّ به الحديث : لم يكن بأولى من هذا

والأمر الثانى : يستدل به أبو حنيفة فى أن الملتجىء إلى الحرم لا يقتل به [1] . لقوله عليه السلام « لا يحل لامرىء أن يسفك بها دماً » وهذا عام تدخل فيه صورة

---

(١) قوله « فى أن الملتجىء إلى الحرم لا يقتل به » أقول : قد نقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامة الحد على من واقعه فيها ، وخص الخلاف بمن قتل فى الحل ولجأ إلى الحرم . وممن نقل الإجماع على ذلك ابن الجوزى ، واحتج بعضهم بقتل ابن خطل فيها ، ولا حجة فيه لأن ذلك كان فى الوقت الذى أحلت فيه للنبى صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم . وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس أنه لا يجوز القتل فيها مطلقا

النزاع ، قال : بل يُلجأ إلى أن يخرج من الحرم [١] ، فيقتل خارجه ، وذلك بالتضييق عليه

الرابع : « العَضد : القطع ، عضَد ـ بفتح الضاد فى الماضى يعضد ـ بكسر الضاد [٢] يدل على تحريم قطع أشجار الحرم ، واتفقوا عليه فيما لا يستنبته الآدميون فى العادة . واختلف الفقهاء فيما يستنبته الآدميون . والحديث عام فى عضد ما يسمى شجراً

الخامس : قد يتوهم أن قوله عليه السلام « لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر » أنه يدل على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشريعة [٣] . والصحيح عند أكثر الأصوليين أنهم مخاطبون . وقال بعضهم فى الجواب عن هذا التوهم : لأن

---

(١) قوله « بل يلجأ إلى أن يخرج من الحرم » أى لا يجالس ولا يكلم ويوعظ ويذكر حتى يخرج ، ومثله عن ابن عباس ، وقال الشافعى : يجوز إقامة الحد فيها مطلقا ، لأن العاصى هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعله الله له من الأمان

(٢) قوله « يعضد بكسر الضاد » أقول : قال ابن الجوزى : أصحاب الحديث يقولون يعضد بضم الضاد وقال ابن الخشاب : هو بكسرها ، والمعضد بكسر أوله الآلة التى يقطع بها . قال القرطبى : خص الفقهاء الشجر المنهى عن قطعه بما ينبته الله تعالى من غير صنع الآدمى ، فأما ما نبت بصنع آدمى فاختلف فيه ، فالجمهور على الجواز ، وقال الرافعى : فى الجميع الجزاء ورجحه ابن قدامة ، واختلفوا فى جزاء ما قطع من النوع الأول فقال مالك : لا جزاء فيه بل يأثم ، قال عطاء وسبقه أبو حنيفة : يؤخذ بقيمته هدى . وقال الشافعى : فى العظمة بقرة وفيما دونها شاة . واحتج الطبرى بالقياس على جزاء الصيد وتعقب ابن القصار بأنه كان يلزمه أن يجعل الجزاء على المحرم إذا قطع شيئا من شجر الحل ولا قائل به ، وقال ابن العربى : اتفقوا على تحريم قطع شجر الحرم ، إلا أن الشافعى أجاز قطع الشوك ، ويأتى الكلام عليه قريباً

(٣) قوله « ليسوا مخاطبين بالفروع [١] » أقول : اشتهر الخلاف وقد تقدم البحث

---

(١) قلت : قد أجمع العلماء على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة كأصولها ، وأنهم يعاقبون على ترك شىء من ذلك

المؤمن هو الذى ينقاد لأحكامنا ، وينزجر عن محرمات شرعنا ، ويستثمر أحكامه . فجعل الكلام فيه وليس فيه أن غير المؤمن لا يكون مخاطباً بالفروع

وأقول : الذى أراه أن هذا الكلام من باب خطاب التهييج ، فان مقتضاه أن استحلال هذا المنهى عنه لا يليق بمن يؤمن بالله واليوم الآخر ، بل ينافيه ، فهذا هو المقتضى لذكر هذا الوصف . ولو قيل : لا يحل لأحد مطلقاً ، لم يحصل به الغرض . وخطاب التهييج معلوم عند علماء البيان ، ومنه قوله تعالى ﴿ المائدة ٢٣ : وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ﴾ إلى غير ذلك

السادس : فيه دليل على أن مكة فتحت عنوة [١] ، وهو مذهب الأكثرين . وقال الشافعى وغيره : فتحت صلحاً ، وقيل فى تأويل الحديث : إن القتال كان جائزاً له ﷺ فى مكة فلو احتاج إليه لفعله ، ولكن ما احتاج إليه

وهذا التأويل يضعفه قوله عليه السلام « فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ » فانه يقتضى وجود قتال منه ﷺ ظاهراً . وأيضاً السِّيَرُ التى دلت على وقوع القتال ، وقوله عليه السلام « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » إلى غيره من الأمان المعلق على أشياء مخصوصة ، تبعد هذا التأويل أيضاً

السابع : قوله ﷺ « فليبلغ الشاهد الغائب » فيه تصريح بنقل العلم [٢] ، وإشاعة السنن والأحكام

فيه وحققنا فى رسالة اتفاق الأمة والضرورة الشرعية أن الكفار مخاطبون بالأعمال مطلقاً إذ هى الإيمان المتفق على خطابهم به

(١) قوله « عنوة » أقول : هذا هو الذى عليه المحققون ، وعدوا ما ذهب اليه الشافعى من غرائب العلماء ، وقد وفى الشارح المقام حقه

(٢) قوله « بنقل العلم » أقول : أى وجوباً كما دل عليه الأمر قال ابن جرير : فيه دليل على جواز قبول خبر الواحد لأنه معلوم أن كل من شهد الخطبة قد لزمه الإبلاغ ، وأنه لم يأمرهم بابلاغ الغائب عنهم إلا وهو لازم له فرض العمل بما بلغه كالذى لزم السامع سواء وإلا لم يكن للأمر بالابلاغ فائدة

وقول عمرو « أنا أعلم منك بذلك يا أبا شريح - إلخ » هو كلامه . ولم يسنده إلى رواية [1] . وقوله « لا يعيذ عاصياً » أى لا يعصمه . وقوله « ولا فاراً بخربة » قد فسرها المصنف ، ويقال فيها : بضم الخاء . وأصلها سرقة الإبل ، كما قال . وتطلق على كل خيانة . وفى صحيح البخارى « انها البلية » وعن الخليل أنه قال : هى الفساد فى الدين ، من الخارب وهو اللص المفسد فى الأرض ، وقيل : هى العيب

* * *

٢١٥ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسولُ الله ﷺ - يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ - لا هِجْرَةَ ، وَلَكِن جِهادٌ وَنِيَّةٌ [2] .

---

(١) قوله « كلامه لم يسنده إلى رواية » أقول : بل ساق الحكم مساق الدليل وخص العام بلا مستند . واعلم أنه قال ابن حزم على قوله أنا أعلم منك : لا كرامة للطيم الشيطان أن يكون أعلم من صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : قد ثبت أن عمرا سمى لطيم الشيطان . وأغرب ابن بطال فزعم أن سكوت أبى شريح عن جواب عمرو بن سعيد دال على أنه رجع اليه فى التفصيل المذكور ، ويعكر عليه ما وقع فى رواية أحمد أنه قال فى آخره : قال أبو شريح فقلت لعمرو : قد كنت شاهداً وكنت غائباً ،وقد أمرنا أن يبلغ شاهدنا غائبنا وقد بلغتك . فهذا يدل على أنه لم يوافقه ، إنما ترك مشاقته لعجزه عنه ، لما كان فيه من قوة الشوكة . قال الطيبى : أجاب بما يقتضى القول بالموجب كأنه قال له : صح سماعك وحفظك ، لكن المعنى المراد من الحديث الذى ذكرته خلاف ما فهمته منه ، فان ذلك الترخيص كان بسبب الفتح ، وليس بسبب قتل من استحق القتل خارج الحرم ثم استجار به ، والذى أنا فيه من القبيل الثانى . قال ابن حجر : وهو دعوى من عمرو بغير دليل ، لأن ابن الزبير لم يجب عليه حد فعاذ بالحرم فراراً منه حتى يصح جواب عمرو . نعم كان عمرو يرى وجوب طاعة يزيد الذى استنابه ، وكان يزيد أمر ابن الزبير أن يبايع له بالخلافة ويحضر اليه فى جامعة مغلولا فامتنع ابن الزبير وعاذ بالحرم . انتهى

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الفدية قال « ولكن جهاد ونية »

وإذا استُنفِرتُم فانفِروا ، وقال يَومَ فَتحِ مَكَّةَ : إنَّ هذا البَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَومَ خَلَقَ السَّمٰواتِ والأَرضَ . فَهُوَ حَرامٌ بِحُرمَةِ اللهِ إلَى يَومِ القِيامَةِ . وإنَّهُ لَم يَحِلَّ القِتالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبلِي ، وَلَم يَحِلَّ لِي إلاَّ ساعَةً مِن نَهارٍ . فَهُوَ حَرامٌ بِحُرمَةِ اللهِ إلى يَومِ القِيامَةِ . لا يُعضَدُ شَوكُهُ ، ولا يُنَفَّرُ صَيدُهُ ، ولا يَلتَقِطُ لُقطَتَهُ إلاَّ مَن عَرَّفَها . ولا يُختَلَى خَلاهُ . فَقالَ العبَّاسُ : يا رَسُولَ اللهِ ، إلاَّ الإذخِرَ . فإنَّهُ لِقَينِهِم وَبُيوتِهِم . فقالَ : إلاَّ الإذخِرَ [1] »

« القَينُ » الحَدَّادُ

قوله عليه السلام « لاهجرة » نفى لوجوب الهجرة من مكة إلى المدينة . فان « الهجرة » تجب من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام [2] . وقد صارت مكة دار إسلام بالفتح [3] . وإن لم يكن من هذه الجهة [4] فيكون حكما ورد لرفع وجوب هجرة أخرى بغير

أقول : قال الطيبى : هو عطف على محل مدخول « لا » أى الهجرة من الأوطان إما للفرار من الكفر ، وإما إلى الجهاد ، وإما إلى نحو طلب العلم . وقد انقطعت الأولى ، فاغتنموا الأخيرتين

(١) قال « إلا الإذخر » أقول : يجوز أن يكون استفهاماً حذفت همزته ، ويجوز أن يكون خبراً جازما من العباس لفهمه المقصد منه أو لسماعه قبل ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ويجوز فى الإذخر النصب على الاستثناء والرفع على البدل

(٢) قوله « فان الهجرة تجب الخ » أقول : تعليل لمطوى لا أنه نفى للهجرة مطلقاً من أى محل ، فان وجوب الهجرة على المؤمن من ديار الكفر ثابتة أبداً

(٣) قوله « بالفتح » أقول : قد صرح به فى البخارى فى الجهاد فانها بلفظ « لا هجرة بعد الفتح »

(٤) قوله « وإن لم يكن من هذه الجهة » أقول : وإن لم يكن وجوب الهجرة

هذا السبب . ولا شك أنه تجب الهجرة اليوم من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام لمن قدر على ذلك (١)

وفى ضمن الحديث : الإخبار بأن مكة تصير دار إسلام أبداً (٢)

وقوله عليه السلام « وإذا استنفرتم فانفروا (٣) » أى إذا طلبتم للجهاد فأجيبوا . ولا شك أنه تتعين الإجابة والمبادرة إلى الجهاد فى بعض الصور (٤) ، فأما إذا عيّن الإمام بعض الناس لفرض الكفاية ، فهل يتعين عليه ؟ اختلفوا فيه . ولعله يؤخذ من لفظ الحديث الوجوب فى حق من عُين للجهاد . ويؤخذ غيره بالقياس

وقوله عليه السلام « ولكن جهاد ونية » يحتمل أن يريد به جهاداً مع نية خالصة (٥).

المنفى من مكة إلى المدينة بخصوصه ، بل حمل النفى أعم من ذلك ، فيكون هذا النفى الوارد فى الحديث حكما مستقلا مفيداً رفع وجوب هجرة أخرى غير الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ، وهو المراد بقوله « بغير هذا السبب » ، فعلى الأول أفاد أنه لا هجرة من مكة بعد فتحها فانها كانت الهجرة منها واجبة قبل الفتح ، وعلى الثانى أنها لا هجرة واجبة بسبب من الأسباب غير الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ، وعلى هذا الحمل قد دخل الأول والثانى دخول الأخص تحت الأعم ، وتقدم للشارح فى شرح حديث « إنما الأعمال بالنيات » تقسيم الهجرة إلى خمسة أنواع فتذكر

(١) قوله « لمن قدر على ذلك » أقول : احترز عن المستضعفين من الرجال والنساء والولدان

(٢) قوله « دار إسلام أبدا » أقول : وذلك مستفاد من إطلاقه النفى

(٣) قوله « وإذا استنفرتم » أقول : قدم الشارح شرحه على « ولكن جهاد ونية » ، وهو متأخر عنه فى الحديث

(٤) قوله « فى بعض الصور » أقول : وذلك عند خشية استئصال الكفار لأهل الاسلام ، فانه يجب الجهاد فرض عين

(٥) قوله « مع نية خالصة » أقول : جعل الواو للمعية ، لأنه ليس هنا معطوف

إذ غير الخالصة غير معتبرة . فهي كالعدم فى الاعتداد بها فى صحة الأعمال . ويحتمل أن يراد به ولكن جهاد بالفعل ، أو نية الجهاد لمن يفعل [1] ، كما قال عليه السلام « من مات ولم يغز ، ولم يحدث نفسه بالغزو ، مات على شعبة من النفاق »

وقوله ﷺ « إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض » تكلموا فيه ، مع قوله عليه السلام « إن إبراهيم حرم مكة [2] » فقيل بظاهر هـــذا ، وأن إبراهيم أظهر حرمتها بعد ما نُسيت [3] . والحرمة ثابتة من يوم خلق الله السموات والأرض . وقيل : إن التحريم فى زمن إبراهيم [4] ، وحرمتها يوم خلق الله السموات

عليه ، فانه لا جهاد إلا بنية لملازمة النية للأعمال ، وقدر صفة للنية وهى الخلوص لأنه قد علم أنه لا بد لكل عمل من نيـة كما قررناه فى شرح أول حديث الكتاب . ولكن مجرد النية غير مراد الشارع ، بل نوع منها وهى الخالصة ، والدليل على تقدير الصفة هنا معلوم من قواعد الشريعة

(١) قوله « ويحتمل ولكن جهاد بالفعل أو نية الجهاد » أقول : جعل فى هذا الاحتمال الواو بمعنى أو لتكون النية قسيما للجهاد ، او استدل له بقوله « ولم يغز » أى بالفعل « ولم يحدث نفسه » أى بالغزو أى بالنية ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم الغزو قسمين فاحتمل الحديث الإشارة إليهما ، ولا شك فى احتماله لهما وإن فات على هذا التقدير الإشارة إلى النية الخالصة فقد علمت من قواعد الشريعة أنها مرادة وإن لم يصرح بها لفظا

(٢) قوله « إن ابراهيم حرم مكة » أقول : أخرجه البخارى ومسلم من رواية عباد بن تميم ، ذكره فى المنتقى

(٣) قوله « بعد ما نسيت » أقول : وإن الله قد كان أظهر حرمتها يوم خلق السموات والأرض لملائكته ولمن شاء من خلقه ، وذلك قبل خلق آدم ، ثم عرف بها آدم ثم نسيت

(٤) قوله « إن التحريم فى زمن إبراهيم » أقول : أى إن الله أوحاه وأظهره لإبراهيم ، وكان قبل ذلك ثابتاً فى اللوح ولم يظهره تعالى ويبرزه إلى العباد

والأرض ، كتابتها ـ فى اللوح المحفوظ ، أو غيره ـ حراماً . وأما الظهور للناس فى زمن إبراهيم عليه السلام

وقوله « فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة ، وإنه لم يحل القتال » يدل على أمرين : أحدهما أن هذا التحريم يتناول القتال . والثانى أن هـــذا الحكم ثابت لا ينسخ . وقد تقدم ما فى تحريم القتال أو إباحته

وقوله « لا يعضد شوكه »[1] دليل على أن قطع الشوك ممتنع كغيره . وذهب إليه بعض مصنفى الشافعية [2] . والحديث معه . وأباحه غيره [3] ، من حيث إن الشوك مؤذ [4]

وقوله « ولا ينفر صيده » أى يزعج من مكانه . وفيه دليل على طريق فحوى الخطاب [5] أن قتله محرم . فانه إذا حرم تنفيره ـ بأن يزعج من مكانه ـ فقتله أولى

---

(١) قوله « شوكه » أقول : تقدم فى حديث أبى شريح بلفظ شجره

(٢) قوله « بعض مصنفى الشافعية » أقول : هو المتولى من أئمة الشافعية ومصنفيهم

(٣) قوله « وأباحه غيره » أقول : قال ابن حجر : إنه نقله أبو ثور عن الشافعى ، وقال ابن العربى : اتفقوا على تحريم قطع شجر الحرم ، إلا أن الشافعى اختار قطع الشوك من فروع الشجرة ، وأجاز أيضاً اخذ الورق والثمر إذا كان لا يضرها ولا يهلكها ، وبهذا قال عطاء ومجاهد وغيرهما

(٤) قوله « من حيث إن الشوك مؤذ » أقول : أى بطبعه ، قالوا : فأشبه الفواسق . وأجيب بأنه قياس فى مقابلة النص فلا يعتبر ، حتى إنه لو لم يرد النص على تحريم الشوك لكان تحريم قطع الشجر دليلا على تحريم قطع الشوك ، لأن غالب شجر الحرم كذلك ، ولقيام الفارق أيضا فان الفواسق المذكورة تقصد بالأيذاء بخلاف الشجر

(٥) قوله « على طريق فحوى الخطاب » أقول : أى مفهوم الأولى من باب قوله تعالى ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ فانه دال على تحريم ضربهما مثلا بالأولى

وقوله «ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها» اللقطة - بإسكان القاف، وقد يقال بفتحها - الشيء الملتقط . وذهب الشافعي إلى أن لقطة الحرم لا تؤخذ للتملك، وإنما تؤخذ لتعرّف لا غير . وذهب مالك إلى أنها كغيرها في التعريف والتملك . ويستدل للشافعي بهذا الحديث

و «الخلى» بفتح الخاء والقصر : الحشيش إذا كان رطباً [1] ، واختلاؤه : قطعه[2] وقد تقدم . و «الإذخر» نبت معروف طيب الرائحة . وقوله «فإنه لقينهم» القين : الحداد ، لأنه يحتاج إليه في عمل النار . و «بيوتهم» تحتاج إليه في التسقيف

وقوله عليه السلام «إلا الإذخر» على الفور تعلق به من يرى اجتهاد النبي ﷺ ، أو تفويض الحكم إليه من أهل الأصول [3] . وقيل : يجوز أن يكون يوحى إليه في زمن يسير . فإن الوحي إلقاء في خفية ، وقد تظهر أماراته وقد لا تظهر

* * *

(١) قوله «إذا كان رطباً» أقول : قال الحافظ ابن حجر : إن في تخصيص التحريم بالرطب إشارة إلى جواز رعي اليابس واختلائه ، وهو أصح الوجهين للشافعية ، لأن النبت اليابس كالصيد الميت ، قال ابن قدامة لكن في استثناء الإذخر إشارة إلى تحريم اليابس من الحشيش ، ويدل عليه أن في بعض طرق حديث أبي هريرة «ولا يحتش حشيشها» . قال : وأجمعوا على إباحة أخذ ما استنبته الناس من بقل وزرع ومشموم

(٢) قوله «قطعه» أقول ، واستدل به على تحريم رعيه لكونه أشد من الاحتشاش فانه المنهي عنه فلا يتعدى ذلك إلى غيره

(٣) قوله «من يرى اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو تفويضَ الحكم اليه من أهل الأصول» أقول : لأئمة الأصول في اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم أربعة أقوال : أحدها وقوعه ، ومن أدلته هذا الحديث ، والمسألة مبسوطة بأدلتها في الأصول . وأما التفويض فمراده به أنه يقال له صلى الله عليه وآله وسلم : احكم بما شئت تشهياً لا تروياً ، إذ لو أريد الثاني كان هو الاجتهاد ، فنقلوا عن موسى بن عمران المعتزلي جوازه ووقوعه ، والمسألة مبسوطة هنالك . واستثناؤه صلى الله عليه وآله

باب ما يجوز قتله

٢١٦ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها : أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « خَمسٌ مِنَ الدَّوابِّ [١] كُلُّهنَّ فاسِقٌ [٢] ، يُقْتَلْنَ فى الحَرَمِ : الْغُرابُ [٣] ، وَالحِدَأَةُ ، وَالْعَقْرَبُ ، وَالْفَأْرَةُ ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ »

وسلم الإذخر هنا فيه ثلاثة أقوال : بالاجتهاد ، أو التفويض ، أو الوحى . وإليها أشار الشارح ، وهى احتمالات لا ينتهض على معين منها دليل [١]

(١) (باب ما يجوز قتله) قال « من الدواب » أقول : هى اسم لكل ما يدب من الحيوان ، وأخرج بعضهم منها الطير لقوله تعالى ﴿ وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير ﴾ والحديث هذا يرد عليه . وكذلك عموم ﴿ وما من دابة فى الأرض ﴾ وقوله ﴿ وكأين من دابة لا تحمل رزقها ﴾ . والآية التى استدل بها من عطف الخاص على العام

(٢) قال « كلهن فاسق » أقول : صفة لكل ، وهو مفرد مذكر ، والضمير فى « يقتلن » عائد إلى معنى « كل » نظير قوله تعالى ﴿ إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً لقد أحصاهم ﴾ . حيث راعى اللفظ أولا والمعنى ثانياً ، ولصاحب مغنى اللبيب بحث فى ذلك

(٣) قال « الغراب » أقول : هو المعروف ، ولكن وقع فى بعض طرق مسلم « الأبقع » ، وهو الذى فى ظهره وبطنه بياض وبه قال ابن خزيمة وجماعة حملا المطلق على المقيد . وقدح ابن عبد البر وابن بطال فى هذه الزيادة وقالا : إنها لا تصح ، قيل وهو مردود باخراج مسلم لها . وقوله « والعقرب » هو لفظ يشمل المذكر والمؤنث ، والغالب عليها التأنيث ، ويقال عقرب وعقربة وعقرباء ممدود غير منصرف

---

(١) قلت : الدليل واضح فى أن ما يقوله ﷺ كله بوحى من الله تعالى ، قال تعالى ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ﴾ فما تكلم به من أمور الشريعة فى تحريم أو تحليل وإباحة أو استثناء كله بوحى من الله تعالى لا يقوله من تلقاء نفسه

وَلِمُسْلِمٍ [1] « يُقْتَلُ خَمْسٌ فَوَاسِقُ فِى الحِلِّ وَالحَرَمِ [2] »

فيه مباحث : الأول المشهور فى الرواية « خمس » بالتنوين « فواسق » ويجوز خمسُ فواسقَ بالإضافة من غير تنوين [3] . وهذه الرواية التى ذكرها المصنف تدل على صحة المشهور [4] . فانه أخبر عن « خمس » بقوله « كلهن فواسق » وذلك يقتضى أن ينون « خمس » فيكون « فواسق » خبراً [5] . وبين التنوين والإضافة فى هذا

---

(١) قال « ولمسلم » أقول : ليس هذا لفظ مسلم ، بل لفظه « خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم » والتفسق لغة الخروج ، واختلف فى وصف هذه به فقيل : لخروجها عن حكم غيرها من الحيوان من تحريم قتلها مطلقاً ، وبه جزم القرطبي ، وقيل : لخروجها من حل الأكل

(٢) قال « الحرم » أقول : هو بفتح الحاء والراء المهملتين وهو ما أحاط بمكة من جوانبها ، وهو محدود معروف ، روى الأزرقى أن ابراهيم وضعها وجبريل يريه مواضعها ، ثم أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتحديدها ، ثم عمر ، ثم عثمان

(٣) قوله « ويجوز خمس فواسق بالإضافة » أقول : ظاهره أنه دراية لا رواية ، ويحتمل رواية غير مشهورة كما قابلها بها ، وقال النووى : إنه باضافة خمس لا بتنوينه

(٤) قوله « تدل على صحة المشهورة » أقول : وهى رواية التوصيف لا الإضافة وأما قوله « فانه أخبر عن خمس بقوله كلها فواسق » فليس هذا رواية المصنف بل لفظها كلهن فاسق ، ولكن المعنى الذى أراده الشارح صحيح على لفظ المصنف أيضاً . نعم هذا اللفظ الذى ذكره الشارح وقع فى مسلم من هذا الوجه

(٥) قوله « فيكون فواسق خبراً » أقول : لأنه أخبر فى المشهورة عنه بالفسق فيحمل عليها غيرها . وأما قوله « كلهن » فهو تأكيد ، وعلى هذا فجملة قوله « يقتلن » استئنافية كأنه قيل : فماذا الحكم فيهن مع فسقهن ؟

فرق دقيق فى المعنى ، وذلك أن الإضافة تقتضى الحكم على خمس من الفواسق [١] بالقتل . وربما أشعر التخصيص بخلاف الحكم فى غيرها بطريق المفهوم [٢] . وأما مع التنوين فانه يقتضى وصف الخمس بالفسق من جهة المعنى . وقد يشعر بأن الحكم المرتب على ذلك ـ وهو القتل ـ معلل بما جعل وصفاً ، وهو الفسق [٣] . فيقتضى ذلك التعميم لكل فاسق من الدواب ، وهو ضد ما اقتضاه الأول من المفهوم . وهو التخصيص

الثانى : الجمهور على جواز قتل هذه المذكورة [٤] فى الحديث . والحديث دليل على ذلك . وعن بعض المتقدمين أن الغراب يرمى ولا يقتل [٥]

---

(١) قوله « على خمس من الفواسق » أقول : فالإضافة بمعنى من وكله حمل للمعنى وإلا فليس الفسق بجنس للمضاف ، وقوله « بالقتل » يدل على أنه هو الخبر على رواية الإضافة

(٢) قوله « بطريق المفهوم » أقول : أى بمفهوم الإضافة ، أى تختص من بين الفواسق بالقتل ، لأن المراد مفهوم العدد فانه مع الإضافة والتوصيف واحد .

(٣) قوله « معلل بما جعل وصفاً وهو الفسق الخ » أقول : وذلك لأن الحكم معلق على وصف الفسق فيعم كل خارج من الدواب ، ولا ريب أنه ضد المفهوم الأول ، وكأنه قال « ربّما أشعر » إشارة إلى أنه قد يقال إنه من إضافة الموصوف إلى صفته كما تدل له رواية التوصيف . فيكون الحكم فى الروايتين واحدا

(٤) قوله « على قتل هذه المذكورة » أقول : ظاهره من غير أرجحية للفعل على الترك ، وقد وقع فى رواية « ليس على المحرم جناح فى قتلهن » فعرف أنه لا إثم على المحرم فى قتلها فى الحل ولا فى الحرم ، ويؤخذ منه جواز ذلك للحلال وفى الحل بطريق الأولى ، وقد ورد فى طريق عند مسلم بلفظ الأمر ، وكذا عند غيره ، ولفظه « ليقتل المحرم » وظاهر الأمر الوجوب ، ويحتمل الندب والإباحة

(٥) قوله « وعن بعض المتقدمين أن الغراب يرمى ولا يقتل » أقول : أخرج أحمد من حديث أبى سعيد : إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم سئل عما يقتل المحرم ؟

الثالث : اختلفوا فى الاقتصار على هذه الخمسة (١) ، أو التعدية لما هو أكثر منها بالمعنى . فقيل : بالاقتصار عليها . وهو المذكور فى كتب الحنفية . ونقل غير واحد من المصنفين المخالفين لأبى حنيفة أن أبا حنيفة ألحق الذئب بها .

قال الحية والعقرب والفويسقة ويرمى الغراب ولا يقتله . والكلب العقور فقيل إنه منسوخ النهى عن قتله بحديث ابن عمر وابن عباس وأبى هريرة وعائشة ، أو يكون رميه هو الأولى والقتل جائز . قال ابن المنذر : وأباح كل من يحفظ عنه العلم قتل الغراب فى الإحرام ، إلا ما يروى عن عطاء قال فى محرم كسر قرن غراب : إن أدماه فعليه الجزاء . قال الخطابى : لم يتابع أحد عطاء على هذا . انتهى

(١) قوله « على هذه الخمسة » أقول : النظر أولا إلى مفهوم العدد فانه يقتضى الاقتصار ، لكن قال الحافظ ابن حجر : ليس بحجة عند الأكثر ، وعلى تقدير اعتباره فيحتمل أن يكون قاله صلى الله عليه وآله وسلم أولا ثم بين أن غير الخمس يشترك معها فى الحكم ، فقد ورد فى بعض طرق حديث عائشة « أربع » وفى بعضها بلفظ « ست » فاسقط فى الأولى العقرب أخرجها مسلم . ورواية ست أخرجها أبو عوانة فأثبتها وزاد الحية . ووقع فى حديث أبى سعيد عند أبى داود زيادة « السبع العادى » فصارت سبعاً . وفى حديث أبى هريرة عند ابن خزيمة وابن المنذر ذكر « الذئب والنمر » زيادة على الخمس المذكورة فتصير سبعاً ، لكن أفاد ابن خزيمة عن الذهلى أن ذكر الذئب والنمر من تفسير الراوى للكلب العقور ، وقد وقع ذكر الذئب فى حديث مرسل أخرجه ابن أبى شيبة وسعيد بن منصور وأبو داود من طريق سعيد بن المسيب عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم « يقتل المحرم الحية والذئب » ورجاله ثقات . وأخرج أحمد من طريق حجاج بن أرطاة عن وبرة عن ابن عمر « أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقتل الذئب المحرم » وحجاج ضعيف ، وخالفه مسعر عن وبرة فرواه موقوفا ، فهذا جميع ما وقفت عليه فى الأحاديث المرفوعة زيادة على الخمس المشهورة ، ولا يخلو شىء منها عن مقال . قلت : فهذا بالنظر إلى العدد ، وأما قوله « أو التعدية لما هو أكثر منها بالمعنى » فمراده إلحاق غيرها بها مما هو فى معناها من الفسق ، ويأتى اختلافهم فيه

وعدوا ذلك من مناقضاته [1] . والذين قالوا بالتعدية [2] اختلفوا فى المعنى الذى به التعدية . فنقل عن بعض الشارحين أن الشافعى قال : المعنى فى جواز قتلهن كونهن مما لا يؤكل ، فكل ما لا يؤكل قتله جائز للمحرم ، ولا فدية عليه [3] . وقال مالك : المعنى فيه كونهن مؤذيات ، فكل مؤذ يجوز للمحرم قتله ، وما لا فلا

وهذا عندى فيه نظر [4] ، فان جواز القتل غير جواز الاصطياد ، وإنما يرى الشافعى جواز الاصطياد وعدم وجوب الجزاء بالقتل لغير المأكول ، وأما جواز الإقدام على قتل ما لا يؤكل لحمه مما ليس فيه ضرر فغير هذا ، ومقتضى مذهب أبى حنيفة الذى حكيناه أنه لا يجوز اصطياد الأسد والنمر ، وما فى معناهما من بقيـــة السباع العادية [5] . والشافعية يردون هذا بظهور المعنى فى المنصوص عليه من الخمس ، وهو

---

(١) قوله « وعدوه من مناقضاته » أقول : قد يقال إنه زاده لثبوته فى النص كما عرفت

(٢) قوله « والذين قالوا بالتعدية » أقول : قال فى الفتح إنهم الجمهور

(٣) قوله « ولا فدية عليه » أقول : قسم الشافعى وأصحابه الحيوان بالنسبة إلى المحرم إلى ثلاثه أقسام : قسم يستحب قتله كالخمس وما فى معناها مما يؤذى ، وقسم يجوز كسائر ما لا يؤكل لحمه وهو قسمان : ما يحصل منه نفع وضرر فيباح لما فيه من منفعة الاصطياد ، ولا يكره لما فيه من العدوان . وقسم ليس فيه نفع ولا ضرر ، فيكره قتله ولا يحرم . والقسم الثالث ما أبيح أكله ونهى عن قتله فلا يجوز ، وفيه الجزاء إذا قتله المحرم . كذا قاله الحافظ ابن حجر فى الفتح

(٤) قوله « وهذا عندى فيه نظر » أقول : يريد التعميم بقوله « فكل ما لا يؤكل فقتله جائز للمحرم » فانه يشمل ما لا يؤكل مما ليس فيه ضرر ، وقد عرفت أنه من القسم الذى ليس فيه نفع ولا ضرر ، وعرفت أن حكمه كراهة قتله مما نقلناه قريباً

(٥) قوله « لا يجوز اصطياد الأسد والنمر وما فى معناهما من السباع العادية » أقول : الحنفية اقتصروا على الخمس ، وزادوا الحية لثبوت الخبر ، والذئب لمشاركته للكلب فى الكلبية ، وألحقوا بذلك من ابتدأ بالعدوان والأذى المركب من غيرها

الأذى الطبيعي ، والعدوان المركب فى هذه الحيوانات[1] ، والمعنى إذا ظهر فى المنصوص عليه عدى القايسون إلى كل ما وجد فيه المعنى ذلك الحكم ، كما فى الأشياء الستة التى فى باب الربا[2] ، وقد وافقه أبو حنيفة على التعدية فيها ، وإن اختلف هو والشافعى فى المعنى الذى يُعدَّى به

وأقول : المذكور ثَمّ[3] وهو تعليق الحكم بالألقاب ، وهو لا يقتضى مفهوماً عند الجمهور ، فالتعدية لا تنافى مقتضى اللفظ ، والمذكور هنا مفهوم عدد ، وقد قال به جماعة ، فيكون اللفظ مقتضياً للتخصيص ، وإلا بطلت فائدة التخصيص بالعدد ، وعلى هذا المعنى عول بعض مصنفى الحنفية[4] فى التخصيص بالخمس المذكورات ـ أعنى مفهوم العدد ـ وذكر غير ذلك مع هذا أيضاً

---

(١) قوله « وهو الأذى الطبيعي والعدوان المركب فى هذه الحيوانات » الذى تقدم عن الشافعية أن علة التعدية كونه مما لا يؤكل ، فهذا الكلام يناسب رأى مالك

(٢) قوله « كما فى الأشياء الستة التى فى باب الربا » أقول ستأتى منصوصة فى بابه ، ومراده هنا إلزام أبى حنيفة أن يعدى الحكم عن الخمسة إلى كل ما يشاركها فى العلة كما عداه فى باب الربا ، فهذا الإلزام لأبى حنيفة

(٣) قوله « وأقول : المذكور ثمة » أقول : أى فى باب الربا « هو تعليق الحكم » وهو حرمة التفاضل والنسأ « بالألقاب » وهى لفظ التمر والشعير والبر وما ذكر معها ، والألقاب لا مفهوم لها ـ أى معمول به ـ عند الجمهور وإن قاله بعض أهل الأصول ، فاذا عدى الحكم فى باب الربا إلى غير ما ذكر فى النص لم يناف معنى اللفظ المحكوم فيه ، اذ لا مفهوم له معتبر عند كثير من العلماء ، فلفظه يقتضى تخصيص الحكم به وأن لا يلحق به غيره ، وإلا لما كان لذكر العدد فائدة . وهذا بيان لعدم صحة إلزام أبى حنيفة ، فان الفرق بين البابين واضح

(٤) قوله « وعلى هذا المعنى عول بعض مصنفى الحنفية » أقول : أى على الاستدلال بمفهوم العدد على عدم الإلحاق . قلت : إلا أنه لا يخفى أن المعروف عند الحنفية القول بنفى المفاهيم ، وقول الشارح المحقق « وإلا بطلت فائدة التخصيص

واعلم أن التعدية بمعنى الأذى إلى كل مؤذ قوى ، بالإضافة إلى تصرف القايسين ، فانه ظاهر من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق [1] ، وهو الخروج عن الحد [2] ،

بالعدد ، هو إشارة إلى دليل القائلين بالمفاهيم فانهم قالوا : لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ، والتالى باطل فكذا المقدم ، وأما الشرطية فلأن المفروض عدم فائدة غير التخصيص ، وأما الاستثنائية فلأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص من آحاد البلغاء لغير فائدة ، فكلام الله ورسوله أجدر . واعترض بأن حاصله إثبات لوضع التخصيص بنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ، وهو باطل لأن الوضع إنما يثبت بالنقل . وأجيب عنه بأجوبة كثيرة معروفة فى الأصول ، واكتفينا بايضاح ما أشار اليه الشارح المحقق من دليل أهل الاثبات والإشارة إلى رده وأن المقام مطارح أنظار الاستدلال فلا يقلد فيه الناظر

(١) قوله « من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق » أقول : من مراتب الإيماء عند الأصوليين ذكر وصف مناسب مع الحكم ، ومن أمثلتهم فيه أكرم العلماء وأهن الجهال ، قال عضد الدين : وذلك لما ألف من الشارع اعتباره للمناسبات ، فتغلب المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة . انتهى

(٢) قوله « وهو الخروج عن الحد » أقول : أصل الفسق فى اللغة الخروج ، ومنه فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها ، وقوله ﴿ ففسق عن أمر ربه ﴾ أى خرج ، ومنه سمى الرجل فاسقاً لخروجه عن طاعة ربه ، فهو خروج مخصوص . وأما وصف الدواب المذكورة به فقيل لخروجها عن حكم غيرها من الحيوان فى تحريم قتله وقد قدمناه ، وقيل فى حل أكله لقوله تعالى ﴿ أو فسقا أهل لغير الله به ﴾ وقوله ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ﴾ وقيل لخروجها عن حكم غيرها بالايذاء والافساد وعدم الانتفاع . واعلم أن هذه التعدية التى أشار اليها المحقق قد أورد عليها أمور : الأول أنه قد خص الكلب العقور ولو قصد ما يؤذى فى الجملة لم يخص العقور من غيره فان الكلب سبع من السباع ، والثانى أنه ذكر من الدواب والطير ما يأتى الناس فى مواضعهم وتعم به البلوى بحيث لا يمكنهم الاحتراز منه فى الغالب إلا

وأما لتعليل بحرمة الأكل[1] ففيه إبطال ما دل عليه إيماء النص من التعليق بالفسق ، لأن مقتضى العلة أن يتقيد الحكم بها وجوداً وعدماً ، فان لم يتقيد ، وثبت الحكم حيث تعدم ، بطل تأثيرها بخصوصها فى الحكم ، حيث ثبت الحكم مع انتفائها ، وذلك بخلاف ما دل عليه النص من التعليل بها

البحث الرابع : القائلون بالتخصيص بالخمسة المذكورة وما جاء معها فى حديث آخر ـ من ذكر الحيـــة[2] ـ

بقتله كالحدأة والغراب والحية والعقرب ، ومعلوم أن هذا وصف مناسب للحكم فلا يجوز إهداره عن الاعتبار واثبات الحكم بدونه إلا بنص آخر ، الثالث أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « والسبع العادى » كما رواه أحمد وأبو داود والترمذى وقال حسن ، ولا يجوز أن يكون العدوان صفة لازمة بل يجب أن يكون المراد به السبع الذى يعتدى والسبع إذا اعتدى كما قال « الكلب العقور » فيكون نوعا من الكلاب خاصا ، فكذلك يجب هنا أن يراد نوع من السباع خاص لوجوه : أحدها أنه لو كان المراد به العدوان الذى فى طباع السباع وهو كونه يفترس غيره من الحيوان لكانت جميع السباع عادية بهذا الاعتبار فتضيع الصفة هنا ، ولا يصح أن يحمل على التأكيد لأن الأصل فى الصفة التقييد لا سيما وهو لم يذكر ذلك فى الحية والعقرب مع أن العدوان صفة لازمة لها ، فعلم أنه أراد صفة تخص بعض السباع . الثانى أن الأصل فى الصفات أن تكون لتمييز الموصوف مما شاركه فى الاسم ، وتقييد الحكم بها ، وهنا قال « السبع العادى » فوجب أن يكون الوصف تقييداً للسبع وإخراجا للسبع الذى ليس بعاد ، وإرادة عدوان لازم مخالف للأصل . ثم ذلك العدوان اللازم معلوم من قوله « سبع » وبهذه الوجوه يبعد إلحاق غير المنصوص عليه بها لصفة الأذية

(١) قوله « وأما التعليل بحرمة الأكل » أقول : كما قاله الشافعى فانه يبطل العلة المنصوصة الثـــابتة بإيماء النص ، وحاصله أنه آثر العلة الغير المنصوصة على المنصوصة وهو خلاف النص

(٢) قوله « من ذكر الحية » أقول : وغيرها مما ذكرناه

وَفوا بمقتضى مفهوم العدد ، والقائلون بالتعدية إلى غيرها [1] يحتاجون إلى ذكر السبب فى تخصيص المذكورات بالذكر ، وقال من علل بالأذى : إنما خُصت بالذكر لينبه بها على ما فى معناها ، وأنواع الأذى مختلف فيها ، فيكون ذكر كل نوع منها منبهاً على جواز قتل ما فيه ذلك النوع . فنبه بالحية والعقرب على ما يشاركهما فى الأذى باللسع ، كالبرغوث مثلا عند بعضهم ، ونبه بالفأرة على ما أذاه بالنقب والتقريض ، كابن عرس [2] ، ونبه بالغراب والحِدَأة على ما أذاه بالاختطاف كالصقر والباز ، ونبه بالكلب العقور على كل عاد بالعقر والافتراس بطبعه ، كالأسد والفهد والنمر [3]

(١) قوله « والقائلون بالتعدية إلى غيرها » أقول : أى غير المنصوصة ، وهم فريقان : منهم من عدى بعدم الأكل ومنهم من عدى بالأذيه ، وكل فريق يحتاج إلى العذر عن ذكر العدد المنصوص ، والعذر هو بيان وجه الحكمة فى ذكره صلى الله عليه وآله وسلم لذلك لئلا تبطل فائدة ذكره حيث لا اعتبار بمفهومه كما عرفت ، فاعتذر المعدى بالأذى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم خصها بالذكر تنبيها على ما فى معناها فكان لذكر العدد فائدة ثابتة ولا يلاحظ مفهومه

(٢) قوله « كابن عرس » أقول : بكسر العين المهملة وسكون الراء آخره سين مهملة ، قال فى القاموس : ابن عرس دويبة أشترَ أصلمَ أسكّ . انتهى

(٣) قوله « كالأسد والفهد والنمر » أقول : قد ظهر وجه الحكمة فى تخصيص المذكورات بالذكر ، وكون كل لفظ نُبه به على غيره مما فى معناه ، فلكل واحد فائدة جليلة ، إلا أنه لا يخفى أن الكلام فى العذر عن مفهوم العدد لا عن تخصيص المذكورات فانه بقى بعد هذا العذر لا فائدة تحت ذكره ، ولعله يقال : الفائدة فى ذكره أن أنواع الأذية خمس [1] هى ثابتة بكل فرد من المذكورات عليه ، فمفهومه مراد فى أنواع الأذيه ، وتخصيص كل فرد مما ذكر لما فيه من التنبيه على نوعها ، فاذن التحقيق أنه قد عمل بمفهوم العدد ، وإنما صرف إلى أنواع الأذية

(١) قلت : وهى الافتراس والنهش والإفساد والخطف والدلالة على السوء

وأما من قال بالتعدية إلى كل ما لا يؤكل [1] فقد أحالوا التخصيص فى الذكر بهذه الخمسة على الغالب ، فانها الملابسات للناس والمخالطات فى الدور ، بحيث يعم أذاها ، فكان ذلك سبباً للتخصيص ، والتخصيص لأجل الغلبة إذا وقع لم يكن له مفهوم على ما عرف فى الأصول ، إلا أن خصومهم جعلوا هذا المعنى معترضاً عليهم فى تعدية الحكم إلى بقية السباع المؤذية

وتقريره : أن إلحاق المسكوت بالمنطوق قياساً شرطه مساواة الفرع للأصل أو رجحانه . أما إذا انفرد الأصل [2] بزيادة يمكن أن تعتبر ، فلا إلحاق . ولما كانت هذه الأشياء عامة الأذى ـ كما ذكرتم ـ ناسب أن يكون ذلك سبباً لاباحة قتلها لعموم ضررها ، وهذا المعنى معدوم فيما لا يعم ضرره مما لا يخالط فى المنازل . فلا تدعو الحاجة إلى إباحة قتله ، كما دعت إلى إباحة قتل ما يخالط من المؤذيات ، فلا يلحق به

وأجاب الأولون عن هذا بوجهين : أحدهما : أن الكلب العقور نادر ، وقد أبيح قتـــــــــــــــــــــــــــــــــله [3] .

---

(١) قوله « إلى كل ما لا يؤكل » أقول : حاصل عذرهم عن تخصيص ما ذكر بها غالبة فى البلوى بها كما أشرنا اليه آنفا ، فذكرها للغلبة ، والتخصيص لأجلها لامفهوم له كما ذكروه فى قوله تعالى ﴿ وربائبكم اللاتى فى حجوركم ﴾ وأنه لا مفهوم له لأنه غالب بقاء الربائب فى حجور أزواج الأمهات ، فالمراد الغالب خمس فواسق تعم بها البلوى ، إلا أنه لا يعزب عنك أن هذا الوجه الذى جعلوه عذراً هو الوجه الذى سبق آنفاً ، إلا أنه لا يكون معه إلحاق ، وهو الذى أشار اليه الشارح المحقق بقوله « إلا أن خصومهم الخ »

(٢) قوله « انفرد الأصل » أقول : وهى الخمس المذكورة وما ألحقه النص بها ، والزيادة التى انفرد بها الأصل هى عموم البلوى بها دون غيرها

(٣) قوله « وقد أبيح قتله » أقول : هذا نقض لقولهم إن الخمس هى الملابسات للناس والمخالطات لهم فى دورهم ، قالوا : الكلب العقور من الخمس ووجوده فى الدور والملابسة نادر ، وقد أبيح قتله ، فانتقض ما زعموه من أن وجه ذكرها عموم البلوى بها

والثانى : معارضة الندرة [١] فى غير هذه الأشياء بزيادة قوة الضرر . ألا ترى أن تاثير الفارة بالنقب ـ مثلا ـ والحدأة بخطف شىء يسير لا يساوى ما فى الأسد والفهد من إتلاف الأنفس ؟ فكان إباحة القتل أولى

البحث الخامس : اختلفوا فى الكلب العقور . فقيل : هو الإنسى المتخذ . وقيل : هو كل ما يعدو ، كالأسد والنمر . واستدل هؤلاء بأن الرسول ﷺ لما دعا على عُتبة ابن أبى لهب [٢] ، بأن يسلط الله عليه كلباً من كلابه ، افترسه السبع ، فدل على تسميته بالكلب . ورجح الأولون قولهم بأن إطلاق اسم الكلب على غير الإنسى المتخذ

---

(١) قوله « معارضة الندرة » أقول : قد زعم المعتذر بكثرة الملابسة للناس والمخالطة فى الخمس وندرة ذلك فى غيرها خصت بالذكر لذلك دون ما هو نادر الملابسة والمخالطة ، فعارضهم المعدون بعدم حل الأكل بأنه قد وجد فى النادر من قوة الضرر ما هو أولى برفعه من ضرر المخالطات كالأسد والفهد فانها تتلف النفوس ، بخلاف الحدأة والفارة فان ضررهما يسير بالنسبة إلى ما ذكرنا . واعلم أنه يضعف التعدية بعدم الأكل أنه لو أراده صلى الله عليه وآله وسلم لقال يقتل كل ما لا يؤكل ، فقد أوتى صلى الله عليه وآله وسلم جوامع الكلم كما قال « كل ذى ناب من السباع حرام » ولم يعد أنواعا منها ، ولأنه لو أراد ذلك لما وصف الكلب بالعقور ، لأن كل كلب حرام لا يؤكل

(٢) قوله « دعا على عتبة بن أبى لهب » أقول : أخرجه الحاكم من طريق أبى نوفل بن أبى عقرب عن أبيه [١] قال الحافظ ابن حجر إنه حديث حسن ، وقصة دعائه صلى الله عليه وآله وسلم معروفة فى كتب السير وغيرها ، وأنه عدا عليه الأسد فى سفر كان فيه سابع سبعة نفر فعدا عليه من بينهم فقتله ، وهى من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) قلت : كان عتبة بن أبى لهب شديد الأذية والتكذيب للرسول ﷺ فدعا عليه الرسول ﷺ بأن يسلط الله عليه كلبا من كلابه فأكله الأسد فى سفرة سافرها

خلاف العرف [1] . واللفظة إذا نقلها أهل العرف إلى معنى ، كان حملها عليه أولى من حملها على المعنى اللغوى

البحث السادس : اختلفوا فى صغار هذه الأشياء[2]. وهى عند المالكية منقسمة . فأما صغار الغراب والحدأة ففى قتلهما قولان لهم . والمشهور القتل . ودليلهم عموم الحديث فى قوله « الغراب والحدأة » وأما من منع القتل للصغار فاعتبر الصفة التى علل بها القتل ، وهى « الفسق » على ما شهد به إيماء اللفظ . وهذا الفسق معدوم فى الصغار حقيقة . والحكم يزول بزوال علته . وأما صغار الكلاب ففيها قولان لهم أيضاً . وأما صغار غير ذلك من المستثنيات المذكورة فى الحديث فتقتل . وظاهر اللفظ والإطلاق يقتضى أن تدخل الصغار لانطلاق لفظ « الغراب والحدأة » وغيرهما عليها . وأما الكلب العقور فإنه أبيح قتله بصفة تتقيد الإباحة بها ليست موجودة

---

(١) قوله « خلاف العرف » أقول : أى عرف اللغة ، وحاصله تسليم أنه كان فى أصل اللغة يعم ما يعدو ، لكنه صار فى عرفها خاصا بهذا النوع ، والحقيقة العرفية مقدمة لأنها المتبادرة عند الإطلاق ، وروى سعيد بن منصور باسناد حسن عن أبى هريرة قال « الكلب العقور الأسد » وعن سفيان عن زيد بن أسلم أنهم سألوه عن الكلب العقور قال « وأى كلب أعقر من الحية » وقال زفر « المراد بالكلب العقور هنا الذئب خاصة » وقال مالك فى الموطأ « ما عقر الناس وعدا عليهم وأخافهم مثل الأسد والفهد والذئب هو العقور » وكذا نقله أبو عبيد عن سفيان وهو قول الجمهور . وقال أبو حنيفة : المراد بالكلب هنا الكلب خاصة ، ولا يلحق به فى هذا الحكم سوى الذئب

(٢) قوله « اختلفوا فى صغار هذه الأشياء » أقول : هذا مبنى على أن المراد التى تحقق اتصافها بالفسق ، لا أن المراد التى من شأنها ذلك ولو بالقوة . وفى فتح البارى قال الخطابى : وعند المالكية اختلاف فى الغراب والحدأة هل يتقيد جواز قتلهما بأن يبتدئا بالأذى ، وهل يختص ذلك بكبارها ؟ والمشهور عنهم كما قال ابن عباس لا فرق وفاقا للجمهور

فى الصغير ، ولا هى معلومة الوجود فى حالة الكبر على تقدير البقاء ، بخلاف غيره فانه عند الكبر ينتهى بطبعه إلى الأذى قطعاً

البحث السابع : استدل به على أنه يقتل فى الحرم من لجأ إلى الحرم بعد قتله لغيره مثلا ، على ما هو مذهب الشافعى . وعُلل ذلك بأن إباحة قتل هذه الأشياء فى الحرم معلل بالفسق والعدوان ، فيعم الحكم بعموم العلة . والقاتل عدواناً فاسق بعدوانه ، فتوجد العلة فى قتله ، فيقتل بالأولى لأنه مكلف . وهذه الفواسق فسقها طبَعى . ولا تكليف عليها . والمكلف إذا ارتكب الفسق هاتك لحرمة نفسه . فهو اولى بإقامة مقتضى الفسق عليه . وهذا عندى ليس بالهين (١) ، وفيه غور ، فليتنبه له . والله أعلم

* * *

باب دخول مكة وغيره (٢)

٢١٧ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أنَّ رسول الله ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ عامَ الفَتْحِ ، وعَلَى رَأْسِهِ المِغْفَرُ (٣) ، فَلَمَّا نَزَعَهُ جاءَهُ

---

(١) قوله « وهذا عندى ليس بالهين » أقول : يريد أن الاستدلال بذلك قوى ، ولكن « فيه غور » وهو بفتح الغين المعجمة وسكون الواو فراء وهو الدخول فى الشىء ، وله معان أخر ، وكان المراد للأذهان فى هذا الاستدلال دخول ، وكأنه أراد أنه قد يفرق بأن هذه الفواسق مرتقب أذاها كائن فى طبعها ليس لها وازع عنه ، بخلاف القاتل عمداً عدوانا فانه ليس هذا من طبعه ، والذى وقع منه لا يرتقب عوده اليه فله وازع من العقل والشرع ، وإلا لزم أن يباح قتل من لم يقتل من بنى آدم فلا يتم ذلك الدليل

(٢) (باب دخول مكة) قال « وغيره » أقول : أى من تقبيل الحجر الأسود ، والرمل فى الطواف ، والتماس الركن اليمانى

(٣) قال « المغفر » أقول : بكسر الميم وسكون الغين المعجمة وفتح الفاء هو زرد ينسج من درع الحديد على مقدار الرأس يلبس تحت القلنسوة

رَجُلٌ فَقال : ابنُ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأستارِ الكَعْبَةِ . فَقالَ : اقتُلوه »

ثبت من قول ابن شهاب فى رواية مالك : « أن النبى ﷺ لم يكن محرماً ذلك اليوم » وظاهر كون « المغفر » على رأسه ﷺ يقتضى ذلك . ولكنه يحتمل أن يكون لعذر [1] . وأخذ من هذا أن المريد لدخول مكة إذا كان محارباً يباح له دخولها بغير إحرام [2] ، لحاجة المحارب إلى التستر بما يقيه وَقع السلاح

و « ابن خطل » بفتح الخاء والطاء اسمه عبد العزى [3] . وإباحة النبى ﷺ لقتله قد يتمسك به فى مسألة إباحة قتل الملتجىء إلى الحرم

ويجاب عنه بأن ذلك محمول على الخصوصية [4] التى دل عليها قوله عليه السلام « ولم تحل لأحد قبلى . ولا تحل لأحد بعدى . وإنما أحلت لى ساعة من نهار »

* * *

---

(١) قوله « ولكنه يحتمل أن يكون لعذر » أقول : هذا الاحتمال يدفعه تصريح جابر وطاوس والزهرى بأنه غير محرم ، وفى صحيح ابن حبان « لم يدخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكة غير محرم إلا ذلك اليوم » قلت : ومعلوم أنه لو أحرم لأحرم من الميقات ذى الحليفة ، ولو فعله لما خفى على من معه ، ولكان نقله متوتراً ، ولأحرم أصحابه

(٢) قوله « يباح له دخولها بغير إحرام » أقول : بناء على قول من أجاز محاربة البغاة إذا امتنعوا بها ، وتقدم الكلام فيه

(٣) قوله « اسمه عبد العزى » أقول : وفى القاموس قال اسمه عبد الله ، وإنما أمر النبى صلى الله عليه وآله وسلم بقتله لأنه كان يهجو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قوله « على الخصوصية » أقول : فقتل ابن خطل كان فى تلك الساعة ، وقد تقدم أنها من أول اليوم إلى العصر

٢١٨ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أَنَّ رسول الله ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ مِنْ كَدَاءٍ ، مِنَ الثَّنِيَّةِ الْعُلْيَا [1] الَّتِى بِالْبَطْحَاءِ ، وَخَرَجَ مِنَ الثَّنِيَّةِ السُّفْلَى »

« كداء » بفتح الكاف والمد . و « الثنية السفلى » المعروف فيها « كُدى » بضم الكاف والقصر [2] . وَثَمَّ موضع آخر يقال له « كُدَىّ » بضم الكاف وفتح الدال وتشـديد الياء ، وليس هو السفلى على المعروف . و « الثنية » طريق بين الجبلين [3] ، والمشهور : استحباب الدخول من كَداء ، وإن لم تكن طريق الداخل

---

(١) (الحديث الثانى) قوله « من الثنية العليا » أقول : بفتح المثلثة وكسر النون بعدها تحتانية مثناة ثقيلة ، المراد بها هنا العقبة التي ينزل منها من المعلاة على مقابر أهل مكة من جهة عرفة ويقال لها الحجون بحاء مهملة وجيم ، وكانت صعبة المرقى فسهلها معاوية ثم عبد الملك ثم المهدى على ما ذكره الأزرقى ، قال فى الفتح : ثم سهل فى عصرنا هذا سنة إحدى وعشر وثمانمائة موضع ، ثم سهلت كلها فى زمن سلطان مصر الملك المؤيد فى حدود العشرين وثمانمائة[1]

(٢) قوله « كدى بضم القاف والقصر » أقول : ومن ثمة يقول أهل مكة « افتح وادخل وضم واخرج » وفى القاموس : كداء كسماء اسم لعرفات أو جبل بأعلى مكة ودخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكة منه ، وكسمى جبل بأسفلها وخرج منه ، وجبل آخر بقرب عرفة ، وكقرى جبل بمسفلة مكة على طريق اليمن ، وكدى منقوصة ثنية الطائف . وغلط المتأخرون فى هذا التفصيل واختلفوا فيه على أكثر من ثلاثين قولا . انتهى

(٣) قوله « طريق بين الجبلين » أقول : كل عقبة فى جبل أو طريق عال فيه

---

(١) قلت : ثم سهلت فى عام ألف وثلاثمائة وخمس وستين وذلك فى عهد الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل فصارت لا ترتفع عن أرض الوادى إلا قليلا ، وصارت طريقا عاما للسيارات

إلى مكة ، فيعرج إليها . وقيل : إنما دخل النبي ﷺ منها لأنها على طريقه . فلا يستحب لمن ليست على طريقه . وفيه نظر (١)

* * *

٢١٩ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال « دَخَلَ رسول الله ﷺ البَيْتَ ، وَأُسامَةُ بنُ زَيْدٍ وَبِلالٌ وَعُثْمانُ بْنُ طَلْحَةَ ، فَأَغْلَقُوا عَلَيْهِمُ البابَ . فَلَمَّا فَتَحوا كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ وَلَجَ . فَلَقِيتُ بِلالاً ،

يسمى ثنية كما فى الفتح ، واختلفوا فى المعنى الذى لأجله خالف صلى الله عليه وآله وسلم بين طريقيه فقيل ليتبرك به كل من فى طريقه ، وذكر غير ذلك مما سلف ذكره فى مخالفته صلى الله عليه وآله وسلم بين طريقيه فى العيد . وقيل : الحكمة فيه المناسبة بجهة العلو عند الدخول لما فيه من تعظيم المكان ، وعكسه الإشارة إلى فراقه ، وقيل لأن إبراهيم عليه السلام لما دخل مكة دخل منها ، وقيل لأنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج منها كما فى الهجرة فأراد أن يدخلها ظاهراً عالياً ، وقيل لأن من جاء فى تلك الجهة كان مستقبلا للبيت ، ويحتمل أن يكون ذلك لكونه صلى الله عليه وآله وسلم دخل منها يوم الفتح فاستمر على ذلك ، والسبب فى ذلك قول أبى سفيان ابن حرب للعباس : لا أسلم حتى أرى الخيل تطلع من كدى ، فقلت : ما هذا ؟ قال : شىء طلع فى قلبي وإن الله لا يطلع الخيل هنالك ؟ وأنه قال العباس : فذكرت أبا سفيان بذلك لما دخل . وللبيهقى من حديث ابن عمر قال : قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لأبى بكر : كيف قال حسان ؟ فانشده :

عدمت بنيتى إن لم تروها تثير النقع مطلعها كداء

فتبسم صلى الله عليه وآله وسلم وقال : ادخلوا من حيث قال حسان

(١) قوله « وفيه نظر » أقول : كأنه يريد أن إتيانه صلى الله عليه وسلم منها وتكرر دخوله والخروج من غيرها دليل على استحباب ذلك ، سيما وهو مستقبل الكعبة به ، وهذا يفيد الاستحباب

فَسَأَلْتُهُ : هَلْ صَلَّى فِيهِ رسول الله ﷺ ؟ قال : نَعَمْ ، بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ اليمانِيَيْنِ »

فيه أمران . أحدهما : قبول خبر الواحد . وهو فرد من أفراد لا تحصى كما قدمناه . وفيه جواز الصلاة فى الكعبة . وقد اختلف فى ذلك . ومالك فرق بين الفرض والنفل . فكره الفرض أو منعه . وخفف فى النفل . لأنه مظنة التخفيف فى الشروط

وفى الحديث دليل أيضاً على جواز الصلاة بين الأساطين والأعمدة (١) ، وإن كان يحتمل أن يكون صلى فى الجهة التى بينهما ، وإن لم يكن مسامتهما حقيقة (٢) . وقد وردت فى ذلك كراهة (٣) .

---

(١) (الحديث الثالث) عن عبد الله بن عمر الخ قوله « بين الأساطين والأعمدة » أقول : بوب البخارى فى صحيحه « باب الصلاة بين السوارى فى غير جماعة » واستدل بهذا الحديث . قال فى الفتح : إنما قيد بغير الجماعة لأن ذلك يقطع الصفوف ، وتسوية الصفوف فى الجماعة مطلوب . وقال الرافعى فى شرح المسند : احتج الشافعى بهذا الحديث ـ أى حديث ابن عمر عن بلال ـ على أنه لا بأس بالصلاة بين الساريتين إذا لم يكن فى جماعة ، وأشار إلى أن الأولى للمنفرد أن يصلى إلى السارية ، ومع هذه الأولوية فلا كراهة فى الوقوف بينهما أى المنفرد ، وتعقبه الحافظ فقال : فى كلامه نظر ، لورود النهى الخاص عن الصلاة بين السوارى كما رواه الحاكم من حديث أنس باسناد صحيح ، قال المحب الطبرى : كره قوم الصف بين السوارى للنهى الوارد عن ذلك ، ومحل الكراهة عند عدم الضيق ، والحكمة فيه إما لانقطاع الصف وإلا لأنه موضع النعال انتهى . وقال القرطبى : روى فى سبب كراهة ذلك أنه مصلى الجن المؤمنين . انتهى

(٢) قوله « إن لم يكن فى مسامتهما حقيقة » أقول : يبعد هذا ما وقع عند البخارى « جعل عموداً عن يساره وعموداً عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه » وقد وقع اختلاف فى عدد الأعمدة لاحاجة لنا بالكلام عليه ، وإنما الذى وقع فى الروايات كلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بينها لا على سمتها

(٣) قوله « فقد وردت فى ذلك كراهة » أقول : أى رواية دالة على الكراهة .

فإن لم يصح سندها قدم هذا الحديث وعمل بحقيقة قوله « بين العمودين » ، وإن صح سندها (١) أُوِّل بما ذكرناه : أنه صلى فى سَمت ما بينهما . وإن كانت آثاراً فقط قدم المسند عليها

* * *

٢٢٠ — الحديث الرابع : عن عمر رضى الله عنه « أَنَّهُ جاء إلَى الحجَرِ الأَسْوَدِ فَقَبَّلَهُ وقالَ : إِنِّى لأَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ ، لا تَضُرُّ وَلا تَنفَعُ ، وَلَوْلا أنى رَأَيْتُ النَّبِىَّ ﷺ يُقَبِّلُكَ ما قَبَّلْتُكَ »

فيه دليل على استحباب تقبيل الحجر الأسود . وقول عمر هذا الكلام فى ابتداء تقبيله ليبين أنه فعل ذلك اتباعاً ، وليزيل بذلك الوهم الذى كان ترتب فى أذهان الناس من أيام الجاهلية ، ويحقق عدم الانتفاع بالأحجار من حيث هى هى (٢) ، كما كانت الجاهلية تعتقد فى الأصنام

* * *

وهو الحديث الذى قدمنا قريباً أنه أخرجه الحاكم ووصف إسناده بالصحة الحافظ ابن حجر ، وبعد صحته فيحمل على الكراهة فى الجماعة لا فى الفرادى ، وصلاته صلى الله عليه وآله وسلم كانت فى الكعبه فرادى ، والبخارى قيد الجواز بغير الجماعة كأنه للجمع بين الحديثين ، ورأيت الحديث فى المستدرك للحاكم . ولفظه بعد سياق إسناده عن عبد الحميد بن محمود قال « صليت خلف أمير من الأمراء فاضطرنا الناس فصلينا بين ساريتين ، فلما صلينا قال أنس بن مالك : كنا نتقى هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » قال الحاكم هذا حديث صحيح ، ولم يخرجاه انتهى . وحينئذ فلا يتم الجمع بما قاله البخارى ، فان هذا قاله أنس فى صلاة الجماعة مع الضرورة أيضاً

(١) قوله « فان صح سندها » أقول : أى رواية إفادة الكراهة ، وقد صح كما سمعت ، وفى العمل على حقيقة ما بين العمودين الجمع بما ذكرناه

(٢) (الحديث الرابع) قوله « من حيث هى هى » أقول : أى من حيث

٢٢١ — الحديث الخامس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال «لما قَدِمَ رَسولُ الله ﷺ وأصحابُهُ مكّةَ ، فقالَ المشركونَ : إنَّهُ يَقدمُ عليكُمْ قَومٌ وَهَنَتْهُمْ حُمّى يَثْرِبَ[1] . فأمَرَهُمُ النبيُّ ﷺ أنْ يَرْمُلُوا[2] الأشواطَ الثّلاثَةَ ، وأنْ يَمْشوا ما بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ ، وَلَمْ يَمْنَعْهُمْ أنْ يَرْمُلوا الأشواط كُلَّها : إلاَّ الإبقاءُ عَلَيْهِمْ»

الحجرية لا إذا كان لأمر شرعه فيها كما هنا ، فانه قد أخرج الحاكم قول عمر رضى الله عنه فى المستدرك وأنه قال له على بن أبى طالب رضى الله عنه : بلى يا أمير المؤمنين إنه يضر وينفع ، قال : بم ؟ قال بكتاب الله تعالى ، قال وأين ذلك من كتاب الله ؟ قال قال الله تعالى ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ﴾ خلق الله آدم ومسح على ظهره فقررهم بأنه الرب وأنهم العبيد ، وأخذ عهودهم ومواثيقهم وكتب ذلك فى رق ، وكان لهذا الحجر عينان ولسان ، فقال له افتح ففتح فاه فألقمه ذلك الرق فقال : اشهد لمن وافاك بالموافاة يوم القيامة ، وإنى أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « يؤتى يوم القيامة بالحجر الأسود وله لسان ذلق يشهد لمن استلمه بالتوحيد » فهو يا أمير المؤمنين يضر وينفع ، فقال عمر : أعوذ بالله أنَ أعيش فى قوم لست فيهم يا أبا الحسن[1] انتهى

(١) (الحديث الخامس) قال « وهنتهم حمى يثرب » أقول : أى أضعفتهم وأرقتهم ، قال الفراء يقال : وهنه الله وأوهنه

(٢) قال « أن يرملوا » أقول : بضم الميم ، قال القاضى عياض : الرمل شدة الحركة فى المشى ، قال الجوهرى : هو كالوثب الخفيف ، قال : والرمل مشروع خلافا

---

(١) قلت : الحديث ضعيف جداً ، لأن فى إسناده مجهولين ، وفيه نكارة ، وعده بعضهم فى الموضوعات لأنه من رواية الحارث الأعور

قيل : إن هذا القدوم لم يكن فى الحجة ، وإنما كان فى عمرة القضاء [1] . فأخذ من هذا أنه نسخ منه عدم الرمل فيما بين الركنين . فإنه ثبت أن النبى ﷺ « رَمَل من الحجَر إلى الحجَر [2] » وذكر أنه كان فى الحج فيكون متأخراً ، فيقدم على المتقدم

وفيه دليل على استحباب الرَمل [3] . والأكثرون على استحبابه مطلقاً فى طواف القدوم [4] فى زمن النبى ﷺ وبعده . وإن كانت العلة التى ذكرها ابن عباس قد

لمن لا يراه ، فان بعض الصحابة قال المشى أفضل . واختلف عندنا فى وجوب الدم على من تركه ، واختلف فى إعادة الطواف لمن تركه إذا كان بالقرب

(١) قوله « قيل إن هذا القدوم كان فى عمرة القضاء » أقول : هو متفق على هذا فلا أدرى لم عبر المحقق بقيل ، وقوله « إنه نسخ منه عدم الرمل فيما بين الركنين » يريد أنه لم يرمل بينهما فى عمرة القضاء وهو أول شرعية الرمل ، ورمل بينهما فى طواف الحج عند أن قدم فنسخ العدم الذى كان ، وتسميته نسخاً تسامح لأنه ابتداء تشريع فى ذلك ، ويأتى بيان حكمة عدم رمله بين الركنين فى عمرة القضاء

(٢) قوله « رمل من الحجر إلى الحجر » أقول : هذا هو لفظ رواية مسلم ، قال القاضى عياض : هذا سنة الرمل عند العلماء أن يكون فى جميع الثلاثة الأشواط ، وهو نص فى هذا الحديث

(٣) قوله « على استحباب الرمل » أقول : وأما ما فى مسلم أنه قيل لابن عباس رضى الله عنهما إن قوما يزعمون أنه سنة ، قال كذبوا وصدقوا ، يعنى صدقوا فى أنه مشروع وكذبوا فى أنه سنة

(٤) قوله « فى طواف القدوم » أقول : لا فى غيره من الطوافات ، وفى مسلم « كان ذلك إذا طاف الطواف الأول » قال القاضى : هذا بيان فى هذه السنة وأن ذلك إنما هو إذا كان فى طواف الورود . وليس فى غيره من طواف الحج رمل ، ويلزم فى طواف العمرة لأنه مقام طواف القدوم وغيره ، ولا رمل على النساء فى طواف ولا سعى ، ويلزم أهل مكة وغيرهم إلا شىء روى عن ابن عمر فى سقوطه عن المكيين

زالت . فيكون استحبابه فى ذلك الوقت لتلك العلة ، وفيما بعد ذلك تأسياً [١] واقتداء بما فعل فى زمن الرسول ﷺ . وفى ذلك من الحكمة تذكر الوقائع الماضية للسلف الكرام ، وفى طىّ تذكرها مصالح دينية . إذ يتبين فى أثناء كثير منها ما كانوا عليه من امتثال أمر الله تعالى ، والمبادرة إليه ، وبذل الأنفس فى ذلك . وبهذه النكتة [٢] يظهر لك أن كثيراً من الأعمال التى وقعت فى الحج ، ويقال فيها « إنها تعبد » ليست كما قيل . ألا ترى أنا إذا فعلناها وتذكرنا أسبابها حصل لنا من ذلك تعظيم الأولين ، وما كانوا عليه من احتمال المشاق فى امتثال أمر الله ، فكان هذا التذكر باعثاً لنا على مثل ذلك ، ومقرراً فى أنفسنا تعظيم الأولين . وذلك معنى معقول

مثاله السعى بين الصفا والمروة ، إذا فعلناه وتذكرنا أن سببه قصة هاجر مع ابنها ، وترك الخليل لهما فى ذلك المكان الموحش منفردين منقطعى أسباب الحياة بالكلية [٣] ،

انتهى . قلت : ولا خفاء فى أنه ليس فى العمرة طواف قدوم ، بل هو طواف العمرة ، ولا يتصور طواف القدوم إلا فى حق الحاج افرادا [١]

(١) قوله « تأسيا » أقول : أى اقتداء بفعله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن علة الرمل كانت إغاظة المشركين فى عمرة القضاء ، وأما فى حجة الوداع فانه لم يبق بمكة مشرك ، قال الطبرى : قد ثبت أن الشارع رمل ولا مشرك يومئذ بمكة ، فعلم أنه من مناسك الحج ، إلا أن تاركه ليس تاركا لعمل بل لهيئة مخصوصة كرفع الصوت بالتلبية ، فمن لبى خافضا صوته لم يكن تاركا للتلبية بل لصفتها فلا شىء عليه

(٢) قوله « وبهذه النكتة » أقول : أى بذكر الوقائع المشتملة على المصالح الدينية يظهر أن كثيراً من أعمال الحج التى ادعى أنها تعبدية لا يعرف حكمها ليس كذلك ، بل بعضها أو كثير منها يظهر وجه حكمته

(٣) قوله « قصة هاجر مع ابنها وترك الخليل لهما فى ذلك المكان الخ » أقول :

---

(١) قلت : بل هنا طواف قدوم لغير من يحج مفرداً كالقارن فانه يطوف للقدوم وهو مخير فى السعى بعده وتأجيله إلى ما بعد عرفة ، والمتمتع إذا طاف للعمرة كفاه عن طواف القدوم ، وكذا المعتمر

مع ما أظهره الله تعالى لها من الكرامة والآية فى إخراج الماء لها ـ كان فى ذلك مصالح عظيمة ، أى فى التذكر لتلك الحال . وكذلك « رمى الجمار » إذا فعلناه ، وتذكرنا أن

أى من الماء والطعام ، وهذا إشارة إلى قصة الخليل عليه السلام وما أمره الله تعالى به من ذلك ، وهى ما أخرجه أحمد وعبد بن حميد والبخارى وابن جرير وابن أبى حاتم وغيرهم عن سعيد بن جبير أنه قال : سلونى يا معشر الشباب فانى قد أوشكت أن أذهب من بين أظهركم . ثم ذكروا قصة وفى أثنائها عن ابن عباس أن إبراهيم جاء بهاجر وابنها اسماعيل وهى ترضعه حتى وضعهما عند البيت عند دوحة فوق زمزم فى أعلى المسجد . وليس بمكة يومئذ أحد وليس فيها ماء فوضعها هنالك ، ووضع عندها جراباً من تمر وسقاء فيـــه ماء ثم قفى إبراهيم منطلقا ، فتبعته أم اسماعيل فقالت : يا إبراهيم أين تذهب وتتركنا بهذا الوادى الذى ليس فيه إنس ولا شيء ؟ فقالت له ذلك مراراً ، فجعل لا يلتفت اليها ، قالت له : الله أمرك بهذا ؟ قال : نعم . قالت : إذن لا يضيعنا . فرجعت . فانطلق إبراهيم حتى إذا كان عند الثنية[1] حيث لا يرونه استقبل وجهه البيت ثم دعا بهؤلاء الدعوات ورفع يديه قال ﴿ رب إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون ﴾ . وجعلت أم اسماعيل ترضع إسماعيل وتشرب من ذلك حتى إذ نفد ما فى السقاء عطشت وعطش ابنها ، وجعلت تنظر اليه يتلوى ـ أو قال يتلبط ـ فانطلقت كراهية أن تنظر اليه فوجدت الصفا أقرب جبل فى الأرض يليها ، فقامت عليه ثم استقبلت الوادى تنظر هل ترى من أحد ؟ فلم تر أحدا ، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادى رفعت طرف درعها ، ثم سعت سعى الإنسان المجهود ، حتى إذا جاوزت الوادى سبع مرات ، ثم أتت المروة فقامت عليها تنظر هل ترى أحداً ؟ فلم تر أحداً ، ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس : قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم « فلذلك سعى الناس بينهما » . فلما أشرفت على المروة سمعت صوتا فقالت : صه . تريد نفسها ثم تسمعت فسمعت أيضاً فقالت : قد

---

(١) قلت : هى ثنية المدعى المعروفة الآن بمقرأ الفاتحة

سببه رمى إبليس بالجمار فى هذه المواضع [1] عند إرادة الخليل ذبح ولده حصل من ذلك مصالح عظيمة النفع فى الدين [2]

أسمعت إن كان عندك غواث ، فاذا هى بالملك عند موضع زمزم ، فبحث بعقبه - أو قال بجناحه - حتى ظهر الماء فجعلت تحوضه وتقول بيدها هكذا ، وجعلت تغرف من الماء فى سقائها وهى تفور بعد ما تغرف ، قال ابن عباس : قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم « يرحم الله أم إسماعيل ، لو تركت زمزم - أو قال لو لم تغرف من الماء - لكانت زمزم عينا معينا ، فشربت وأرضعت ولدها ، فقال لها الملك : لا تخافى الضيعة ، فان ههنا بيتاً لله تعالى يبنيه هذا الغلام وأبوه ، وإن الله لا يضيع أهله . الحديث

(١) قوله « وكذلك رمى الجمار إذا فملناه فتذكرنا أن سببه رمى إبليس بالجمار فى هذه المواضع » أقول : هو إشارة إلى ما أخرجه أحمد وابن جرير وابن أبى حاتم والطبرانى وابن مردويه والبيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « لما أمر إبراهيم بالمناسك عرض له الشيطان ، فرماه بسبع حصيات ، ثم تله للجبين ، وعلى اسماعيل قميص فقال : يا أبة ليس لى ثوب تكفننى فيه غيره ، فعالجه ليخلسه ، فنودى من خلفه ﴿ أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ﴾ فاذا كبش أبيض أعين ، فذبحه ، وأخرج أحمد عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « إن جبريل ذهب بإبراهيم إلى جمرة العقبة فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات فساخ ثم أتى به إلى جمرة القصوى فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات فساخ » الحديث

(٢) قوله « حصل من ذلك مصالح عظيمة النفع فى الدين » أقول : منها قوة إيمان إبراهيم عليه السلام وامتثاله لأمر ربه بتركه الصبى وأمه حيث أمره الله تعالى على تلك الحال التى لا يقوى عليها ليوث الرجال فى ترك الحريم والأطفال ، ومنها قوة إيمان هاجر ووثوقها بالله وأنه حيث كان ذلك عن أمره لا يضيعها ، وقوة شفقتها على الصبى لما لم تطق تنظر اليه وهى تتأذى من العطش ، وصعود الصفا لتنظر هل ترى أحداً

وفى الحديث : جواز تسمية الطوافات بالأشواط . لقوله « فأمرهم أن يرملوا الأشواط الثلاثة » ونقل عن بعض المتقدمين وعن الشافعى أنهما كرها هذه التسمية [1] . والحديث على خلافه

وإنما ذكر فى هذا الحديث « أنهم لم يرملوا بين الركنين اليمانيين » لأن المشركين لم يكونوا يرون المسلمين إذا كانوا فى هذا المكان [2]

حسن ظن بالله منها ، وإلا فهى تعلم كما قالت لابراهيم أنه لا أحد بالوادى الذى ليس به إنس ولا شىء ، ومنها سعيها كأنها تسعى فى الطلب المأمور به للمعاش ، ثم ألهمها الله أن تسعى سبعة لما لهذا العدد من السر العظيم ، وقد ذكره العلماء فى مؤلفاتهم ، وأحسن من استوفاه مؤلف السكردان من علماء مصر ، ومنها تصديق الله حسن ظنها حيث قالت « إذن لا يضيعنا » فقال الملك بعد ذلك « لا تخافى الضيعة » ومن ذلك قوة إيمان خليل الله تعالى فى امتثاله لذبح قطعة قلبه وثمرة فؤاده شىء لا يطيقه البشر من حيث بشريته لولا أن ربط الرب على قلبه كما قال تعالى فى قصة أم موسى ﴿ لولا أن ربطنا على قلبها ﴾ وتوطينه نفسه على ذلك وإخراج ولده من مكة ليذبحه فى منى ، ودفعه الشيطان وقد تعرض ليثبطه عن ذلك ، ومنها عظمة شأن الخليل عند ربه تعالى إذ فدى ولده بذبح عظيم ، وجعل هذه الأمور مناسك وعبادات لعباده إلى يوم الدين

(١) قوله « أنهما كرها هذه التسمية » أقول : قال القاضى عياض : إنما كره ذلك إيثاراً ليقال ما سماه الله تعالى من قوله ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ ، وكذلك كرهوا أن يقال لها أدوار ، وكأن كلام ابن عباس هنا دال على جوازه

(٢) قوله « لأن المشركين لم يكونوا يرون المسلمين إذا كانوا فى هذا المكان » أقول : وذلك أن المشركين خرجوا عن مكة إلى جبل قعيقعان فلا ينظرون منه إلا بين الركنين ، وكان الرمل إنما هو لإغاظتهم بارائتهم جلادة المسلمين وقوتهم ، ولذا قالوا لما رأوهم يرملون : ما هم إلا كالغزلان [1]

---

(١) قلت : قد ذكر الفقهاء والمؤرخون أن النبى ﷺ سمع أن قريشا تجمعت عند دار الندوة ، وأنهم قالوا لننظر إلى هؤلاء الذين وهنتهم حمى يثرب ، فقال رسول الله ﷺ : رحم الله امرءا أظهر القوة من ضعفه ، فصار الصحابة يقفزون كالليوث

٢٢٢ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « رَأَيْتُ رسولَ الله ﷺ حِينَ يَقْدَمُ مَكَّةَ إذا اسْتَلَمَ الرُّكْنَ الأسْوَدَ - أوَّلَ[1] ما يَطوفُ - يَخُبُّ[2] ثَلاثَةَ أَشْواطٍ[3] »

فيه دليل على الاستلام الركن . وذكر بعض مصنفى الشـافعية المتأخرين أن استلام الركن يستحب مع استلام الحجر أيضاً ، وله متمسك بهذا الحديث[4] ، وإن كان يحتمل أن يكون معنى قوله « استلم الركن » استلم الحجر . وعبر بقوله « استلم الركن » عن كونه استلم الحجر ، فان الحجر بعض الركن . كما أنه إذا قال « استلم الركن » إنما يريد بعضه . وفيه دليل على الخبب ، فى جميع الأشواط الثلاث . وفيه دليل على تقديم الطواف فى ابتداء قدوم مكة

* * *

٢٢٣ — الحديث السابع : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « طافَ النبىُّ ﷺ فى حَجَّـةِ الوَداعِ عَلَى بَعِيرٍ ، يَسْتَلِمُ الرُّكْنَ بِمِحْجَنٍ »

---

(١) (الحديث السادس) قال « أول » نصب على الظرفية

(٢) قال « يخب » أقول : بفتح أوله وضم الخاء المعجمة بعدها موحدة أى يسرع فى مشيته ، والخبب بفتح المعجمة والموحدة بعدها موحدة أخرى العـدو السريع ، يقال خبت الدابة إذا أسرعت وراوحت بين قدميها ، وهذا يشعر ترادف الخبب والرمل عند هذا القائل

(٣) قال « ثلاثة أشواط » أقول : ظاهره أنه يستوعب كل الطوفة بالرمل ، وتقدم فى حديث ابن عباس أنه لا يرمل بين الركنين ، فيحمل هذا الإطلاق على التقييد إن كان إخباراً عن طواف واحد ، وإلا حمل هذا على طوافه فى حجة الوداع

(٤) قوله « بهذا الحديث » أقول : حيث أطلق الركن ، ولكن فيه الاحتمال الذى ذكره الشارح ، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال

المِحْجَنُ : عَصًا [1] مَحْنِيَّةُ الرَّأْسِ

فيه دليل على جواز الطواف راكباً . وقيل : إن الأفضل المشى . وإنما طاف النبي ﷺ راكباً لتظهر أفعاله ، فيقتدَى بها ، وهذا يؤخذ منه أصل كبير وهو أن الشيء قد يكون راجحاً بالنظر إلى محله [2] من حيث هو ، فاذا عارضه أمر آخر أرجح منه قدم على الأول من غير أن تزول تلك الفضيلة الأولى ، حتى إذا زال ذلك المعارض الراجح عاد الحكم الأول من حيث هو هو . وهذا إنما يقوى إذا قام الدليل على أن ترك الأول إنما هو لأجل المعارض الراجح . وقد يؤخذ ذلك بقرائن ومناسبات ، وقد يضعف ، وقد يقوى بحسب اختلاف المواضع . وههنا يصطدم أهل الظاهر مع المتبعين للمعانى [3]

---

(١) (الحديث السابع) قال « المحجن عصا » أقول : هو بكسر الميم وسكون الحاء المهملة وفتح الجيم بعدها نون ، والحجن الاعوجاج ، وبذلك سمى الحجون ، والاستلام افتعال من السلام بالفتح أى التحية قاله الأزهرى ، وقيل من السلام بالكسر أى الحجارة ، والمعنى أنه يرمى بعصاه إلى الركن حتى يصيبه

(٢) قوله « إن الشيء يكون راجحاً » أقول : كالطواف ماشياً ، فاذا عارضه أمر آخر ـ كارادة الاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وآله وسلم هنا ـ قدم المعارض على الأول من غير أن تزول تلك الفضيلة ، أى تذهب بالكلية ، لا بالنظر إلى المعارض فانها قد صارت مرجوحة ، فلذا قال « فاذا زال المعارض الراجح عادة ترجيح الأول »

(٣) قوله « وههنا يصطدم أهل الظاهر مع المتبعين للمعانى » أقول : الصدم الدفع هنا ، أى يندفع أهل الظاهر مع المتبعين للمعانى ، أى يندفعون عن اعتبار الظاهر ، فأن الظاهر أن الطواف راكباً أفضل مطلقاً ، وليس كذلك . قلت : ولأهل الظاهر أن يقولوا قد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم الأمران ، طوافه ماشياً وراكباً ، فهو من الفعل المخير فيه ، ولا فضيلة لأحدهما على الآخر

واستدل بالحديث على طهارة بول ما يؤكل لحمه (١) ، من حيث إنه لا يؤمن بول البعير فى أثناء الطواف فى المسجد . ولو كان نجساً لم يعرض النبى ﷺ المسجد للنجاسة . وقد منع لتعظيم المساجد ما هو أخف من هذا

وفى الحديث دليل على الاستلام بالمحجن ، إذا تعذر الوصول إلى الاستلام باليد . وليس فيه تعرض لتقبيله أو عدم تقبيله (٢)

* * *

٢٢٤ — الحديث الثامن : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : « لَمْ أَرَ النَّبِىَّ ﷺ يَسْتَلِمُ مِنَ الْبَيْتِ إِلاَّ الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانِيَيْنِ »

اختلف الناس هل تعم الأركان كلها بالاستلام أم لا ؟ والمشهور بين علماء الأمصار ما دل عليه هذا الحديث . وهو اختصاص الاستلام بالركنين اليمانيين . وعلته أنهما على قواعد إبراهيم عليه السلام . وأما الركنان الآخران فاستقصرا عن قواعد إبراهيم . كذا ظن ابن عمر . وهو تعليل مناسب (٣) . وعن بعض الصحابة :

---

(١) قوله « على طهارة بول ما يؤكل لحمه » أقول : إلى نجاسته ذهبت الشافعية والحنفية ، ولا يخفى أن الأصل هو الطهارة ، والدليل على من ادعى النجاسة ، فالاستدلال هنا بهذا الحديث تأييد للأصل ، والأدلة على الطهارة كثيرة ، ولكن نطالب القائل بالنجاسة بالدليل فلا حاجة بنا هنا إلى التطويل

(٢) قوله « وليس فيه تعرض لتقبيله أو عدم تقبيله » أقول : زاد مسلم فى روايته « ويقبل المحجن » ولمسلم من حديث ابن عمر أنه استلم الحجر بيده ثم قبله ، ورفع ذلك . ولسعيد بن منصور من طريق عطاء قال : رأيت أبا سعيد وأبا هريرة وجابرا وابن عمر إذا استلموا الحجر قبلوا أيديهم ، قيل وابن عباس ؟ قال : وابن عباس أحسبه قال : كثيرا . قال فى فتح البارى : وبهذا قال الجمهور إن السنة أن يستلم الركن ويقبل يده . فان لم يستطع أن يستلمه بيده استلمه بشىء وقبل ذلك الشىء

(٣) (الحديث الثامن) قوله « وهو تعليل مناسب » أقول : للبيت أربعة أركان ،

أنه كان يستلم الأركان كلها [1] ، ويقول « ليس شيء من البيت مهجوراً » ، واتباع ما دل عليه الحديث أولى . فان الغالب على العبادات الاتباع ، لاسيما إذا وقع التخصيص مع توهم الاشتراك فى العلة . وهنا أمر زائد . وهو إظهار معنى للتخصيص غير موجود فيما ترك فيه الاستلام

* * *

الأول له فضيلتان كون الحجر الأسود فيه وكونه على قواعد إبراهيم عليه السلام ، وللثانى الثانية فقط وهذا هو المعنى لتخصيصهما بذلك الذى أشار اليه الشارح ، وليس للآخرين شيء منهما فلذلك يقبل الأول ويستلم الثـــانى فقط ولا يقبل الآخران ولا يستلمان ، وقد استحب بعضهم تقبيل الركن اليمانى أيضا ، وأجاب الشافعى على قول من قال ليس شيء من البيت مهجوراً بأنا لم ندع استلامهما هجراً للبيت ، وكيف نهجره ونحن نطوف به ولكنا نتبع السنة فعلا وتركا . ولو كان ترك استلامهما هجرا لكان ترك استلام ما بين الأركان هجراً ولا قائل به . قلت : وهذه اللفظة أعنى ليس شئ من البيت مهجوراً رويت عن معاوية ، وعن ابن الزبير ، ورويت أيضاً عن ابن عباس ، فانه روى أنه هو الذى استلم الأربعة فقال له معاوية : إنما استلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذين الركنين اليمانيين ، فقال ابن عباس : ليس شيء من البيت مهجوراً ، ذكر فى الفتح أنه أخرجها أحمد ، وقد وجه بعض شراح البخارى لابن الزبير أنه إنما استلم الأربعـة بعد أن عمره فى خلافته على قواعد ابراهيم ، وأرجع الركنين إلى قواعده

(١) قوله « وعن بعض الصحابة أنه كان يستلم الأركان كلها » أقول : فى البخارى إن معاوية كان يستلم الأركان ، وأنه قال له ابن عباس إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يستلم إلا الحجر اليمانى فقال معاوية : ليس شيء من البيت مهجوراً[1]

---

(١) قلت : ورد أن ابن عباس رد عليه بقوله « نعم ولكن قال الله تعالى ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ والرسول لم يستلم إلا الركنين ، فقال معاوية : صدقت . ذكرها البخارى

باب التمتع (١)

٢٢٥ — الحديث الأول : عن أبي جَمْرة (٢) نصر بن عِمرانَ الضُّبَعي قال « سَأَلتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ المُتْعَةِ ؟ فأَمَرَني بها . وَسَأَلْتُهُ عَنِ الهَدْيِ ، فقال : فيهِ جَزُورٌ (٣) ، أَوْ بَقَرَةٌ ، أَوْ شاةٌ ، أَوْ شِرْكٌ في دَمٍ (٤) ، قال : وكانَ ناسٌ كَرِهوها . فَنِمْتُ ، فَرَأَيتُ في المَنامِ كأَنَّ إنساناً يُنادِي : حَجٌّ مَبْرُورٌ ، وَمُتْعَةٌ مُتَقَبَّلَةٌ . فأَتَيتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَحَدَّثْتُه . فقالَ : الله أكْبَرُ ، سُنَّةُ أبي القاسِمِ ﷺ »

وأخرج أيضاً عن ابن الزبير أنه كان يستلمهن كلهن ، وروى ابن المنذر وغيره استلام جميع الأركان عن جابر والحسن والحسين وأنس من الصحابة ، وعن سويد بن غفلة من التابعين

(١) (باب التمتع) أقول : في فتح الباري : أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار في أشهر الحج ثم الإحلال من تلك العمرة والإهلال بالحج في تلك السنة ، قال الله تعالى ﴿ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ﴾ ويطلق التمتع في عرف السلف على القران أيضاً ، لأنه تمتع بسقوط سفر النسك الآخر من بلده ، ومن التمتع أيضاً فسخ الحج إلى العمرة انتهى . قلت : وعلى هذا هو لفظ مشترك يقع على كل واحد من الثلاثة . لكن إذا أطلق لا يتبادر منه إلا الأول

(٢) (الحديث الأول) قال « عن أبي جمرة » أقول : هو بفتح الجيم وسكون الميم فراء تابعي مشهور ثقة ، سمع جماعة من الصحابة ، كان مقيما بنيسابور ثم انتقل إلى مرو ثم إلى خراسان وبها مات سنة ثمان وعشرين ومائة

(٣) قال « جزور » أقول : بفتح الجيم وضم الزاي وبعد الواو راء ، أي بعير ذكراً كان أو أنثى كالشاة تطلق على الذكر والأنثى من الضأن والمعز

(٤) قال « أو شرك » أقول : بكسر الشين المعجمة وسكون الراء أي مشاركة في دم

« أبو جمرة » بالجيم والراء المهملة « نصر » بالصاد المهملة ، الضبعي : بضم الضاد المعجمة وفتح الباء ثاني الحروف ، وبالعين المهملة . متفق عليه

وقوله « سألت ابن عباس عن المتعة » الظاهر أنه يريد بها الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ، ثم الحج من عامه

وقوله « أمرني بها » يدل على جوازها عنده من غير كراهة . وسيأتي في الحديث قوله « وكان ناس كرهوها » وذلك منقول عن عمر رضي الله عنه [١] وعن غيره ، على أن الناس اختلفوا فيما كرهه عمر من ذلك : هل هي المتعة التي ذكرناها ، أو فسخ الحج إلى العمرة [٢] ؟ والأقرب أنها هذه [٣] . فقيل : إن هذه الكراهة والنهي من باب الحمل على الأولى ، والمشورة به على وجه المبالغة [٤]

---

(١) قوله « عن عمر » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إن عمر أول من نهى عن المتعة ، وكان من بعده تابعاً له في ذلك ، ففي مسلم ان ابن الزبير كان ينهى عنها وابن عباس يأمر بها ، فسألوا جابرا فأشار إلى أن أول من نهى عنها عمر . وفي البخاري ما حاصله : إن عثمان كان ينهى عنها وعلياً كان يأمر بها ، فقال عثمان : تراني أنهى الناس وأنت تفعله ؟ قال ما كنت أدع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرأي أحد

(٢) قوله « أو فسخ الحج » أقول : هو أحد ما تطلق عليه المتعة ، وهو أن يحرم من الميقات بالحج فاذا وصل مكة جعله عمرة كما أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه في حجة الوداع

(٣) قوله « والأقرب أنها هذه » أقول : ومثله جزم به القاضي عياض وغيره لكن قال الحافظ ابن حجر : إنه يعكر على ذلك أن في بعض طرقه عند مسلم التصريح بكونها متعة الحج ، وفي البخاري أن عثمان كان ينهى عن العمرة وأن يجمع بينهما ، قال ابن حجر : يحتمل أن تكون الواو عاطفة فيكون نهى عن التمتع والقران معاً ، ويحتمل أن تكون تفسيرية وهو على ما تقدم أن السلف كانوا يطلقون على القران تمتعاً ، ووجهه أن القارن متمتع بترك النصب بالسفر مرتين

(٤) قوله « من باب الأولى والمشورة » أقول : الوجه في نهي عمر أنه أراد أن

وقوله « رأيت فى المنام كأن إنساناً ينادى » الخ ، فيه استئناس بالرؤيا فيما يقوم عليه الدليل الشرعى ، لما دل الشرع عليه من عظم قدرها ، وأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة (١) . وهذا الاستئناس والترجيح لا ينافى الأصول

لا يهجر البيت فى سائر العام ، بل ينشأ للعمرة سفر وللحج سفر وأنه ملاحظة الأولى والمصلحة للبيت .

(١) قوله « وأنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة » أقول : إشارة إلى ما أخرجه البخارى وغيره من حديث أنس عنه صلى الله عليه وآله وسلم « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة » ولمسلم « جزء من خمسة وأربعين » وله من حديث ابن عمر « جزء من سبعين جزءا » وفيه روايات أخر ساقها فى فتح البارى ، وتحصل منها عشرة أوجه أقلها جزء من ستة وعشرين وأكثرها من ستة وسبعين ، وبين ذلك أربعة وأربعين ، خمسة وأربعين ، ستة وأربعين ، سبعة وأربعين ، تسعة وأربعين ، خمسين ، سبعين ، أصحها مطلقا الأول . وقد استشكل كون الرؤيا من النبوة مع أن النبوة قد انقطعت بموت النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فقيل فى الجواب : إن وقعت الرؤيا من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فهى جزء من أجزاء النبوة حقيقة ، وإن وقعت من غيره فهى جزء من أجزاء النبوة على سبيل المجاز . وقال قيل : معناه أن الرؤيا تجىء على موافقة النبوة لا أنها جزء باق من النبوة . وقيل : المعنى أنها جزء من علم النبوة لأن النبوة وإن انقطعت فعلمها باق . وقال ابن بطال : كون الرؤيا جزءاً من أجزاء النبوة مما يستعظم ، ولو كانت جزءا من ألف جزء . فيمكن أن يقال : إن لفظ النبوة نبأ صادق من الله لا يجوز عليه الكذب فشابهت الرؤيا النبوة فى صدق الخبر ، هذا وأما خصوص العدد فهو مما أطلع الله عليه نبيه عليه السلام ، لأنه يعلم من حقائق النبوة مالا يعلمه غيره . قال القاضى أبو بكر بن العربى : أجزاء النبوة لا يعلم حقيقتها إلا ملك أو نبى ، وإنما القدر الذى أراده النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن يبين أن الرؤيا جزء من أجزاء النبوة فى الجملة ، لأن فيها اطلاعا على الغيب من وجه ما ، وأما تفصيل النسبة فتختص بمعرفة درجة

وقول ابن عباس « الله أكبر ، سنـــة أبي القاسم » يدل على أنه تأيد بالرؤيا المذكورة واستبشر بها . وذلك دليل على ما قلناه

* * *

٢٢٦ — الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « تَمَتَّعَ رسولُ الله ﷺ فى حَجَّةِ الْوَداعِ بِالْعُمْرَةِ إلَى الْحَجِّ . وَأهْدَى فَساقَ مَعَهُ الْهَدْىَ مِنْ ذى الْحُلَيْفَةِ . وَبَدَأَ رَسولُ الله ﷺ وَأهَلَّ بِالْعُمْرَةِ ، ثُمَّ أهَلَّ بِالْحَجِّ ، فَتَمَتَّعَ النَّاسُ مَعَ رسولِ الله ﷺ ، فأَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ إلَى الْحَجِّ ، فَكانَ مِنَ

النبوة . قال المازرى : لا يلزم العالم أن يعلم كل شئ جملة وتفصيلا ، ومنه ما يعلمه جملة لا تفصيلا ، وقد نقل ابن بطال أن بعض أهل العلم ذكر أن الله أوحى إلى نبيه عليه وآله الصلاة والسلام فى المنام ستة أشهر ، ثم أوحى اليه بعد ذلك فى اليقظة بقية مدة حياته ، ونسبتها فى الوحى من المنام جزء من ستة وأربعين جزءا لأنه عاش بعد النبوة ثلاثاً وعشرين سنة على الصحيح ، قال ابن بطال : هذا التاويل يفسد من وجهين : أحدهما أنه قد اختلف فى قدر المدة التى بعد بعثة النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلى موته ، وأنه يبقى حديث السبعين جزءا بغير معنى . قال : ويضاف اليه بقية الأعداد الواقعة ، وقد أطال فى فتح البارى بنقل ما قاله العلماء فى ذلك فلم يأت بما ينشرح به الصدر ، بل أتى بأقوال كلها تخمين بلا دليل يكون عليه تعويل ، فهذا مما خفى علينا علمه كأعداد الركعات ورمى الجمار بسبع حصيات وغير ذلك مما لا يدخل تحت عدد ولا يحيط به أحد . والحاصل أن الرؤيا الصالحة مما يأنس به أهل الإيمان ، ولها عند الله شأن . ومن ذلك استئناس ابن عباس هنا وغير ذلك . واعلم أن فى حديث أبى جمرة فى البخارى فى باب آخر أنه نهاه ناس عن المتعة ، وأنه أمره ابن عباس ، وأنه قال لما أخبره بالرؤيا : أقم عندى وأجعل لك سهما من مالى . قال سعد الراوى عن أبى جمرة قلت : ولم أستفهم عن سبب ذلك . قال للرؤيا أى لأجل الرؤيا المذكورة . ويؤخذ منه إكرام من أخبر العالم بما يسره وفرح العالم بموافقته الحق

النَّاسِ مَنْ أَهْدَى ، فَساقَ الْهَدْىَ مِنْ ذى الْحُلَيْفَة ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُهْدِ . فَلَمَّا قَدِمَ رسول الله ﷺ قالَ لِلنَّاسِ : مَنْ كانَ مِنْكُمْ أَهْدَى ، فإِنَّهُ لا يَحِلُّ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَجَّهُ . وَمَنْ لَمْ يكُنْ أَهْدَى فَلْيَطُفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ وَلْيُقَصِّرْ وَلْيَحْلِلْ ، ثمَّ لِيُهِلَّ بِالْحَجِّ وَلْيُهْدِ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ هَدْياً فَلْيَصُمْ ثلاثَةَ أَيَّامٍ في الْحَجِّ وَسَبْعَةً إذا رَجَعَ إلَى أَهْلِهِ . فَطافَ رسولُ الله ﷺ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ ، وَاسْتَلَمَ الرُّكْنَ أَوَّلَ شَيْءٍ ، ثمَّ خَبَّ ثَلاثَةَ أَطْوافٍ مِنَ السَّبْعِ ، وَمَشَى أَرْبَعَةً ، وَرَكَعَ حِينَ قَضَى طَوافَهُ بِالْبَيْتِ عِنْدَ الْمَقامِ رَكْعَتَيْنِ ، ثمَّ سَلَّمَ ثم انْصَرَفَ فأَتَى الصَّفا ، وَطافَ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ سَبْعَةَ أَطْوافٍ ، ثمَّ لَمْ يَحِلَّ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى قَضَى حَجَّهُ ، وَنَحَرَ هَدْيَهُ يَوْمَ النَّحْرِ ، وَأَفاضَ فَطافَ بِالْبَيْتِ ، ثمَّ حَلَّ مِنْ كلِّ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ ، وَفَعَلَ مِثْلَ ما فَعَلَ رسولُ الله ﷺ مَنْ أَهْدَى وَساقَ الْهَدْيَ مِنَ النَّاسِ »

قوله « تمتع رسول الله ﷺ » قيل : هو محمول على التمتع اللغوى وهو الانتفاع . ولما كان النبي ﷺ قارناً عند قوم (١) ، والقران فيه تمتع وزيادة ـ إذ فيه إسقاط أحد

(١) (الحديث الثانى) قوله « قارنا عند قوم » أقول : قد اختلف فى حجه صلى الله عليه وآله وسلم على ثلاثة أقوال : أنه إفراد ، أو تمتع ، أو قران ؟ وجاء بكل واحد رواية ، فاختلف أئمة الحديث فى ترجيح الروايات عند من رجح ، أو فى الجمع بينها عند من رآها كلها راجحة ، فرجح البيهقى رواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم حج إفراداً نصرة لإمامه الشافعى ، وأطال فى بيان ذلك وتعسف فى الإجوبة عما يخالف رواية الإفراد . وقال النووى : الصواب الذى نعتقده أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قارنا . وقال ابن القيم فى الهدى : إن أدلة كونه صلى الله عليه وسلم حج

العلمين ، وأحـــــــــــــــــــــــــد الميقـاتين [1] ـ

قارنا عشرون دليلا . وساقها سياقا شافيا بحيث لا يبقى مع الناظر تردد فى أنه صلى الله عليه وآله وسلم حج قارناً . وقال القاضى عياض فى الجمع بين الروايات أما إحرامه صلى الله عليه وآله وسلم فقد تضافرت الروايات الصحيحة بأنه كان مفرداً ، وأما رواية من روى متمتعاً فمعناه أمر به ، لأنه صرح بقوله « لولا أن معى الهدى لأحللت » فصح أنه لم يتحلل . وأما رواية من روى القران فهو إخبار عن أحواله ، لأنه أدخل العمرة على الحج لما جاء الوادى وقيل له قل عمرة فى حجة انتهى. قال الحافظ ابن حجر : وهذا الجمع هو المعتمد ، وقد سبق اليه قديما ابن المنذر ، وبينه ابن حزم فى حجة الوداع بيانا شافيا ، ومهده الطبرى تمهيداً بالغا يطول ذكره ، ومحصله أن كل من روى عنه الإفراد حمل على ما أهل به أول الحال ، وكل من روى عنه التمتع أراد ما أمر به أصحابه ، وكل من روى عنه القران أراد ما استقر عليه أمره ، ورواية القران جاءت عن بضعة عشر صحابيا بأسانيد جياد ، بخلاف روايتى الإفراد والتمتع . وهذا يقتضى رفع ذلك الشك عن ذلك والمصير إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قارنا . ومقتضى ذلك أن يكون القران أفضل من الإفراد ومن التمتع ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين ، وبه قال الثورى وأبو حنيفة واسحق ابن راهويه ، واختاره من الشافعية المزنى وابن المنذر وأبو إسحق المروزى

(٢) قوله « أحد العلمين وأحد الميقاتين » أقول : يريد أنه يكفى القارن طواف واحد وسعى واحد لحجه وعمرته ، بخلاف المتمتع ، والمفرد ، وهذا على الأرجح دليلا ، وهو قول الشافعى وأئمة الحديث[1] ، وعند الهدوية والحنفية أن القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين ، وأما قوله أحد الميقاتين فيظهر فى المفرد لأن ميقات عمرته بعد حجته من التنعيم مثلا ، وأما بالنظر إلى المتمتع فميقات حجه مكة فلا كلفة عليه فى ذلك

---

(١) قلت : ومن أئمة الحديث الإمام أحمد رحمه الله فقد ورد عنه روايتان إحداهما أن المتمتع يطوف طوافين ويسعى سعيين لحديث ابن عباس أخرجه البخارى معلقا بصيغة الجزم ، والثانية يطوف طوافا واحداً ويسعى سعياً واحدا لحديث جابر

سمى تمتعاً على هذا، باعتبار الوضع اللغوى (١). وقد يحمل قوله «تمتع» على الأمر بذلك (٢)، كما قيل بمثل هذا فى حجة النبى ﷺ لما اختلفت الأحاديث، وأريد الجمع بينها. ويدل على هذا التأويل المحتمل ما ذكرناه، وأن ابن عمر - راوى هذا الحديث - هو الذى روى «أن النبى ﷺ أفرد (٣)».

وقوله «وساق الهدى» فيه دليل على استحباب سوق الهدى من الأماكن البعيدة. وقوله «فبدأ فأهل بالعمرة ثم بالحج» نص فى الإهلال بهما

ولما ذهب بعض الناس إلى أن النبى ﷺ قارنٌ - بمعنى أنه أحرم بهما معاً - احتاج إلى تأويل قوله «أهلَّ بالعمرة ثم بالحج» فانه على خلاف اختياره (٤) فيحمل الإهلال فى قوله «أهل بالعمرة ثم بالحج» على رفع الصوت بالتلبية. ويكون قد قدَّم فيها لفظ الإحرام بالعمرة على لفظة بالحج. ولا يراد به تقديم الإحرام بالعمرة على الإحرام بالحج. لأنه خلاف ما رواه. واعلم أنه لا يحتاج الجمع بين الأحاديث إلى ارتكاب كون «القِران» بمعنى تقديم الإحرام بالحج على الإحرام

---

(١) قوله «باعتبار الوضع اللغوى» أقول: فان التمتع لغة الانتفاع، وقد عرفت وجه انتفاعه

(٢) قوله «على الأمر بذلك» أقول: قد تقدم قريبا بيانه، فالإسناد اليه صلى الله عليه مجاز إسناد إلى الآمر

(٣) قوله «أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أفرد» أقول: فدل على أنه أراد بقوله «تمتع» أمر، إلا أن لمن رجح أنه حج صلى الله عليه وآله وسلم متمتعاً أن يقلب التأويل. ويقال إن قول الراوى أفرد أمر بالإفراد، بدليل روايته هو نفسه أنه تمتع، فلا بد من دليل غير هذا، وقد قدمنا تحقيق ذلك فى العبارات الثلاث

(٤) قوله «على خلاف اختياره» أقول: وأنه فسر القران بمعنى أهل بالحج أولا ثم أدخل العمرة حمل رواية «أهل بالعمرة ثم أهل بالحج» على أنه فعل ذلك فى التلبية لا فى الإحرام، فانه لا يكون عند ذلك البعض قارنا حتى يحرم بالحج أولا ثم بالعمرة ثانياً

بالعمرة . فانه يمكن الجمع ، وإن كان قد وقع الإحرام بالعمرة أولا . فالتأويل الذى ذكره على الوجه الذى ذكره غير محتاج إليه فى طريق الجمع (١)

وقوله « فتمتع الناس إلى آخره » حمل على التمتع اللغوى . فانهم لم يكونوا متمتعين بمعنى التمتع المشهور ، فانهم لم يحرموا بالعمرة ابتداء ، وإنما تمتعوا بفسخ الحج إلى العمرة على ما جاء فى الأحاديث (٢) . فقد استعمل « التمتع » فى معناه اللغوى ، أو يكونون تمتعوا بفسخ الحج إلى العمرة ، كمن أحرم بالعمرة ابتداء . نظراً إلى المآل . ثم إنهم أحرموا بالحج بعد ذلك ، فكانوا متمتعين

وقوله ﷺ « من كان منكم قد أهدى - إلخ » موافق لقوله تعالى ﴿ البقرة ١٩٦ : ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ فلا يجوز أن يحل المتمتع الذى ساق الهدى حتى يبلغ الهدى محله . وقوله « فليطف بالبيت وبين الصفا والمروة » دليل على طلب هذا الطواف فى الابتداء (٣)

---

(١) قوله « غير محتاج اليه فى طريق الجمع » أقول : فانه يحصل الجمع بين الحج والعمرة سواء قدم الإحرام بالعمرة وأدخل عليها الحج أو العكس

(٢) قوله « على ما جاء فى الأحاديث » أقول : الأحاديث دلت على أن الذين كانوا معه صلى الله عليه وآله وسلم فى حجة الوداع منهم من أحرم بالعمرة ، ومنهم من أحرم بالحج ، ومنهم من أهل بهما . فلما وصلوا مكة أمر صلى الله عليه وآله وسلم كل من لم يسق أن يجعل حجه عمرة ، وهذا هو الفسخ ، ولكنه لا يصدق إلا على من أهل بالحج ، وأما من أهل بالعمرة فانه لا فسخ بل يتحلل بينهما حتما ، فتسميته هذا تمتعاً إنما يحتاج إلى تأويله فى حق من أهل بالحج ، وأما من أهل بالعمرة فهو تمتع حقيقة لا مجازا ، فيحمل فى حقه على أحد الوجهين اللذين تأوله بهما الشارح ، ويحتمل ثالثا وهو أنه غلب المتمتعين - وهم المهلون بالعمرة - على غيرهم فسمى الكل تمتعاً

(٣) قوله « طلب هذا الطواف بالابتداء » أقول : لا خفاء فى أنهم قد صاروا جميعاً معتمرين ، والطواف بين الصفا والمروة من أجزاء العمرة

وقوله « فليقصّر » أى من شعره . وهو التقصير فى العمرة عند التحلل منها . قيل : وإنما لم يأمره بالحلق حتى يبقى على الرأس ما يحلقه فى الحج . فإن الحلاق فى الحج أفضل من الحلاق فى العمرة كما ذكر بعضهم . واستدل بالأمر فى قوله « فليحلق » على أن الحلاق نسك (١) . وقيل فى قوله « فليحلل » : إن المراد به يصير حلالا ، إذ لا يحتاج ـ بعد فعل أفعال العمرة والحلاق فيها ـ إلى تجديد فعل آخر . ويحتمل عندى أن يكون المراد بالإحلال هو فعل ما كان حراماً عليه فى حال الإحرام من جهة الإحرام ، ويكون الأمر للإباحة

وقوله « فمن لم يجد الهدى » يقتضى تعليق الرجوع إلى الصوم عن الهدى بعدم وجدانه حينئذ (٢) ، وإن كان قادراً عليه فى بلده . لأن صيامه ثلاثة أيام فى الحج إذا عدم الهدى يقتضى الاكتفاء بهذا البدل فى الحال ، لقوله « ثلاثة أيام فى الحج » وأيام الحج محصورة ، فلا يمكن أن يصوم فى الحج إلا إذا كان قادراً على الصوم فى الحال ، عاجزاً عن الهدى فى الحال ، وذلك ما أردناه

وقوله ﷺ « فى الحج » هو نص كتاب الله تعالى ، فيستدل به على أنه لا يجوز للمتمتع الصيام قبل دخوله فى الحج ، لا من حيث المفهوم فقط ، بل من حيث تعلق الأمر بالصوم الموصوف بكونه فى الحج (٣) . وأما الهدى قبل الدخول فى الحج فقيل

---

(١) قوله « على أن الحلاق نسك » أقول : اختلف فيه هل هو نسك أو تحليل محظور ، فأما فى العمرة فالقائلون بالأول هم الأكثر ، وإنما استدل بالأمر على ذلك لأن الأصل فيه الوجوب ، ولا يجب إلا إذا كان نسكا ، إذ تحليل المحظور لا يؤمر به حتما ، إلا أنه يأتى هنا التأويل الذى يأتى للشارح قريباً فى قوله « وليحلل » بأن الأمر للاباحة ، والمراد بفعل ما كان محرما عليه من الحلق فلا يتم أنه نسك

(٢) قوله « بعدم وجدانه حينئذ » أقول : والآية كالحديث ، فانه تعالى قال ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ الآية ، وقد بين الشارح الوجه

(٣) قوله « بكونه فى الحج » أقول : فقيل يجب أن يصومها قبل يوم النحر لأنه تعالى أمر بصيامها فى الحج ، ويوم النحر لا يجوز صيامه ، فتعين أن تصام قبله ، لأن

لا يجوز ، وهو قول بعض أصحاب الشافعى ، والمشهور من مذهبه جواز الهدى بعد التحلل من العمرة ، وقبل الإحرام بالحج ، وأبعد من هذا من أجاز الهدى قبل التحلل من العمرة من العلماء . وقد يستدل به من يجيز للمتمتع صوم أيام التشريق [1] بعد إثبات مقدمة ، وهى أن تلك الأيام من الحج ، أو تلك الأفعال الباقية ينطبق عليها أنها من الحج ، أو وقتها من وقت الحج

وقوله « إذا رجع إلى أهله » دليل لأحد القولين للعلماء فى أن المراد بالرجوع من

ما بعده ليس بحج ، إلا أيام التشريق على ما سيأتى للشارح . قيل والأفضل أن يكون آخرها يوم عرفة لأنه إنما لا يستحب فيه صوم التطوع ، فأما الواجب فلا ، بل يوم عرفة أخص بالحج ، بل هو الحج . وقد قال تعالى ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾ فالأفضل أن يكون يوم عرفة من الثلاثة ويكون آخرها . ثم قد فسر قوله ﴿فى الحج﴾ بأحد أمرين : أى فى أشهر الحج فان صامها قبل إحرامه بالحج فجائز . والثانى أن المراد بفى الحج بعد التلبس بالإحرام له فلا يجزيه قبل ذلك فيصوم قبل يوم التروية ويومها ويوم عرفة ، ولا خفاء أن الصحابة الذين كانوا معه صلى الله عليه وآله وسلم بين معتمر ابتداء أو فاسخ ، فمنهم من صام الثلاثة فى الحج إذ ليس كلهم يجد الهدى . وقد علم أنهم إنما أحرموا يوم التروية نهاراً فيكونون قد صاموا قبله يوماً قبل أن يحرموا بالحج ، فهذا يرجح تفسير الحج بأشهره لا بعد التلبس بالإحرام ، والمعنى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فليصم ثلاثة أيام فى أشهر الحج لا يؤخرها عن وقت الحج ، ويحتمل على الأول أنه يجوز بعد إحرامه بالعمرة فانه إذا أحرم بالعمرة إلى الحج فهو حاج ، فاذا صامها حينئذ فقد صامها فى حجه لأن العمرة هى الحج الأصغر ، وعمرة المتمتع جزء من حجه وبعض له ، لأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « إن الله قد أدخل عليكم فى حجكم هذا عمرة » وقال « دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة »

(١) قوله « من يجيز للمتمتع صوم أيام التشريق » أقول: فى البخارى عن ابن عمر وعائشة موقوفا « إن آخرها يوم عرفة ، فان لم يفعل صام أيام منى » أى الثلاثة

قوله تعالى ﴿ إذا رجعتم ﴾ هو الرجوع إلى الأهل ، لا الرجوع من منى إلى مكة [1]

وقوله « واستلم الركن أول شىء » دليل على استحباب ابتداء الطواف بذلك « ثم خبّ ثلاثة أطواف » دليل على استحباب الخبب . وهو الرمل فى طواف القدوم

وقوله « ثلاثة أطواف » يدل على تعميم هذه الثلاثة بالخبب ، على خلاف ما تقدم من حديث ابن عباس ، وقد ذكرنا ما فيه

وقوله « عند المقام ركعتين » دليل على استحباب أن تكون ركعتا الطواف عند المقام . و « طوافه بين الصفا والمروة » عقيب طواف القدوم دليل على مشروعية ذلك على هذا الوجه ، واستحباب أن يكون السعى عقيب طواف القدوم . وقد قال بعض الفقهاء : إنه يشترط فى السعى أن يكون عقيب طواف كيف كان . وقال بعضهم : لا بد أن يكون عقيب طواف واجب . وهذا القائل يرى أن طواف القدوم واجب وإن لم يكن ركناً

التى بعد يوم النحر [1] وهى أيام التشريق ، وبه قال الجوهرى والأوزاعى ومالك والشافعى فى القديم ثم رجع عنه وأخذ بعموم النهى عن صوم أيام التشريق

(١) قوله « الرجوع من منى إلى مكة » أقول : لما أطلق تعالى الرجوع فى الآية اختلف العلماء فيه على قولين : أحدهما أن المراد الرجوع إلى مكة بعد أيام منى ، وهو قول الشافعى ، واستدلوا له بأنه قال تعالى ﴿ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ﴾ أى من الحج الذى تقدم ذكره ، فتقديره أولى من تقدير الرجوع من السفر ، لأنه لم يذكر ، ويصح تسميته راجعاً من الحج لأنه قد عاد إلى حاله قبل الاحرام من

---

(١) قلت : صيام أيام التشريق عن لم يجد الهدى هو المذهب عند الحنابلة ووافقهم جمع من العلماء . غير أن تحديد أشهر الحج بشوال وذى القعدة وعشر من ذى الحجة يعكر عليهم جواز صيام أيام التشريق عن الهدى ، فقد قال الله تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج ﴾ وتنقضى أيام الحج على ما حددوه بانقضاء يوم العيد ، فما الجواب ؟ الجواب حيث قد جاز الذبح فيها جاز بدله وهو الصوم . على أن التحديد بالشهر أو باليوم لا يمنع لغة من دخول يوم أو يومين فيه . ولم أر من تعرض له

وقوله « ثم لم يحلل الخ » امتثال لقوله تعالى ﴿ حتى يبلغ الهدى محله ﴾ ودليل على أن ذلك حكم القارن

وقوله « وفعل مثل ما فعل من ساق الهدى » يبين أمر النبي ﷺ لمن ساق الهدى في حديث آخر بأن « لا يحل منها حتى يحل منهما جميعاً »

* * *

٢٢٧ — الحديث الثالث : عن حفصة زوج النبي ﷺ أنها قالت « يا رَسولَ اللهِ ، ما شأنُ النَّاسِ حَلُّوا مِنَ العُمْرَةِ (١) وَلَمْ تَحِلَّ أَنْتَ مِنْ عُمْرَتِكَ ؟ فقالَ : إنِّي لَبَّدْتُ رَأْسي (٢) وَقَلَّدْتُ هَدْيِي ، فَلا أحِلُّ حَتَّى أَنْحَرَ »

فيه دليل على استحباب التلبيد لشعر الرأس عند الإحرام . و « التلبيد » أن يجعل في الشعر ما يُسكِّنه ويمنعه من الانتفاش كالصبر أو الصمغ ، وما أشبه ذلك . وفيه دليل على أن للتلبيد أثراً في تأخير الإحلال إلى النحر . وفيه أن من ساق الهدى لم

الإحلال ، ولأنه يفعل مناسك حجه في أماكن مخصوصة من عرفات ومنى ، فاذا قضاها وجاء من تلك الأماكن وانتقل عنها سمى راجعاً بهذا الاعتبار . وثانيهما ـ وهو قول الجمهور ـ أن المراد بعد ما يرجع إلى أهله ، واستدلوا بالنص في هذا الحديث وهو تفسير نبوى لا سبيل إلى خلافه . وفي البخارى من رواية ابن عباس مرفوعاً « وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم » وإن قيل بأنه يحتمل أن يكون موقوفاً على ابن عباس فتفسير الصحابى مقدم على غيره . قال الأولون : إن الحجيج إذا صدروا من منى فقد شرعوا في الرجوع إلى أهليهم ، فان عرفات ومنى هي منتهى سفرهم فالصدور عنها شروع في الرجوع . قلت : ما بعد التفسير النبوى مجال

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب التمتع . قال « من العمرة » أقول : في البخارى « بالعمرة » وهذه اللفظة ليست في مسلم

(٢) قال « لبدت » أقول : بتشديد الموحدة أي شعر رأسي ، ويأتي تفسيره

يحل حتى يكون يوم النحر . وهو مأخوذ من قوله تعالى ﴿ البقرة ١٩٦ : ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾

وقولها « ما شأن الناس حلوا ولم تحل » ؟ هذا الإحلال هو الذى وقع للصحابة فى فسخهم الحج إلى العمرة ، وقد كان النبى ﷺ أمرهم بذلك ، ليحلوا بالتحلل من العمرة . ولم يحل هو ﷺ ، لأنه كان قد ساق الهدى

وقولها « من عمرتك » يستدل به على أنه كان ﷺ قارنا . ويكون المراد من قولها « من عمرتك » أى من عمرتك التى مع حجتك [1] . وقيل « من » بمعنى الباء [2]

---

(١) قوله « ويكون قولها « من عمرتك » أى عمرتك التى مع حجتك » أقول : اعلم أن هذا اللفظ يستدل به من قال إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان متمتعا ، لأن المتمتع يحل من عمرته إذا وصل إلى مكة ، فلذا استفهمته صلى الله عليه وآله وسلم حفصة . ويستدل به من قاله كان مفرداً لأن المراد لم لم تفسخ وتحلل لعمرة ؟ ويستدل به من قال كان قارنا كما قاله الشارح وقد جنح الأصيلى وغيره إلى توهيم مالك فى قوله « ولم تحل أنت من عمرتك » وأنه لم يقله أحد فى حديث حفصة ، وتعقبه ابن عبد البر — على تقدير تسليم انفراده — بأنها زيادة حافظ فيجب قبولها ، على أنه لم ينفرد بها فقد تابعه أيوب وعبد الله بن عمر وهما مع مالك حفاظ أصحاب نافع انتهى . قال الحافظ ابن حجر : إن قول حفصة « ولم تحل من عمرتك » وقوله هو « حتى أحل من الحج » ظاهر فى أنه كان قارناً

(٢) قوله « وقيل من بمعنى الباء » أقول : هذا قاله من قال إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان مفرداً فقال : معناه لم تحل أنت بعمرة كما أمرت أصحابك . قالوا : وقد تأتى من بمعنى الباء قال الله تعالى ﴿ يحفظونه من أمر الله ﴾ أى بأمر الله ، وقال الشافعى : معناه ولم تحل أنت من إحرامك الذى ابتدأت به ، بدليل قوله « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى وجعلتها عمرة » قال فى الفتح : ولا يخفى ما فى بعض هذه التأويلات من التعسف ، والذى تجتمع به الروايات أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قارنا بمعنى أنه أدخل العمرة على الحج بعد أن أهل به مفرداً ، لا أنه أول

أى لم تحل بعمرتك ، أى العمرة التى تحلل بها الناس . وهو ضعيف لوجهين : أحدهما كون « من » بمعنى الباء . والثانى أن قولها « عمرتك » تقتضى الإضافة فيه تقرر عمرة له تضاف إليه [1] . والعمرة التى يقع بها التحلل لم تكن متقررة ولا موجودة . وقيل : يراد بالعمرة الحج [2] ، بناء على النظر إلى الوضع اللغوى ، وهو أن العمرة الزيارة ، والزيارة موجودة فى الحج ، أى موجودة المعنى فيه . وهو ضعيف أيضاً ، لأن الاسم إذا انتقل إلى حقيقة عرفية كانت اللغوية مهجورة فى الاستعمال

* * *

٢٢٨ — الحديث الرابع : عن عِمران بن حُصين قال « أُنزِلَت آيةُ المُتعةِ فى كِتابِ اللهِ تعالَى ، فَفَعَلْناها مَعَ رَسولِ اللهِ ﷺ ، وَلَمْ يَنزِلْ قُرآنٌ يحرِّمها ،

ما أهل أحرم بالحج والعمرة ، وقد تقدم حديث ابن عمر مرفوعا « قل عمرة فى حجة » وحديث أنس « ثم أهل بحج وعمرة » ولمسلم من حديث عمران بن حصين « جمع بين حجة وعمرة » وساق أدلة كثيرة قد قدمنا بعضها

(١) قوله « تقتضى الإضافة فيه تقرر عمرة له مضافة اليه » أقول : هو إشارة إلى ما قرره أئمة النحو والمعانى والبيان من أن أصل وضع الإضافة على العهد الخارجى فيقال غلام زيد لمن هو معلوم متقرر أنه غلامه ، ولذا قال « لم تكن متقررة ولا موجودة » فلا عهد بها ، فانما هى عمرة أحدثت فى مكة لا عهد لهم بها ، أعنى الفاسخين

(٢) قوله « يراد بالعمرة الحج » أقول : فيكون مراد حفصة : ولم تحلل أنت من حجك ، وكأنه يقال : وما أريد بالحج ؟ هل هو المفرد فهو عود إلى قول من قال ولم تحلل بعمرة كما أمرت أصحابك ، فانه أمر الحاج بالفسخ بعمرة ، وقد رد الشارح إرادة ذلك آنفاً ، ومرادها بالحج حج القران ، فهو الأقرب بدليل جوابه صلى الله عليه وآله وسلم لها ، ولكن هذا الحمل ضعيف وإن صح لغة ، لما قاله من تقديم الحقيقة العرفية

وَلَمْ يَنْــهَ عَنها حَتَّى ماتَ . قالَ رَجُلٌ برأيِهِ ما شاء » قال البُخارِيُّ « يُقالُ : إنَّهُ عُمَرُ »

ولمسلم « نَزَلَتْ آيَةُ المُتعَةِ ـ يَعْنى مُتْعَةَ الحَجِّ ـ وَأَمَرَنا بِهـا رسولُ الله ﷺ ، ثمَّ لَمْ تَنزِلْ آيَةٌ تَنسَخُ آيَةَ مُتعةِ الحَجِّ ، وَلَمْ يَنْهَ عَنْها رسول الله ﷺ حَتَّى ماتَ » . وَلَهما بِمعْناهُ

يراد بآية المتعة قوله تعالى ﴿ البقرة ١٩٧ : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ﴾ وفى الحديث إشارة إلى جواز نسخ القرآن بالسنة [1] . لأن قوله « ولم ينه عنها » نفى منه لما يقتضى رفع الحكم بالجواز الثابت بالقرآن ، فلو لم يكن هذا الرفع ممكناً لما احتاج إلى قوله « ولم ينه عنها » ومراده بنفى نسخ القرآن الجواز ، وينفى ورود السنة بالنهى تقرر الحكم ودوامه . إذ لا طريق لرفعه إلا أحدُ هذين الأمرين . وقد يؤخذ منه أن الإجماع لا يُنسخ به . إذ لو نسخ به لقال : ولم يُتفق على المنع ، لأن الاتفاق حينئذ يكون سبباً لرفع الحكم . فكان يحتاج إلى نفيه ، كما نفى نزول القرآن بالنسخ ، وورود السنة بالنهى

وقوله « قال رجل برأيه ما شاء » هو كما ذكر فى الأصل عن البخارى أن المراد بالرجل عمر رضى الله عنه [2] . وفيه دليل على أن الذى نهى عنه عمر هو متعة الحج المشهورة ، وهو الإحرام بالعمرة فى أشهر الحج ، ثم الحج فى عامه ، خلافاً لمن حمله على أن المراد المتعة بفسخ الحج إلا العمرة ، أو لمن حمله على متعة النسـاء ،

---

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب التمتع . قوله « نسخ القرآن بالسنة » أقول : قد قرره تقريراً حسنا ، والمسألة فيها خلاف شهير فى الأصول

(٢) قوله « المراد بالرجل عمر » أقول : فانه أول من نهى عنها ، ثم نهى عنها عثمان ، وله مع على رضى الله عنهما قصة ، ثم تبع عثمان معاوية وابن الزبير

لأن شيئاً من هاتين المتعتين لم ينزل قرآن بجوازه[١] . والنهى المذكور قد قيل فيه : إنه نهى تنزيه . وحمل على الأولى والأفضل . وحذاراً أن يترك الناس الأفضل ، ويتتابعوا على غيره ، طلباً للتخفيف على أنفسهم

* * *

باب الهدى

٢٢٩ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها قالت « فَتَلْتُ قَلائِدَ هَدْيِ رسول الله ﷺ ثمَّ أَشْعَرْتُها ، وَقَلَّدَهـا - أوْ قَلَّدْتها - ثمَّ بَعَثَ بِها إلَى البَيْتِ ، وَأَقامَ بالمَدِينَةِ ، فَما حَرُمَ عَلَيْهِ شَىْءٌ كانَ لهُ حِلاًّ »

فيه دليل على استحباب بعث الهدى من البلاد البعيدة لمن لا يسافر معه ، ودليل على استحباب تقليده للهدى ، وإشعاره من بلده ، بخلاف ما إذا سار مع الهدى ، فإنه يؤخر الإشعار إلى حين الإحرام

وفيه دليل على استحباب الإشعار فى الجملة ، خلافاً لمن أنكره .[٢]

---

(١) قوله « لأن شيئاً من هاتين المتعتين لم ينزل بجوازه قرآن » أقول : قد أخرج سعيد بن منصور من حديث سعيد بن المسيب أن عمر نهى عن متعة الحج ، وعن متعة النساء . وعن أبى قلابة قال عمر « متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج » رواهما سعيد بن منصور . ولا يخفى أن قوله « وأعاقب عليهما » لا يناسب حمل كلامه على أنه أراد الحث على الأفضل والأولى

(٢) (باب الهـدى ـ الحديث الأول) قوله « خلافا لمن أنكره » أقول : إشارة إلى ما رواه الطحاوى عن أبى حنيفة من أنه كره الإشعار ، وذهب غيره إلى استحبابه للاتباع ، حتى صاحباه أبو يوسف ومحمد فقالا : هو حسن . قال مالك : ويختص الإشعار بما له سنام ، وقد كثر تشنيع المتقدمين على أبى حنيفة من إطلاقه

وهو شَقُّ صفحة السَّنام طولا [١] وسَلْتُ الدم عنه . واختلف الفقهاء : هل يكون فى الأيمن ، أو فى الأيسر ؟ ومن أنكره قال : إنه مُثْلة [٢] . والعمل بالسنة أولى

وفيه دليل على أن من بعث بهديه لا تحرم عليه محظورات الإحرام ، ونقل فيه الخلاف عن بعض المتقدمين ، وهو مشهور عن ابن عباس [٣] . وفيه دليل على استحباب فتل القلائد

كراهة الإشعار ، وانتصر له الطحاوى فى المعانى فقال : لم يكره أبو حنيفة أصل الإشعار ، وإنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن كسراية الجراح ، لا سيما مع الطعن بالشفرة ، فأراد سد الباب عن العامة لأنهم لا يراعون الحد فى ذلك ، وأما من كان عارفا بالسنة فى ذلك فلا ، انتهى . وقد بالغ ابن حزم فى التهجين على أبى حنيفة بأنه ليس له سلف فى ذلك ، ويتعين الرجوع إلى قول الطحاوى فانه أعرف بمذهب أبى حنيفة . وروى عن ابراهيم النخعى أيضا أنه كره الإشعار ، ذكر ذلك الترمذى ، قال : سمعت أبا السائب قال : كنا عند وكيع فقال له رجل عن ابراهيم النخعى : إنه قال « الإشعار مثلة » فقال له وكيع : أقول لك أشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقول قال ابراهيم ؟ ما أحقك بأن تحبس . انتهى

(١) قوله « وهو شق صفحة السنام طولا » أقول : وهو أن يكشط جلد البدنة حتى يسيل الدم ، ثم يسلته فيكون ذلك علامة على كونه هديا . وفى قوله « السنام » ما يشعر بأنه لا إشعار لغير البدن من الهدى ، وخصه مالك بما لها سنام ، وقد ألحق الجمهور البقر بالإبل فى ذلك ، إلا سعيد بن جبير . واتفقوا على أن الغنم لا تشعر لضعفها ، ولأن شعرها أو صوفها يستر موضع الإشعار

(٢) قوله « انه مثلة » أقول : وهو مردود لأنه خاص يجوز تخصيصه من ذلك ، ولأنه من باب آخر ، فهو مثل الكى وشق آذان الحيوان لتصير علامة وغير ذلك من الوسم والختان أو الحجامة . وحاصله أنه ثبت عن الشارع ، ولا ينافى النهى العام عن المثلة

(٣) قوله « وهو مشهور عن ابن عباس » أقول : أخرج ابن أبى شيبة عن

٢٣٠ — الحديث الثانى (١) : عن عائشة رضى الله عنها قالت : « أهدى رسول الله ﷺ مرةً غنماً »

الثقفى عن يحي بن سعيد أخبرنى محمد بن ابراهيم أن ربيعة أخبره أنه رأى ابن عباس وهو أمير على البصرة فى زمان على متجرداً على منبر البصرة ، فسأل عنه فقالوا : إنه أمر بهديه أن يقلد . ولم ينفرد ابن عباس بذلك بل ثبت عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر ، روى ابن أبى شيبة عن ابن علية عن أيوب وابن المنذر من طريق ابن جريج كلاهما عن نافع أن ابن عمر كان اذا بعث بهدى نسك عما نسك عنه المحرم إلا أنه لا يلبى ، وقال ابن المنذر قال عمر وعلى وقيس بن سعد وابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم والنخعى وعطاء وابن سيرين وآخرون : من أرسل الهدى وأقام حرم عليه ما يحرم على المحرم . قلت : وإلى هذا ذهبت الهدوية ، وحجتهم ما رواه الطحاوى وغيره من طريق عبد الملك بن جابر عن أبيه قال : كنت جالساً عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقد قميصه من جيبه حتى أخرجه من رجليه وقال « إنى أمرت ببدنى التى بعثت بها أن تقلد اليوم وتشعر على مكان كذا ، فلبست قميصى ونسيت ، ولم أكن أخرج قميصى من رأسى » ، وهذا لا حجة فيه اضعف سنده . وقال ابن مسعود وعائشة وأنس وابن الزبير وآخرون : لا يصير بذلك محرماً ، وإلى ذلك صار فقهاء الأمصار . وأخرج البيهقى من طريق الزهرى قال : أول من كشف العمى عن الناس وبين لهم السنة فى ذلك عائشة ، فذكر الحديث عن عروة وعن عمرة عنها قال : فلما بلغ الناس قول عائشة أخذوا به وتركوا فتوى ابن عباس . قلت يريد حديث العمدة هذا . قلت إلا أنه بعد ذلك قال : وذهب جماعة من فقهاء الفتوى إلى أن من أراد النسك صار بمجرد تقليده الهدى محرما ، حكاه ابن المنذر عن الثورى وأحمد وإسحق ، قال : وقال الجمهور لا يصير بتقليد الهدى محرماً ، ولا يجب عليه شىء انتهى . وبه يعرف أن قول من قال : وإلى ذلك صار فقهاء الأمصار ، مراده أكثرهم

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الهدى . أقول : هذا الحديث هو لفظهما ، وزاد مسلم فيه « إلى البيت فقلدها »

فى هذا الحديث دليل على إهداء الغنم

* * *

٢٣١ — الحديث الثالث : عن أبى هريرةَ رضى الله عنه « أنَّ نَبيَّ اللهِ ﷺ رَأى رجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً ، فقالَ : ارْكَبْها . قالَ : إنَّها بَدَنَةٌ[١] . قال : ارْكَبْها . فَرَأَيْتُهُ راكِبَها ، يُسايرُ النبى ﷺ »

وَفى لَفظٍ قال فى الثَّانِيَةِ أوْ الثَّالِثَةِ « ارْكَبْها وَيْلَكَ - أوْ - وَيْحكَ »

اختلفوا فى ركوب البدنة المهداة على مذاهب[٢] ، فنقل عن بعضهم أنه أوجب ذلك لأن صيغة الأمر وردت به ، مع ما ينضاف إلى ذلك من مخالفة سيرة الجاهلية ، من مجانبة السائبة والوصيلة والحامى وتوقيها . ورد على هذا بأن النبى ﷺ لم يركب هديه ، ولا أمر الناس بركوب الهدايا[٣] . ومنهم من قال :

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب الهدى . قال « إنها بدنة » أقول : يريد الإخبار بأنها مهداة إلى البيت ، ولم يرد معنى البدنة اللغوى ، إذ لو أراده لم يحصل الجواب بأنها بدنة ، وكأنه ظن أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ما عرف أنها بدنة ، وقد عرف صلى الله عليه وآله وسلم أنها بدنة مهداة لأنها مقلدة ، ولذا قال له صلى الله عليه وآله وسلم « ويلك »

(٢) قوله « على مذاهب » أقول : فيه ستة مذاهب ، الأول ما أشار اليه بقوله إنه أوجب ذلك ، وهذا يناسب مذهب الظاهرية لكن لم أجد نسبته اليهم صريحاً . ثم رأيت فى الفتح أنه نقله ابن عبد البر عن بعض أهل الظاهر

(٣) قوله « ولا أمر بركوب الهدايا » أقول : قد يقال أمره لهذا كاف عن أمره لكل أحد ، فانه حصل التبليغ بهذا لكثير من الواجبات . وقد أخرج أحمد من حديث على أنه سئل : هل يركب الرجل هديه ؟ قال : لا بأس . قد كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يمر بالرجال يمشون فيأمرهم بركوب هديه صلى الله علية وآله وسلم . إسناده صالح كما قاله الحافظ ابن حجر

يركبها مطلقاً [1] من غير اضطرار ، تمسكا بظاهر هذا الحديث . ومنهم من قال : لا يركبها إلا عند الحاجة ، فيركبها من غير إضرار . وهذا المنقول من مذهب الشافعي رحمه الله [2] . لأنه جاء فى الحديث « اركبها إذا احتجت إليها » فحمل ذلك المطلق على المقيد . ومنهم من منع ركوبها إلا لضرورة [3]

---

(١) قوله « ومنهم من قال يركبها مطلقاً » أقول : قاله عروة بن الزبير ، ونسبه المنذر لأحمد وإسحق ، وبه قال أهل الظاهر ، وهو الذى جزم به النووى فى الروض

(٢) قوله « وهذا المنقول من مذهب الشافعى » أقول : حكاه عنه الترمذى ، وقال الرويانى : تجويزه لغير حاجة يخالف النص

(٣) قوله « ومنهم من منع ركوبها إلا لضرورة » أقول : قاله صاحب الهداية من الحنفية بالاضطرار إلى ذلك ، وهو المنقول عن الشعبي ، ولفظ الشافعي الذى نقله عنه ابن المنذر وترجم له السهيلي : يركب إذا اضطر ركوبا غير قادح . وقال ابن العربي عن مالك : يركب للضرورة ، فاذا استراح نزل ومقتضى من قيده بالضرورة أن من انتهت ضرورته لا يعود إلى ركوبها إلا لضرورة أخرى . والدليل على اعتبار هذه القيود الثلاثة وهى الاضطرار ، والركوب بالمعروف ، وانتهاء الركوب بانتهاء الضرورة ما رواه مسلم من حديث جابر مرفوعا « اركبها بالمعروف إذا الجئت اليها حتى تجد ظهراً » فان مفهومه إذا وجد غيرها تركها . وبقى مذهب آخر ، وهو أن لا يركبها مطلقاً ، حكاه ابن العربى عن أبى حنيفة ، وشنع عليه . ولكن الذى نقله عنه الطحاوى وغيره الجواز بقدر الحاجة ، إلا أنه قال مع ذلك : يضمن ما نقص منها بركوبه . وضمان النقص وافق عليه الشافعى فى الهدى الواجب كالنذر . واعلم أن هذا كله فى الركوب ، وأما حمل متاعه عليها فمنعه مالك وأجازه الجمهور ، وهل يحمل عليها غيره ؟ أجازه الجمهور أيضاً على التفصيل المتقدم . ونقل عياض الإجماع على أنه لا يؤجرها ، وأما حلبها فقال الطحاوى إنه قال الحنفية والشافعى : إذا حلب منها شيئاً تصدق به فان أكله تصدق بثمنه . وقال مالك : لا يشرب من لبنه ، فان شرب منه لم يغرم

وقوله « ويلك » كلمة تستعمل فى التغليظ على المخاطب . وفيها ههنا وجهان : أحدهما أن تجرى على هذا المعنى . وإنما استحق صاحب البدنة ذلك لمراجعته وتأخر امتثاله لأمر رسول الله ﷺ . لقول الراوى « فى الثانية أو الثالثة [١] » . والثانى : أن لا يراد بها موضوعها الأصلى . ويكون مما جرى على لسان العرب فى المخاطبة من غير قصد لموضوعه [٢] ، كما قيل فى قوله عليه السلام « تربت يداك » و « أفلح وأبيه إن صدق [٣] » وكما فى قول العرب « ويله » ونحوه

ومن يمنع ركوب البدنة من غير حاجة يحمل هذه الصورة على ظهور الحاجة إلى ركوبها فى الواقعة المعينة

* * *

٢٣٢ — الحـــديث الرابع : عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قالَ « أمَرَنِى رسولُ اللهِ ﷺ أنْ أقُومَ عَلَى بُدْنِهِ ، وَأَنْ أتَصَدَّقَ بِلَحْمِها وَجُلُودِها

---

(١) قوله « لقول الراوى فى الثانية أو الثالثة » أقول : فى رواية البخارى أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له « اركبها » ثلاثاً . وللترمذى عن قتادة « فقال له فى الثالثة أو الرابعة : اركبها ويحك ـ أو ـ ويلك » . وللنسائى « قال فى الرابعة : اركبها ويلك » قال القرطبى : قالها له تأديباً لمراجعته له مع عدم خفاء الحال عليه ، وبهذا جزم ابن عبد البر وابن العربى ، وبالغ حتى قال « الويل لمن راجع فى ذلك بعد هذا ، ولولا أنه صلى الله عليه وآله وسلم اشترط على ربه ما اشترط لهلك ذلك الرجل

(٢) قوله « من غير قصد لموضوعه » أقول : ويقويه ما تقدم أن فى رواية « ويحك » إن تم قول الأزهرى إنه يقال « ويل » لمن وقع فى هلكة يستحقها و « ويح » لمن وقع فى هلكة لا يستحقها

(٣) قوله « تربت يداك وأفلح وأبيه » أقول : الأولى هى فى أحاديث كثيرة فى الأمهات وغيرها ، ومنه « عليك بذات الدين تربت يداك » والثانية وقعت فى مسلم

وَأَجِلَّتِها[1] ، وَأَنْ لا أُعْطِيَ الجَزَّارَ مِنْها شَيْئاً . وَقالَ : نَحْنُ نُعْطِيهِ مِنْ عِنْدِنا »

فيه دليل على جواز الاستنابة فى القيام على الهدى ، وذبحه ، والتصدق به [2]

وقوله « وأن أتصدق بلحمها » يدل على التصدق بالجميع ، ولا شك أنه أفضل مطلقاً ، وواجب فى بعض الدماء . وفيه دليل على أن الجلود تجرى مجرى اللحم فى التصدق ، لأنها من جملة ما ينتفع به ، فحكمها حكمه

وقوله « أن لا أعطى الجزار منها شيئاً » ظاهره عدم الإعطاء مطلقاً بكل وجه . ولا شك فى امتناعه إذا كان المعطَى أجرة الذبح [3] ، لأنه معاوضة ببعض الهدى .

---

(١) (الحديث الرابع) قال « وأجلتها » أقول : جمع جل ، وهو ما يطرح على البعير من كساء ونحوه

(٢) قوله « وذبحه والتصدق به » أقول : ويحتمل ما هو أعم من ذلك أى على مصالحها فى علفها ورعيها وسقيها وغير ذلك ، ولم يقع فى هذه الرواية عدد البدن لكن وقع فى غيرها أنها مائة بدنة ، ولأبى داود من طريق ابن إسحق عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن على رضى الله عنه « نحر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثين بدنة وأمرنى فنحرت سائرها ، وأوضح منه ما وقع فى حديث جابر الطويل عند مسلم وفيه « ثم انصرف النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلى المنحر ، فنحر ثلاثاً وستين ، ثم أعطى عليا فنحر ما غبر ، وأشركه فى هديه ، ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها »

(٣) قوله « إذا كان المعطى أجرة الذبح » أقول : قد بين النسائى فى روايته من طريق سعيد بن إسحق عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضاً عن أجرته ، ولفظه « ولا يعطى فى جزارتها منها شيئاً » . واختلف فى الجزارة فقال ابن التين الجزارة بالكسر اسم للفعل ، وبالضم اسم للسواقط ، فعلى هذا ينبغى أن تقرأ بالكسر . وقد صحت الرواية ، فان صحت بالضم جاز أن يراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار ، قال ابن الجوزى وتبعه المحب الطبرى : الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزناً ومعنى ، وقيل بالكسر كالحجامة والخياطة وجوز غيره الفتح .

والمعاوضة فى الأجرة كالبيع . وأما إذا أعطى الأجرة خارجاً عن اللحم المعطى ، وكان اللحم زائداً على الأجرة ، فالقياس أن يجوز . ولكن النبي ﷺ قال « نحن نعطيه من عندنا » وأطلق المنع من إعطائه منها . ولم يقيد المنع بالأجرة . والذى يخشى منه (١) فى هذا : أن تقع مسامحة فى الأجرة لأجل ما يأخذه الجازر من اللحم . فيعود إلى المعاوضة فى نفس الأمر . فمن يميل إلى المنع من الذرائع يخشى من مثل هذا

* * *

٢٣٣ — الحديث الخامس : عن زياد بن جُبير (٢) قال : « رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ أَتَى عَلَى رَجُلٍ قَدْ أَنَاخَ بَدَنَتَهُ ، فَنَحَرَهَا . فَقَالَ : ابْعَثْهَا (٣)

وقال ابن الأثير : الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته ، وأصلها أطراف البعير كالرأس واليدين والرجلين ، سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته . انتهى

(١) قوله « والذى يخشى منه » أقول : من اعطائه غير الأجرة « أن يقع منه مسامحة فى الأجرة لأجل ما أعطى من اللحم فيعود المحذور منه من المعاوضة » إلا أن هذا مبنى على عدم ثبوت رواية النسائى ، قال البغوى : أما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيراً كما يتصدق على الفقراء فلا بأس بذلك ، قال القرطبي ولم يرخص فى إعطاء الجزار منها فى أجرته إلا الحسن البصرى وعبد الله بن عبيد بن عمير انتهى . قلت : كأنهما حملا النهى على التنزيه

(٢) (الحديث الخامس) قال « عن زياد بن جبير » بجيم وموحدة مصغر ، بصرى تابعى ثقة ، ليس له فى الصحيحين سوى هذا الحديث وحديث أخرجه البخارى فى النذر

(٣) قال « ابعثها » أقول : أى أثرها ، يقال بعثت الناقة أى أثرتها ، وقوله « قياما » أى عن قيام ، وقياما مصدر بمعنى قائمة ، وهى حال مقدر إذ قوله ابعثها أى أقمها فيكون مصدراً من غير لفظه

قِياماً مُقَيَّدَةً [١] سُنَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ [٢] »

فيه دليل على استحباب نحر الإبل من قيام . ويشير إليه قوله تعالى ﴿ الحج ٣٦ : فاذكروا اسم الله عليها صوافَّ . فاذا وجبت جنوبها ﴾ أى سقطت ، وهو يشعر بكونها كانت قائمة

وفيه دليل على استحباب أن تكون معقولة . وورد فى حديث صحيح ما يدل على أن تكون معقولة اليد اليسرى [٣] ، وبعضهم سوّى بين نحرها باركة وقائمة ، ونقل عن بعضهم أنه قال : تنحر باركة [٤] . والسنة أولى

* * *

(١) قال « مقيدة » أقول : أى معقولة الرجل[١] قائمة على ما بقى من قوائمها

(٢) قال « سنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : بالنصب بعامل مضمر كالاختصاص ، والتقدير : فتبقى سنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ويجوز الرفع ويدل له رواية « فقال له انحرها قائمة فانها سنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم »

(٣) قوله « وورد فى حديث صحيح ما يدل على أنها كانت معقولة اليد اليسرى » أقول : يشير إلى ما أخرجه أبو داود من حديث جابر « إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها »

(٤) قوله « ونقل عن بعضهم أنه سوى بين نحرها قائمة وباركة » أقول : نقله الحافظ ابن حجر عن الحنفية أنه يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة ، وأخرج البخارى عن ابن عباس رضى الله عنه ﴿ صوافَّ ﴾ قياماً ، قال فى الفتح : هكذا فسره سفيان بن عيينة فى تفسيره عن عبد الله بن أبى يزيد عنه فى تفسير قوله تعالى ﴿ فاذكروا اسم الله عليها صواف ﴾ قال : قياماً ، والصواف بالتشديد جمع صافة أى مصطفة فى قيامها ، ووقع فى مستدرك الحاكم من وجه آخر عن ابن عباس فى قوله ﴿ صواف ﴾ أى قياماً على ثلاث قوائم معقولة ، وفى قراءة ابن مسعود « صوافن » بكسر الفاء بعدها نون جمع صافنة وهى التى رفعت إحدى يديها بالعقل لئلا تضطرب

---

(١) قلت : معقولة اليد اليسرى قائمة على اليد اليمنى ورجليها لئلا ترفسه إذا نحرها

باب الغسل للمحرم [1]

٢٣٤ — الحديث الأول : عن عبد الله بن حُنين [2] « أنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَالمِسْوَرَ بنَ مَخْرَمَةَ اخْتَلَفَا بالأبْواءِ . فقالَ ابنُ عَبَّاسٍ : يَغْسِلُ المُحْرِمُ رَأْسَهُ . وَقالَ المِسْوَرُ : لا يَغْسِلُ رَأْسَهُ . قال : فأَرْسَلَنى ابنُ عَبَّاسٍ إلى أبى أيوبَ الأنصاريِّ رضى الله عنه . فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ بَيْنَ القَرْنَيْنِ ، وَهُوَ يَسْتَتِرُ بثَوْبٍ . فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ . فقالَ : مَنْ هٰذا ؟ فَقُلْتُ : أنا عَبْدُ اللهِ بْنُ حُنَيْنٍ ، أرْسَلَنى إلَيْكَ ابنُ عَبَّاسٍ ، يَسْأَلُكَ : كَيْفَ كانَ رسولُ الله ﷺ يَغْسِلُ رَأْسَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ ؟ فَوَضَعَ أبو أيوبَ يَدَهُ عَلَى الثَّوْبِ ، فَطَأْطَأَهُ [3] ، حَتَّى بَدا لِى رأْسُهُ . ثمَّ قال لإنسانٍ يَصُبُّ عَلَيْهِ الماءَ : اصْبُبْ ، فَصَبَّ عَلَى رَأْسِهِ . ثمَّ حَرَّكَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ ، فأَقْبَلَ بِهِما وَأَدْبَرَ . ثمَّ قال : هٰكَذا رَأَيْتُهُ ﷺ يَغْتَسِلُ »

وفى رواية « فَقالَ المِسْوَرُ لابنِ عبَّاسٍ : لا أُمارِيكَ بعدَها أبدا [4] »

---

(١) (باب الغسل للمحرم) أقول : سواء كان ترفهاً أو تنظفا أو تطهراً من الجنابة ، قال ابن المنذر : اتفقوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة ، واختلفوا فيما عدا ذلك

(٢) قال « ابن حنين » أقول : بالحاء المهملة فنون مصغرا ، والمسور بكسر الميم وسكون السين المهملة وفتح الواو فراء ، ومخرمة بفتح الميم فخـاء معجمة ساكنة وراء مفتوحة

(٣) قال « فطأطأه » أقول : أى أزاله عن رأسه ، وفى رواية ابن عيينة « جمع ثيابه إلى صدره حتى نظرت اليه » وفى رواية ابن جريج « حتى رأيت رأسه ووجهه »

(٤) قال « لا أماريك أبداً » أقول : أى لا أجادلك ، وأصل المراء استخراج

القَرْنانِ العَمُودانِ اللَّذانِ تُشَدُّ فِيهِما الخَشَبَةُ الَّتِى تُعَلَّقُ عَلَيْها البَكَرَةُ

« الأبواء » بفتح الهمزة وسكون البـاء الموحدة والمد : موضع معين بين مكة والمدينة

وفى الحديث دليل على جواز المناظرة فى مسائل الاجتهاد . والاختلاف فيها [1] إذا غلب على ظن المختلفين فيها حكم . وفيه دليل على الرجوع إلى من يظن به أن عنده علماً فيما اختلف فيه

وفيه دليل على قبول خبر الواحد ، وأن العمل به سائغ شائع بين الصحابة . لأن ابن عباس أرسل عبد الله بن حنين ليستعلم له علم المسألة ، ومن ضرورته قبول خبره

ما عند الإنسان ، يقال مارى فلان فلانا إذا استخرج ما عنده ، قاله ابن الأنبارى . وأطلق ذلك فى المجادلة لأن كلا من المتجادلين يستخرج ما عند الآخر من الحجة

(١) قوله « والاختلاف فيها » أقول : يدل على أن قول بعضهم أى الصحابة ليس بحجة ، قال ابن عبد البر : لو كان معنى الاقتداء فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم [1] » يراد به الفتوى لما احتاج ابن عباس إلى إقامة البينة على دعواه ، بل كان يقول لابن عباس أنت نجم وأنا نجم فبأينا اقتدى من بعدنا فقد كفاه ، ولـكن معناه كما قال المزنى وغيره من أهل النظر إنه فى النقل ، لأن جميعهم عدول ، وفيه اعتراف للفاضل بفضله وإنصاف الصحابة بعضهم بعضا . انتهى . قلت : وحديث أصحابى كالنجوم قد تكلم فيه العلمـاء ، فانه من رواية ابن عبد الواحد الهاشمى قال الدارقطنى : يضع الحديث ، وقال أبو زرعة : روى أحاديث لا أصل لها ، وقال ابن عدى : يسرق الحديث ويأتى بالمناكير عن الثقات ، قال الذهبى فى الميزان : ومن بلائه عن وهب ابن جرير عن أبيه عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم « أصحابى كالنجوم من اقتدى بشىء منها اهتدى » انتهى وكلامهم فى تضعيفه واسع

---

(١) قلت : هو موضوع كما تقدم

عن أبى أيوب فيما أرسل فيه . و « القرنان » فسرهما المصنف

وفيه دليل على التستر عند الغسل . وفيه دليل على جواز الاستعانة فى الطهارة ، لقول أبى أيوب « اصبب [1] » وقد ورد فى الاستعانة أحاديث صحيحة ، وورد فى تركها شىء لا يقابلها فى الصحة

وفيه دليل على جواز السلام [2] على المتطهر فى حال طهارته ، بخلاف من هو على الحدث . وفيه دليل على جواز الكلام فى أثناء الطهارة . وفيه دليل على تحريك اليد على الرأس فى غسل المحرم إذا لم يؤد إلى نتف الشعر

وقوله « أرسلنى إليك ابن عباس يسألك كيف كان رسول الله ﷺ يغسل

---

(١) قوله « لقول أبى أيوب : اصبب على » أقول : وإن كان قول صحابى ليس بحجة ، ولكن الحجة قوله « وقد ورد فى الاستعانة » أى بالغير فى الوضوء ونحوه « أحاديث صحيحة » وهو يشير إلى حديث المغيرة عند الشيخين الذى فيه أنه صب عليه صلى الله عليه وآله وسلم وضوءه فى بعض أسفاره صلى الله عليه وآله وسلم ، وكذلك صب أسامة عليه صلى الله عليه وآله وسلم عندهما ، وعند غيرهما الربيع وأميمة مولاته صلى الله عليه وآله وسلم وصفوان بن عسال وغيرهم ، وأما قوله « وورد فى تركها شىء لا يقابلها فى الصحة » فهو إشارة إلى ما أخرجه البزار من حديث عمر مرفوعا « أنا لا أستعين على وضوئى بأحد » فهو من رواية النضر بن منصور عن أبى الجنوب ، قال النووى : حديث باطل ، وقال الدارمى : قلت لابن معين : النضر ابن منصور عن أبى الجنوب وعنه ابن أبى معشر ؟ قال : هؤلاء حمالة الحطب . وحديث « إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يكل طهوره إلى أحد » أخرجه ابن ماجه والدارقطنى وفيه مطهر بن الهيثم ضعيف

(٢) قوله « على جواز السلام » أقول : المسلم عبد الله بن حنين ، وهو تابعى لا حجة فى فعله اتفاقا ، وكأنه يقول الشارح : إنه أقره الصحابى وهو أيوب ، وأن أبا أيوب أجاب وإن لم يذكر فى الرواية ، فان سلم جميع ذلك فلا حجة فيه إلا عند من يقول قول الصحابى حجة فى قوله وفعله وتقريره ، وما أبعده من قول

رأسه ؟ ، يشعر بأن ابن عباس كان عنده علم بأصل الغسل . فان السؤال عن كيفية الشيء [1] إنما يكون بعد العلم بأصله . وفيه دليل على أن غسل البدن كان عنده متقرر الجواز ، إذ لم يسأل عنه ، وإنما سأل عن كيفية غسل الرأس ، ويحتمل أن يكون ذلك لأنه موضع الإشكال فى المسألة . إذ الشعر عليه ، وتحريك اليد فيه يخاف منه نتف الشعر

وفيه دليل على جواز غسل المحرم ، وقد أجمع عليه إذا كان جنباً [2] ، أو كانت المرأة حائضاً ، فطهرت . وبالجملة الأغسال الواجبة . وأما إذا كان تبرداً من غير وجوب ، فقد اختلفوا فيه : فالشافعى يجيزه . وزاد أصحابه ، فقالوا : له أن يغسل رأسه بالسِّدْر والخَطْمى ، ولا فدية عليه . وقال مالك وأبو حنيفة : عليه الفدية . أعنى غسل رأسه بالخطمى وما فى معناه . فان استدل بالحديث على هذا المختلف فيه فلا يقوى . لأن المذكور حكاية حال ، لا عموم لفظ . وحكاية الحال تحتمل أن تكون هى المختلف فيها ، وتحتمل أن لا . ومع الاحتمال لا تقوم حجة

* * *

باب فسخ الحج إلى العمرة

٢٣٥ — الحديث الأول : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « أَهَلَّ النبىُّ ﷺ وَأَصحابُهُ بِالْحَجِّ [3] وَلَيْسَ مَعَ أَحَدٍ مِنْهُمْ هَدْىٌ غَيْرَ النبى ﷺ

---

(١) قوله « عن كيفية الشيء » أقول : ولو كان لا يعلم أن عند أبى أيوب علماً بذلك لقال : هل كان يغسل رأسه أولا ؟ على حسب ما وقع فيه خلاف ابن عباس والمسور ، قال ابن حجر بعد نقله : ويحتمل أن يكون عبد الله تصرف فى كلامه ، لأنه لما قال له سله هل يغتسل المحرم أولا ؟ فجاء فوجده يغتسل ، فهم من ذلك أنه يغتسل فأحب أن لا يرجع إلا بفائدة فسأله عن كيفية الغسل

(٢) قوله « وقد أجمع عليه إذا كان جنباً » أقول : تقدم أنه نقل الإجماع ابن المنذر

(٣) (باب فسخ الحج بالعمرة) الحديث الأول قال « بالحج » أقول : هذا

وَطلحَةَ ، وَقَدِمَ عَلِيٌّ رضى الله عنه مِنَ اليَمَنِ . فَقالَ : أَهْلَلْتُ بِمـا أَهَلَّ بِهِ النبيُّ ﷺ ، فأَمَرَ النبيُّ ﷺ أصحابَهُ [1] أَنْ يَجْعَلُوها عُمْرَةً ، فَيطوفوا ثمَّ يُقَصِّروا وَيَحِلُّوا ، إلاَّ مَنْ كانَ معَهُ الهَدىُ . فَقالوا : نَنطَلِقُ إلَى مِنًى وَذَكَرُ أحَـدِنا يَقطُرُ [2] ؟ فَبَلَغَ ذَلِكَ النبيَّ ﷺ . فقالَ : لَوْ استَقبَلْتُ من أمرى ما استَدبَرتُ ما أهدَيتُ ، وَلَوْلا أنَّ مَعِيَ الهَدْىَ لَأَحْلَلْتُ . وَحاضَتْ عائِشَةُ فَنَسَكَتِ المَناسِكَ كلَّها ، غَيرَ أَنَّها لَمْ تَطُفْ بِالبَيْتِ . فلمَّا طَهُرَتْ وَطافَتْ بِالبَيتِ قالَتْ : يا رَسولَ اللهِ ، يَنطَلِقونَ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ ، وَأنطَلِقُ بِحَجٍّ ؟ فأَمَرَ عَبْدَ الرَّحمٰنِ ابنَ أبى بَكرٍ أنْ يَخرُجَ معَها الى التَّنْعِيمِ . فاعتَمَرَتْ بَعْدَ الحَجِّ »

قوله « أهل النبى ﷺ » الإهلال : أصله رفع الصوت . ثم استعمل فى التلبية استعمالا شائعاً . ويعبر به عن الإحرام

وقوله « بالحج » ظاهره يدل على الإفراد . وهى رواية جابر [3]

إهلاله صلى الله عليه وآله وسلم أول الأمر ، ثم أتاه آت بالعقيق وقال « صل فى هذا الوادى المبارك وقل عمرة فى حجة » كما أخرجه البخارى

(١) قال « فأمر أصحابه » أقول : أى بعد قدومهم مكة

(٢) قال « وذكر أحدنا يقطر » أقول : مبالغة منهم ، لأنهم كرهوا أن يفسخوا الحج إلى عمرة ، وتكلموا فيه وقالوا ذلك ، أى إنا نجامع النساء حتى نطلع للحج يوم التروية وذكر من جامع يقطر أى ماء من ماء غسله أو منيا مبالغة

(٣) قوله « يدل على الإفراد ، وهى رواية جابر » أقول : حديث عائشة فيه تفصيل أحوال المهلين معه صلى الله عليه وآله وسلم : أن منهم من أهل بحج ومنهم من أهل بعمرة ومنهم من جمع بينهما ، وكأن كلا من الرواة روى ما سمعه

وقوله « وليس مع أحد منهم هدى غير النبي ﷺ وطلحة » كالمقدمة لما أمروا به من فسخ الحج إلى العمرة ، إذا لم يكن هدى

وقوله « أهللت بما أهلّ به النبي ﷺ » قيل فيه دليل على جواز تعليق الإحرام بإحرام الغير ، وانعقاد إحرام المعلّق بما أحرم به الغير (١) . ومن الناس من عدّى هذا إلى صورة أخرى (٢) أجاز فيها التعليق ، ومنعه غيره . ومن أبى ذلك يقول : الحج مخصوص بأحكام ليست في غيره . ويجعل محل النص منها (٣)

وقوله « فأمر النبي ﷺ أصحابه أن يجعلوها عمرة » فيه عموم وهو مخصوص بأصحابه الذين لم يكن معهم هدى (٤) ، وقد بُين ذلك في حديث آخر . وفسخ الحج إلى العمرة كان

---

(١) قوله « بما أحرم به الغير » أقول : قال الحافظ ابن حجر : لا يلزم منه جواز تعليقه إلا على فعل من يتحقق أنه يعرفه كما في حديثي الباب

(٢) قوله « ومنهم من عدّى هذا إلى صورة أخرى » أقول : وهي صورة مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما يشاء لكونه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينه عن ذلك ، وهو قول الجمهور ، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الابهام وهو قول الكوفيين ، قال ابن المنير : وكأن ذلك مذهب البخاري لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن عليا رضي الله عنه وأبا موسى رضي الله عنه لم يكن عندهما أصل يرجعان اليه في كيفية الإحرام فأحالا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك (١) . انتهى

(٣) قوله « محل النص » أقول : أي نص المحرم على ما يريده من أنواع الحج باحرامه

(٤) قوله « بأصحابه الذين لم يكن معهم هدى » أقول : كمن عدا طلحة بن عبيد الله

---

(١) قلت : قد اتفق العلماء في كل عصر على أن أصول التشريع ثلاثة : قول النبي ﷺ أو فعله أو إقراره لفعل الغير ، وهو ﷺ أقر عليا على القران وأمر أبا موسى بالتمتع ، وهذا هو صريح التشريع

جائزاً بهذا الحديث . وقيل : إن علته حسم مادة الجاهلية فى اعتقادها أن العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور [١]

واختلف الناس فيما بعد هذه الواقعة : هل يجوز فسخ الحج إلى العمرة ، كما فى هذه الواقعة أم لا ؟ فذهب الظاهرية إلى جوازه [٢] . وذهب أكثر الفقهاء المشهورين

ولم يذكر فى الحديث هذا غيره ، ثم هو أيضاً مخصوص بمن لم يكن مهلا بالعمرة لأنه فسخ عنده

(١) قوله « من أفجر الفجور » أقول : هو إشارة إلى ما فى البخارى من حديث ابن عباس أن أهل الجاهلية كانوا يرون ـ اى يعتقدون ـ أن العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور ، وهذا من تحكماتهم الباطلة المأخوذة من غير اصل ، فأراد القائل بهذا أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر أصحابه بجعل حجتهم عمرة رداً على ما كان يراه أهل الجاهلية إبطالا لقولهم بفعلها فى أشهر الحج ، ورد هذا بأنه قد علم أهل الجاهلية بأنه صلى الله عليه وآله وسلم اعتمر ثلاث عمر كلها فى أشهر الحج : الحديبية والقضيـــة فانهما فى القعدة والجعرانة فانها فى شوال

(٢) قوله « فذهب الظاهرية إلى جوازه » اقول : من الناس من قال إنه خاص بذلك الركب لما يأتى من دليله الذى أشار اليه الشارح ، وهذا قول الجمهور ، وذهب ابن عباس وغيره إلى جوازه ، واليه ذهب أحمد بن حنبل وشيد أركانه من أتباعه ابن تيمية وزاده تلميذه ابن القيم تشييداً ، بل زعم أنه من ورد مكة محرما بالحج انقلب حجه عمرة شاء أو أبى ، والمسألة مبسوطة فى كتابه الهدى النبوى ، وتعقبه العلامة المقبلى فى هامشه بالرد على ما قاله وتقوية كلام الجمهور ، وقد ألف بعض تلاميذنا [١] رسالة فى ذلك فى حكم السؤال ، ولبعض شيوخنا أبحاث فى ذلك ، وهو الذى اليه وجه ذلك التلميذ السؤال . ولنا بحث فى ذلك استحسنه شيخنا وهو لدينا ، وكلام المقبلى رحمه الله تعالى فى هوامش نسختنا من الهدى ، وقد تناوله جماعة من تلاميذنا فى كتبهم ،

---

(١) هو محمد بن اسماعيل بن اسحق اليمنى

إلى منعه . وقيل إن هذا كان مخصوصاً بالصحابة . وفى هذا حديث عن أبى ذر رضى الله عنه [1] ، وعن الحارث بن بلال عن أبيه أيضاً [2] . أعنى فى كونه مخصوصاً

وقوله « فيطوفوا ثم يقصروا » يحتمل قوله « فيطوفوا » وجهين : أحدهما أن يراد به الطواف بالبيت على ما هو المشهور ، ويكون فى الكلام حذف ، أى يطوفوا ويسعوا ، فان العمرة لا بد فيها من السعى . ويحتمل أن يكون استعمل الطواف فى الطواف بالبيت ، وفى السعى أيضاً . فانه قد يسمى طوافاً [3] ، قال الله تعالى ﴿ البقرة

والعجيب إعراض الشارح عن خلاف الحنابلة واقتصاره على الظاهرية ، مع أن الحنابلة أشهر بذلك منهم

(١) قوله « حديث عن أبى ذر » أقول : يريد ما رواه ابراهيم التيمى عن أبيه عن أبى ذر قال « كانت متعة الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم خاصة » رواه مسلم والنسائى وابن ماجه ، ولكن قال أحمد : إنه عارضه أبو موسى وابن عباس وأبو هاشم وهم أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأعلم الناس بسنته ، وقول المكيين من الفقهاء وهم أعلم أهل الأمصار بالمناسك ، وأطال فى ترجيح غير رواية أبى ذر عليها

(٢) قوله « وعن الحارث بن بلال عن أبيـــه » أقول : إشارة إلى ما رواه عبد العزيز الدراوردى عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن الحارث بن بلال بن الحارث المزنى عن أبيه قال « قلت : يا رسول الله صلى الله عليك ، فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ قال : بل لنا خاصة » رواه الخمسة إلا الترمذى ، إلا أنه قال عبد الله بن أحمد : قلت لأبى حديث بلال بن الحارث ؟ قال : لا أقول به ولا يعرف هذا الرجل ولم يروه إلا الدراوردى . وقال أيضاً : حديث بلال ليس عندى يثبت ، وقال أيضاً : هذا حديث ليس إسناده بالمعروف ، وأطال فى رده وأطال المخالفون فى رد كلامه ، وأن بلال بن الحارث معروف مشهور

(٣) قوله « فانه قد يسمى طوافا » أقول : فكأنه مشترك ، لأنه قال تعـــالى ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾

١٨٥ إن الصفا والمروة من شعائر الله ، فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾

وقوله « فقالوا : ننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر » فيه دليل على استعمال المبالغة فى الكلام . فانهم إذا حلّوا من العمرة وواقعوا النساء ، كان إحرامهم للحج قريباً من زمن المواقعة والإنزال . فحصلت المبالغة فى قرب الزمان بأن قيل « وذكر أحدنا يقطر » وكأنه إشارة إلى اعتبار المعنى فى الحج . وهو الشعث وعدم الترفه . فاذا طال الزمن فى الإحرام حصل هذا المقصود . وإذا قرب زمن الإحرام من زمن التحلل ضعف هذا المقصود ، أو عدم . وكأنهم استنكروا زوال هذا المقصود أو ضعفه ، لقرب إحرامهم من تحللهم

وقوله ﷺ « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت » فيه أمران : أحدهما جواز استعمال لفظة « لو » فى بعض المواضع ، وإن كان قد ورد فيها ما يقتضى خلاف ذلك . وهو قوله ﷺ « فان « لو » تفتح عمل الشيطان [1] » وقد قيل فى الجمع بينهما [2] : إن كراهتها فى استعمالها فى التلهف على أمور الدنيا ، إما طلباً كما يقال : لو

---

(١) قوله « فان لو يفتح عمل الشيطان » أقول : الحديث أخرجه ابن ماجه بلفظ « المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفى كل خير . احرص على ما ينفعك ولا تعجز ، فان غلبك أمر فقل قدر الله وما شاء فعل ، وإياك واللو فان اللو يفتح عمل الشيطان » وفى رواية لمسلم « ولو فان لو من الشيطان » وله ألفاظ كثيرة . وقد عقد البخارى فى صحيحه باباً ترجمه بقوله « باب ما يجوز من اللو » وذكر سبعة أحاديث فى جواز ذلك ، قالوا وفى قول البخارى ما يجوز من اللو إشارة إلى أن الأصل عدم الجواز

(٢) قوله « وقد قيل فى الجمع بينهما » أقول : هو وجه من وجوه الجمع ، وقد جمع آخرون بغيره ، قال الطبرى : الأحاديث الواردة بالجواز دلت على أن النهى مخصوص بالجزم بالفعل الذى لم يقع ، فالمعنى لا تقل لشئ لم يقع لو أنى فعلت كذا وقع ، قاضياً بتحتم ذلك غير مضمر فى نفسك بالشرط المذكور ، وهو أنه لا يقع

فعلت كذا حصل لى كذا . وإما هربا كقوله : لو كان كذا لما وقع لى كذا وكذا . لما فى ذلك من صورة عدم التوكل فى نسبة الأفعال إلى القضاء والقدر . وأما إذا استعملت فى تمنى القربات ـ كما جاء فى هذا الحديث ـ فلا كراهة ، هذا أو ما يقرب منه

إلا بمشيئته تعالى وارادته ، وهو كقول أبى بكر فى الغار « لو أن أحدهم رفع رجليه لأبصرنا » فجزم بذلك مع تيقنه أن الله تعالى قادر على أن يصرف أبصارهم عنهما بعمى أو غيره ، لكنه جرى على حكم العادة الظاهرة ، بأنهم لو رفعوا أبصارهم لم يبصروهما إلا بمشيئة الله تعالى انتهى[1] . وقال عياض : الذى يفهم من ترجمة البخارى وما ذكره من الأحاديث فى الباب أنه يجوز استعمال لو ولولا فيما يكون للاستقبال مما فعله لوجود غيره وهو من باب لو لكونه لم يدخل فى الباب إلا ما هو للاستقبال أو ما هو من صحيح متيقن ، بخلاف الماضى والمنقضى أو ما فيه اعتراض على الغيب والقدر السابق ، قال : والنهى إنما هو من حيث قاله معتقداً ذلك حتما وأنه لو فعل ذلك لم يصبه ما أصابه قطعاً ، فأما من رد ذلك إلى مشيئة الله ، وأنه لولا أن الله أراد ذلك ما وقع فليس من هذا ، قال : والذى عندى فى ظاهر الحديث أن النهى على ظاهره وعمومه ، ولكنه نهى تنزيه ، ويدل له قوله « فان لو تفتح عمل الشيطان » أى تلقى فى القلب معارضة القدر فيوسوس به الشيطان . وتعقبه النووى بأنه جاء استعمال لو فى الماضى مثل قوله « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت » فالظاهر أن النهى عن إطلاق ذلك فيما لا فائدة فيه ، وأما من قاله تأسفاً على ما فات من طاعة الله تعالى أو ما هو متعذر عليه ونحو هذا فلا بأس به ، وعليه يحمل أكثر الاستعمال الموجود فى الأحاديث . وقال القرطبى فى المفهم : الذى يتعين بعد وقوع المقدور التسليم لأمر الله والرضا بما قدر والإعراض عن الالتفات لما فات ، فانه إذا فكر فيما فاته من ذلك ، وقال : لو أنى فعلت كذا لكان كذا جاءته وساوس الشيطان ، فلا

---

(١) قلت : قد جمع بعض علمائنا بين « لو » التى وقعت للنهى وبين قوله ﷺ « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت الخ » بأن لو التى للنهى هى التى يعارض بها القدر ، والتى للاباحة التأسف على خير فات

الثاني : استدل به على أن التمتع أفضل . ووجه الدليل أن النبي ﷺ تمنى ما يكون به متمتعاً لو وقع . وإنما يتمنى الأفضل مما حصل . ويجاب عنه بأن الشيء قد يكون أفضل بالنظر إلى ذاته ، وبالنسبة إلى شيء آخر بالنظر إلى ذات ذلك الشيء الآخر .

يزال به حتى يفضى إلى الخسران ، فيعارض بتوهم التدبير سابق المقادير ، وهذا هو عمل الشيطان المنهى عن تعاطى أسبابه بقوله « فلا تقل لو فان لو تفتح عمل الشيطان » وليس المراد النطق بلو مطلقا إذ قد نطق بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى عدة أحاديث ، ولكن محل النهى عن إطلاقها إنما هو إذا أطلقت معارضة للقدر مع اعتقاد أن ذلك المانع لو ارتفع لوقع خلاف المقدر ، لا إذا ما أخبر بالمانع على جهة أنه يتعلق به فائدة فى المستقبل فان مثل هذا لا يختلف فى جواز إطلاقه ، وليس فيه فتح لعمل الشيطان ولا ما يفضى إلى تحريم . انتهى . وقال الطحاوى بعد حديث « اياك واللو » : دل قول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يقول ﴿ ولو كنت أعلم الغيب ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت » وقوله فى الحديث الآخر « ورجل يقول لو أن الله آتانى ما آتى فلانا لعملت مثل عمله » على أن لو ليست مكروهة فى كل الأشياء ، ودل قوله عن المنافقين ﴿ لو كان لنا من الأمر شيء ﴾ ورده ﴿ لو كنتم فى بيوتكم ﴾ على ما يباح من ذلك . قال : ووجدنا العرب تذم اللو وتحذر منه . انتهى . قال السبكى : قد تأملت اقتران قوله « احرص على ما ينفعك » بقوله « إياك واللو » فوجدته الإشارة إلى محل اللو المذمومة وهى نوعان : أحدهما فى الحال ما دام فعل الخير ممكنا فلا يترك لأجل شيء آخر فلا تقول : لو أن كذا كان موجوداً لفعلت كذا مع قدرته على فعله ولو لم يوجد ذلك ، بل يفعل الخير ويحرص على عدم فواته . والثانى من فاته أمر من أمور الدنيا فلا يشغل نفسه بالتلهف عليه لما فى ذلك من الاعتراض على المقادير ، وتعجيل تحسر لا يغنى شيئا ويشتغل به عن استدراك ما لعله يجدى ، فالذم راجع فيما يئول فى الحال وهو أقبح من الأول ، فاذا انضم إلى ذلك الكذب فهو أقبح مثل قول المنافقين ﴿ لو استطعنا لخرجنا معكم ﴾ وقولهم ﴿ لو نعلم قتالا لاتبعناكم ﴾ وكذا قوله ﴿ لو أطاعونا ما قتلوا ﴾ ثم قال : وكل ما فى القرآن من لو التى فى كلام الله تعالى كقوله تعالى ﴿ لو كنتم فى بيوتكم ﴾ و ﴿ لو كنتم فى

ثم يقترن بالمفضول فى صورة خاصة ما يقتضى ترجيحه . ولا يدل ذلك على أفضليته من حيث هو هو [١] . وههنا كذلك [٢] . فان هذا التلهف اقترن به قصد موافقة الصحابة فى فسخ الحج إلى العمرة ، لمّا شق عليهم ذلك . وهذا [٣] أمر زائد على مجرد التمتع ، وقد يكون التمتع مع هذه الزيادة أفضل [٤] . ولا يلزم من ذلك أن يكون التمتع بمجرده أفضل

وقوله ﷺ ، ولولا أن معى الهدى لأحللت ، معلل بقوله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ وفسخ الحج إلى العمرة يقتضى التحلل بالحلق عند الفراغ من العمرة [٥] . ولو تحلل بالحلق عند الفراغ من العمرة لحصل الحلق قبل بلوغ الهدى محله

بروج مشيدة ﴾ ونحوها فهو صحيح ، لأنه تعالى عالم به . انتهى

(١) قوله ، من حيث هو هو ، أقول : أى من حيث ذاته ، فالضمير الأول للشىء دالا باعتبار أمر ، والثانى لذلك الشىء أيضاً لكن باعتبار شىء آخر وهو ملاحظة ذاته ، فكأنه قال : من حيث ذلك الشىء باعتبار ذاته لا بأمر خارج عنه

(٢) قوله ، وههنا كذلك ، أقول : ليس أرجحية التمتع من حيث ذاته بل من حيث اقترن به أمر خارجى هو قصده صلى الله عليه وآله وسلم لموافقة أصحابه المتمتعين فانهم لما فسخوا حجهم كان تمتعاً

(٣) قوله ، وهذا ، أقول : أى قصد موافقته صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه ، أمر زائد على مجرد التمتع ، فهو أمر خارج عن ذاته

(٤) قوله ، وقد يكون التمتع مع هذه الزيادة أفضل ، أقول : ويصير على هذا القران مفضولا وهو الذى فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، ويبعد أن يفعل المفضول فالأظهر أنه قال ذلك تطييبا لقلوبهم وإخباراً لهم بأنه لو علم أنه يشق عليهم مخالفة نسكهم لنسكه لما ساق الهدى ولوافقهم على نسكهم ، وربما كان فى أجر الموافقة وتطييب قلوبهم واتحاد نسكه ونسكهم ما يقاوم زيادة أجر القران على أجر التمتع ، وإن كان القران أفضل

(٥) قوله ، بالحلق عند الفراغ من العمرة ، أقول : قد يقال ليس الحلق بلازم

وقد يؤخذ من هذا ـ والله أعلم ـ التمسك بالقياس ، فانه يقتضى تسوية التقصير بالحلق فى منعه قبل بلوغ الهدى محله ، مع أن النص لم يرد إلا بالحلق . فلو وجب الاقتصار على النص لم يمتنع فسخ الحج إلى العمرة لأجل هذه العلة ، فإنه حينئذ كان يمكن التحلل من العمرة بالتقصير . ويبقى النص معمولا به فى منع الحلق ، حتى يبلغ الهدى محله . فحيث حكمَ بامتناع التحلل من العمرة وعلل بهذه العلة دل ذلك على أنه أجرى التقصير مجرى الحلق فى امتناعه قبل بلوغ الهدى محله ، مع أن النص لم يدل عليه بلفظه ، وإنما ألحق به بالمعنى

وقوله « وحاضت عائشة الخ » يدل على امتناع الطواف على الحائض إما لنفسه ، وإما لملازمته لدخول المسجد . ويدل على فعلها لجميع أفعال الحج إلا ذلك . وعلى أنه لا تشترط الطهارة فى بقية الأعمال

وقوله « غير أنها لم تطف بالبيت » فيه حذف ، تقديره : ولم تسْعَ . ويبين ذلك برواية أخرى صحيحة (١) ذكر فيها « أنها بعد أن طهرت طافت وسعت » . ويؤخذ من هذا أن السعى لا يصح إلا بعد طواف صحيح . فانه لو صح لما لزم من تأخير الطواف بالبيت تأخير السعى ، إذ هى قد فعلت المناسك كلها غير الطواف بالبيت ، فلولا اشتراط تقدم الطواف على السعى لفعلت فى السعى ما فعلت فى غيره . وهذا الحكم متفق عليه بين أصحاب الشافعى ومالك . وزاد المالكية قولا آخر أن السعى لا بد أن يكون بعد طواف واجب . وإنما صح بعد طواف القدوم ـ على هذا القول ـ لاعتقاد هذا القائل وجوب طواف القدوم

للتحلل من العمرة ، بل هو أو التقصير ، بل فى هذه القصه قد أمر صلى الله عليه وآله وسلم الفاسخين إلى العمرة بالتقصير ، وعلله الشارح بأنه ينبغى تأخير الحلق للحج ، وقد بينه الشارح بهذا فقال : إن النص ورد فى الحلق ، والحديث ألحق به التقصير قياسا ، والآية أيضا إنما نزلت فى هدى الإحصار فأقيس هدى القران عليه

(١) قوله « برواية أخرى صحيحة » أقول : وهى ما أخرجه البخارى ولفظها عن عائشة « فقدمت مكة وأنا حائض فلم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة »

وقولها « ينطلقون بحج وعمرة » تريد العمرة التى فسخوا الحج إليها . والحج الذى أنشئوه من مكة . وقولها « وأنطلق بحج ؟ » يشعر بأنها لم تحصل لها العمرة ، وأنها لم تحل بفسخ الحج الأول إلى العمرة . وهذا ظاهر ، إلا أنهم لما نظروا إلى روايات أخرى اقتضت أن عائشة اعتمرت . لأنه عليه السلام أمرها بترك عمرتها [1] ، ونقض رأسها ، وامتشاطها ، والإهلال بالحج لما حاضت لامتناع التحلل من العمرة بوجود الحيض ، ومزاحمته وقت الحج وحملوا أمره عليه السلام بترك العمرة على ترك المضى فى أعمالها . لا على رفضها بالخروج منها . وأهلت بالحج مع بقاء العمرة . فكانت قارنة ـ اقتضى ذلك أن تكون قد حصل لها عمرة [2] . فأشكل حينئذ قولها « ينطلقون بحج وعمرة ، وأنطلق بحج » إذ هى أيضاً قد حصل لها حج وعمرة ، لما تقرر من كونها صارت قارنة [3] . فاحتاجوا إلى تأويل هذا اللفظ . فأولوا قولها

---

(١) قوله « لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرها بترك عمرتها » أقول : هو فى ذلك الحديث الذى ذكرنا طرقه آنفا ، فان فيه أنها قالت « فشكوت ذلك ـ أى الحيض ـ إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : انقضى رأسك وامتشطى وأهلى بالحج ودعى العمرة . قالت : ففعلت » الحديث

(٢) قوله « فاقتضى ذلك أن يكون قد حصل لها عمرة » أقول : ويؤيد ذلك ما أخرجه أبو داود عن جابر عن عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لها « طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكفيك لحجك وعمرتك » وأخرج البخارى عن جابر أنه صلى الله عليه وآله وسلم « دخل على عائشة ثم وجدها تبكى وقالت له حضت وقد حل الناس ولم أحلل ولم أطف بالبيت . فقال : اغتسلى ثم أهلى بالحج ، ففعلت ووقفت المواقف كلها حتى إذا طهرت طافت بالبيت وبالصفا والمروة . ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم : قد حللت من حجك ومن عمرتك جميعاً »

(٣) قوله « لما تقرر من كونها صارت قارنة » أقول : وغاية الفرق بينها وبين الذين فسخوا أو كانوا معتمرين أنهم كرروا الأعمال لكل نسك طواف وسعى ، بخلاف القارنين فانه كفاهم طواف واحد وسعى واحد

« ينطلقون بحج وعمرة ، وأنطلق بحج » على أن المراد ينطلقون بحج مفرد عن عمرة، وعمرة منفردة عن حج . وأنطلق بحج غير مفرد عن عمرة . فأمرها النبي ﷺ بالعمرة ، ليحصل لها قصدها فى عمرة مفردة عن حج ، وحج مفرد عن عمرة . هذا حاصل ما قيل فى هذا [١] . مع أن الظاهر خلافه ، بالنسبة إلى هذا الحديث [٢] ، لكن الجمع بين الروايات ألجأهم إلى مثل هذا

وقوله « فأمر عبد الرحمن » يدل على جواز الخلوة بالمحارم ، ولا خلاف فيه . وقوله « أن يخرج معها إلى التنعيم » يدل على أن من أراد أن يحرم بالعمرة من مكة لا يحرم بها من جوفها . بل عليه الخروج إلى الحل ، فان « التنعيم » أدنى الحل [٣] . وهذا معلل بقصد الجمع بين الحل والحرم فى العمرة ، كما وقع ذلك فى الحج [٤] فانه جمع فيه بين الحل والحرم . فإن « عرفة » من أركان الحج وهى من الحل

---

(١) قوله « هذا حاصل ما قيل فى هذا » أقول : فصح أنه اجتمع لعائشة عمرتان وحجة فى هذه السفرة

(٢) قوله « بالنسبة إلى هذا الحديث » أقول : فان لفظها فى قولها « وأنطلق بحج » يقضى بأنه لم يحصل لها إلا حج مفرد

(٣) قوله « فان التنعيم أدنى الحل » أقول : قال المحب الطبرى : التنعيم أبعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل ، وليس بطرف الحل ، بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجوز ، وروى الفاكهى من طريق عبد بن عمير قال : إنما سمى التنعيم لأن الجبل الذى على يمين الداخل يقال له ناعم ، والذى على اليسار يقال له تنعم ، والوادى نعمان

(٤) قوله « كما وقع ذلك فى الحج » أقول : يقع ذلك فى الحج لغير المكى ، فان ميقاته مكة . وأما قوله « فان عرفة من أركان الحج وهى من الحل » كلام يفتقر إلى تأمل ، لأنه إن أراد أنه يحصل الجمع بين الحل والحرم حال الإحرام فلم يتم للمكى ، وإن أراد بعد الإحرام فلم يتم للمعتمر إلا حال إحرامه ، وهذا الجمع بين الحل والحرم للحاج والمعتمر غير معتبر ، فانه جعل الشارع ميقات المكى مكة لحجه ولعمرته ، فانه

واختلفوا فى أنه لو أحرم بالعمرة من مكة ، ولم يخرج إلى الحل هل يكون الطواف والسعى صحيحاً ويلزمه دم ، أو يكون باطلا ؟ وفى مذهب الشافعى خلاف . ومذهب مالك أنه لا يصح . وجمد بعض الناس فشرط الخروج إلى التنعيم بعينه [١] . ولم يكتف بالخروج إلى مطلق الحل . ومن علل بما ذكرناه ، وفهم المعنى ـ وهو الجمع بين الحل والحرم ـ اكتفى بالخروج إلى مطلق الحل

* * *

٢٣٦ — الحديث الثانى [٢] : عن جابر رضى الله عنه قالَ « قَدِمْنا مَعَ

تقدم فى حديث المواقيت التصريح بذلك فى قوله « من أراد الحج أو العمرة ـ إلى أن قال ـ حتى أهل مكة من مكة » فانه قول صريح بأن عمرة أهل مكة من مكة ، وعارضه إخراج عائشة ـ وقد صارت مكية ـ إلى التنعيم للعمرة ، واحتمل أنه لأجل جبر خاطرها وأنها تأتى بعمرة مستقلة تدخل بها من الحل وتطوف منها وتسعى كما فعل نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم لما دخلوا مكة فأتوا بعمرة كذلك ، واحتمل أنه لأجل أن الحل ميقات عمرة أهل مكة ، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال ، سيما وهو احتمال قوى فكيف يمارض أن ميقات المكى مكة لحج وعمرة ؟ والعجب من الشارح المحقق حيث لم يتكلم على تعارض هذا الحديث وحديث المواقيت أقوى [١] والعمل به أولى ، وقد قررناه فى سبل السلام

(١) قوله « وجمد بعض النـــاس فشرط الخروج إلى التنعيم » أقول : قال الطحاوى : ذهب قوم أنه لا ميقات للعمرة لمن كان بمكة إلا التنعيم ، ولا ينبغى مجاوزته كما لا ينبغى مجاوزة المواقيت التى للحج ، وخالفهم آخرون فقالوا : ميقات العمرة الحل

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث باب فسخ الحج ، وتقدم الكلام على ما تضمنه وعلى ما تضمنه شرحه هنا

---

(١) قلت : الحديثان قويان صحيحان ، والجمع بينهما أن حديث المواقيت عام خصصه حديث عائشة فى ميقات العمرة ، وهذا هو ما فهمه جمهور العلماء

رسولِ اللهِ ﷺ ، وَنَحْنُ نَقولُ : لَبَّيْكَ بِالْحَجِّ ، فَأَمَرَنا رسـولُ اللهِ ﷺ فَجَعَلْناها عُمْرَةً »

حديث جابر يدل على أنهم أحرموا بالحج ، وردوه إلى العمرة . وقد ذكرنا أن مذهب الظاهرية جوازه مطلقاً ، وهو المحكى أيضاً عن أحمد

وقوله فيه « ونحن نقول لبيك بالحج » يدل على أنهم أحرموا بالحج مفرداً . لكنه محمول على بعضهم ، لما ورد فى حديث آخر عن جابر « فمنا من أهل بحج ، ومنا من أهل بعمرة »

* * *

٢٣٧ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : « قَدِمَ رسولُ الله ﷺ وَأَصحابُهُ صَبيحَةَ رابِعَةٍ [١] ، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَجْعَلُوها عُمْرَةً [٢] . فقالوا : يا رسول الله ، أَىُّ الحِلِّ [٣] ؟ قال : الحِلُّ كلُّهُ »

وحديث ابن عباس يدل أيضاً على فسخ الحج إلى العمرة . وفيه زيادة أن التحلل بالعمرة تحلل كامل بالنسبة إلى جميع محظورات الإحرام . لقوله ﷺ للصحابة لما قالوا « أى الحل ؟ » قال « الحل كله » وقول الصحابة كأنه لاستبعادهم بعض أنواع

---

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب فسخ الحج . قال « صبيحة رابعة » أقول : أى صبح رابعة ليالى شهر ذى الحجة وهو يوم الأحد

(٢) قال « أن يجعلوها عمرة » أقول : فى البخارى بعد هذه اللفظة « فتعاظم ذلك عندهم » قال فى الفتح : لما كانوا يعتقدونه أولا

(٣) قال « أىُّ الحل » أقول : كأنهم كانوا يعرفون ان للحج محللين ، فسألوا عن المراد ، فبين لهم أنه الحل كله ، لأن العمرة ليس لها إلا تحلل واحد ، وقد رجح الشارح المحقق هذا

الحل ـ وهو الجماع المفسد للإحرام ، فأجيبوا بما يقتضى التحلل المطلق . والذى يدل على هذا قولهم فى الحديث الآخر « ينطلق أحدنا إلى منى وذكره يقطر » ، وهـــذا يشعر بما ذكرناه من استبعاد التحلل المبيح للجماع

* * *

٢٣٨ — الحديث الرابع [1] : عن عروة بن الزبير قال « سُئِلَ أُسامَةُ بنُ زَيدٍ ـ وأنا جالِسٌ ـ كَيفَ كانَ رسولُ اللهِ ﷺ يَسيرُ حِينَ دَفَعَ ؟ قال : كانَ يَسيرُ العَنَقَ ، فإذا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ »

« العَنَقَ » انبِساطُ السَّيرِ . وَ « النَّصُّ » فَوقَ ذَلِكَ

حديث عروة بن الزبير عن أسامة لا يتعلق بفسخ الحج إلى العمرة . وقد أدخله المصنف فى بابه . و « العنق » بفتح المهملة والنون . و « النص » بفتح النون وتشديد الصاد المهملة : ضربان من السير . والنص : أرفعهما

وفيه دليل على أنه عند الازدحام كان يستعمل السير الأخف . وعند وجود الفجوة ـ وهو المكان المنفسح ـ يستعمل السير الأشد . وذلك باقتصاد ، لما جاء فى الحديث الآخر « عليكم السكينة »

* * *

٢٣٩ — الحديث الخامس [2] : عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما [2]

---

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب فسخ الحج ، وإن كان إدخاله فيه كما قال الشارح لا يناسب الترجمة ، لأن السير سيره صلى الله عليه وآله وسلم وليس من فسخ الحج ، أو لأن هذا السير مشروع فى حق كل من يحج

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب فسخ الحج ، هو كالأول فى عدم مناسبته الترجمة

(٢) قال « عن عبد الله بن عمرو » أقول : وقع فى نسخ العمدة « ابن عمر »

« انَّ رسولَ اللهِ ﷺ وَقَفَ فى حَجَّةِ الْوَدَاعِ ، فَجَعَلُوا يَسْأَلُونَهُ . فقال رَجُلٌ : لَمْ أَشْعُرْ^(١) ، فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ . قال : اذْبَحْ وَلا حَرَجَ . وجاء آخرُ فقال : لم أَشْعُرْ ، فنحرتُ قبل أن أرْمِيَ ؟ قال : ارْمِ ولا حرج . فَمَا سُئِلَ يَوْمَئِذٍ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلا أُخِّرَ إلاَّ قال : افْعَلْ وَلا حَرَجَ »

« الشعور » العلم . وأصله : من المشاعر ، وهى الحواس . فكأنه يستند إلى الحواس . و « النحر » ما يكون فى اللبة . و « الذبح » ما يكون فى الحلق . والوظائف يوم النحر أربعة : الرمى . ثم نحر الهدى أو ذبحه . ثم الحلق أو التقصير . ثم طواف الإفاضة . هذا هو الترتيب المشروع فيها . ولم يختلفوا فى طلبية هذا الترتيب ، وجوازه على هذا الوجه ، إلا أن ابن الجهم ـ من المالكية ـ يرى أن القارن لا يجوز له الحلق قبل الطواف . وكأنه رأى أن القارن عمرته وحجته قد تداخلا . فالعمرة قائمة فى حقه [٢] . والعمرة لا يجوز فيها الحلق قبل الطواف . وقد يشهد لهذا قوله عليه السلام فى القارن « حتى يحل منهما جميعاً » ، فانه يقتضى أن الإحلال منهما يكون فى وقت واحد . فاذا حلق قبل الطواف فالعمرة قائمة بهذا الحديث ، فيقع الحلق فيهما قبل

بضم العين أى ابن الخطاب الصحابى ، وهو فى الصحيحين ابن عمرو بن العاص ، وقد نبه الحافظ فى الفتح أنه وقع فى العمدة وبشرحها ابن عمر بن الخطاب والصواب الثانى

(١) قال « لم أشعر » أقول : أى لم أفطن ، يقال شعرت بالشيء شعوراً إذا فطنت به ، وقيل الشعور العلم . ولم يفصح فى هذه الرواية بمنطق الشعور ، وقد بينه فى رواية مسلم ولفظه « لم أشعر أن الرمى قبل النحر فنحرت قبل أن أرمى . وقال : آخر لم أشعر أن النحر قبل الحلق فحلقت قبل أن أنحر »

(٢) قوله « فالعمرة قائمة فى حقه » أقول : أى باقية لم يحل منها ، وقد يقال : إن القارن يطوف ويسعى عند قدومه للعمرة ثم يطوف للحج ، فاذا حلق قبل طواف الإفاضة كان تحللا من العمرة وبعض تحلل من محظورات الحج ، فان طاف للإفاضة كان الحل كله ، وكأنه النظر الذى أراده الشارح

الطواف ، وفى هذا الاستشهاد نظر . ورد عليه بعض المتأخرين[1] بنصوص الأحاديث والإجماع المتقدم عليه . وكأنه يريد بنصوص الأحاديث ما ثبت عنده ، أن النبي ﷺ كان قارناً فى آخر الأمر ، وأنه حلق قبل الطواف ، وهذا إنما ثبت بأمر استدلالى ، لا نصى عند الجمهور ، أو كثير ، أعنى كونه عليه السلام قارناً ، وابن الجهم بنى على مذهب مالك والشافعى ومن قال بأن النبي ﷺ كان مفرداً[2] ، وأما الإجماع فبعيد الثبوت ، إن أراد به الإجماع النقلى القولى[3] . وإن أراد السكوتى : ففيه نظر[4] . وقد ينازع فيه أيضاً

وإذا ثبت أن الوظائف أربع فى هذا اليوم ، فقد اختلفوا فيما لو تقدم بعضها على بعض . فاختار الشافعى جواز التقديم[5] وجعل الترتيب مستحباً ، ومالك وأبو حنيفة يمنعان تقديم الحلق على الرمى . لأنه يومئذ يكون حلقاً قبل وجود التحللين . وللشافعى قول مثله . وقد بنى القولان له على أن الحلق نسك ، أو استباحة محظور[6] . فإن قلنا

---

(١) قوله « بعض المتأخرين » أقول : أفاد ابن حجر أنه النووى

(٢) قوله « كان مفرداً » أقول : وإذا كان ابن الجهم يرى أنه صلى الله عليه وآله وسلم حج مفرداً فلا يتم الاستدلال عليه بكونه حج قارنا لأنه غير مسلم له

(٣) قوله « إن أراد به الإجماع النقلى القولى » أقول : قد أحاله أحمد بن حنبل وقال : من ادعاه فهو كاذب

(٤) قوله « ففيه نظر » أقول : من حيث إنه ليس بحجة ، لما علم أن أدلة الإجماع إنما دلت على حجية القولى ، على أنه قد ينازع فى وقوعه هنا لو فرض أنه حجة ، لأنه لا يكون إلا إذا قاله قائل وسكت غيره راضياً بذلك القول ، ومن أين يعلم رضاه به ؟

(٥) قوله « فاختار الشافعى جواز التقديم » أقول : وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحديث

(٦) قوله وقد بنى القولان له على أن الحلق نسك أو استباحة محظور » أقول : قد استدل على أنه نسك بأنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا لفاعله كما يأتى قريبا ، والدعاء يشعر بالثواب ، والثواب لا يكون إلا على العبادة لا على المباحات . وكذلك

إنه نسك ، جاز تقديمه على الرمى . لأنه يكون من أسباب التحلل . وإن قلنا : إنه استباحة محظور لم يجز ، لما ذكرناه من وقوع الحلق قبل التحللين . وفى هذا البناء نظر ، لأنه لا يلزم من كون الشيء نسكا أن يكون من أسباب التحلل . ومالك يرى أن الحلق نسك ، ويرى ـ مع ذلك ـ أنه لا يقدم على الرمى ، إذ معنى كون الشيء نسكا أنه مطلوب ، مثاب عليه . ولا يلزم من ذلك أن يكون سبباً للتحلل . ونقل عن أحمد أنه إن قدم بعض هذه الأشياء على بعض فلا شيء عليه ، إن كان جاهلا . وإن كان عالماً ففى وجوب الدم روايتان(١) . وهذا القول فى سقوط الدم عن الجاهل والناسى دون العامد قوى ، من جهة أن الدليل دل على وجوب اتباع أفعال الرسول ﷺ فى الحج

تفضيله الحلق على التقصير يشعر بذلك ، لأن المباحات لا تتفاضل ، والقول بأن الحلق نسك قول الجمهور إلا رواية ضعيفة عن الشافعى تفرد بها ، وحكيت عن عطاء وأبى يوسف وأحمد . قلت : صحح ابن تيمية أنه نسك عند أحمد ، فان الله تعالى قال ﴿ لتدخلن المسجد الحرام محلقين رءوسكم ومقصرين ﴾ فجعل الحلق والتقصير شعار النسك وعلامته ، وعبر عن النسك بالحلق والتقصير ، وذلك يقتضى كونه جزءاً منه أو بعضاً له لوجوه : أحدها أن العبادة إذا سميت بما يفعل فيها دل على أنه واجب كقوله تعالى ﴿ وقرآن الفجر ﴾ ويشبه والله أعلم أنه إنما ذكر الحلق والتقصير دون الطواف والسعى لأنهما من صفات بدن الإنسان ينتقلان بانتقاله ، والمراد بالدخول الكون ، فكأنه قال : لتكونن فى المسجد الحرام ولتمكثن به حالقين ومقصرين

(١) قوله « ففى وجوب الدم روايتان » أقول : اعلم أن إيجاب الدم فى هذه الأفعال والتروك فى الحج لم يأت به نص نبوى ، إنما روى عن ابن عباس ولم يثبت عنه أن من قدم شيئا على شيء فعليه دم ، وبه قال سعيد بن جبير والحسن والنخعى وأصحاب الرأى قاله القرطبى . قال ابن حجر : وفى سند ذلك إلى النخعى وأصحاب الرأى نظر ، فانهم لا يقولون به إلا فى بعض المواضع . انتهى . فالعجب إطباق المفرعين على إيجاب الدم فى محلات كثيرة والدليل كلام ابن عباس ، وعلى انه لم يثبت عنه فانه اخرج حديثه ابن أبى شيبة وفيه ابراهيم بن المهاجر وفيه مقال

بقوله « خذوا عني مناسككم » وهذه الأحاديث المرخصة فى التقديم لما وقع السؤال عنه إنما قرنت بقول السائل « لم أشعر » فيخصص الحكم بهذه الحالة . وتبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول ﷺ فى أعمال الحج [١] . ومن قال بوجوب الدم فى العمد والنسيان عند تقدم الحلق على الرمى فإنه يحمل قوله عليه السلام « لا حرج » على نفى الإثم فى التقديم مع النسيان ، ولا يلزم من نفى الإثم نفى وجوب الدم

وادعى بعض الشارحين أن قوله عليه السلام « لا حرج » ظاهر فى أنه لا شيء عليه . وعنى بذلك نفى الإثم والدم معاً [٢] . وفيما ادعاه من الظهور نظر . وقد ينازعه خصومه فيه بالنسبة إلى الاستعمال العرفى ، فانه قد استعمل « لا حرج » كثيراً فى نفى الإثم ، وإن كان من حيث الوضع اللغوى يقتضى نفى الضيق . قال الله تعالى ﴿ الحج ٧٨ : ما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾

وهذا البحث كله إنما يُحتاج اليه بالنسبة إلى الرواية التى جاء فيها السؤال عن تقديم الحلق على الرمى [٣] . وأما على الرواية التى ذكرها المصنف فلا تعم من أوجب الدم ،

---

(١) قوله « وتبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : هذا حسن ، إلا أن إيجاب الدم ما نهض دليله كما عرفت ، ولك أن تقول : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « خذوا عنى مناسككم » عام خصه جوابه عن السائلين عن هذه الأعمال بأنه لا حرج

(٢) قوله « نفى الإثم والدم معاً » أقول : قال ابن حجر إنه ظاهر فى نفى الإثم والدم معاً ، لأن اسم الضيق يشملهما ، قال الطحاوى : ظاهر الحديث التوسع فى تقديم بعض هذه الأشياء على بعض

(٣) قوله « بالنسبة إلى الرواية التى فيها السؤال عن تقديم الحلق على الرمى » أقول : هى رواية أخرجها مسلم بلفظ « حلقت قبل أن أرمى » وأخرجها أحمد ، وحاصل ما فى حديث ابن عمر السؤال عن أربعة أشياء : الحلق قبل الذبح ، والحلق قبل الرمي ، والنحر قبل الرمى ، والإفاضة قبل الرمى . والأوليان فى حديث ابن عباس أيضاً ، وعند الدارقطنى من حديث ابن عباس أيضاً السؤال عن الحلق قبل الرمى وكذا فى حديث جابر

وحمل نفى الحرج على نفى الإثم ، فيشكل عليه تأخير بيان وجوب الدم ، فإن الحاجة تدعو إلى تبيان هذا الحكم ، فلا يؤخر عنها بيانه (١)

ويمكن أن يقال : إن ترك ذكره فى الرواية لا يلزم منه ترك ذكره فى نفس الأمر

وأما من أسقط الدم ، وجعل ذلك مخصوصاً بحالة عدم الشعور (٢) فإنه يحمل « لا حرج » على نفى الإثم والدم معاً . فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة . ومشى (٣) أيضاً على القاعدة فى أن الحكم إذا رتب على وصف يمكن أن يكون معتبراً لم يجز اطراحه وإلحاق غيره مما لا يساويه به . ولا شك أن عدم الشعور وصف مناسب لعدم التكليف والمؤاخذة . والحكم علق به ، فلا يمكن اطراحه بإلحاق العمد

---

(١) قوله « فلا يؤخر عنها بيانه » أقول : قال الطبرى لم يسقط النبى صلى الله عليه وآله وسلم الحرج إلا وقد أجزأ الفعل ، إذ لو لم يجزئ لأمره بالإعادة ، لأن الجهل والنسيان لا يضعان عن المرء الحكم الذى يلزمه فى الحج ، كما لو ترك الرمى ونحوه فانه لا يأثم بتركه ناسياً أو جاهلا لكن يجب عليه الإعادة . والعجب ممن يحمل قوله « لا حرج » على نفى الإثم فقط ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض ، فان كان الترتيب واجبا يجب بتركه دم فليكن فى الجميع ، وإلا فما وجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفى الحرج ؟ وأما احتجاج النخعى وغيره بقوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ إن حلق قبل الذبح أهرق دما رواه ابن أبى شيبة عنه بسند صحيح ، فقد أجيب بأن المراد من بلوغه محله وصوله إلى الموضع الذى يحل ذبحه فيه ، وقد حصل ، وإنما يتم أن لو قال : لا تحلقوا حتى تنحروا

(٢) قوله « وأما من أسقط الدم وجعل ذلك » أقول : أى سقوط الدم « مخصوصاً بعدم الشعور » أى بالجاهل ، ومثله الناسى

(٣) قوله « ومشى » أقول : أى من أسقط الدم ، فان هذا فرد من الأفراد الداخلة تحت القاعدة ، فانه علق الحكم ورتب بعدم الشعور ، فلا يجوز اطراحه ويجعل وجوده كعدمه بالحاق العامد به إذ لا يساويه

به ، إذ لا يساويه . فان تمسك بقول الراوى [١] « فما سئل عن شىء قُدّم ولا أخر إلا قال : افعل ، ولا حرج » فانه قد يشعر بأن الترتيب مطلقاً غير مراعى فى الوجوب . فجوابه [٢] : أن الراوى لم يحك لفظاً عاماً عن الرسول ﷺ يقتضى جواز التقديم والتأخير مطلقاً . وإنما أخبر عن قوله عليه الصلاة والسلام « لا حرج » بالنسبة إلى كل ما سئل عنه من التقديم والتأخير حينئذ . وهذا الإخبار من الراوى إنما تعلق بما وقع السؤال عنه . وذلك مطلق بالنسبة إلى حال السؤال ، وكونه وقع عن العمد أو عدمه . والمطلق لا يدل على أحد الخاصين بعينه . فلا يبقى حجة فى حال العمد . والله أعلم

* * *

٢٤٠ — الحديث السادس : عن عبد الرحمن بن يزيد النخعى « أَنَّهُ حَجَّ مَعَ ابنِ مَسْعُودٍ . فَرَآهُ رَمَى الجَمْرَةَ الكُبْرَى بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ ، فَجَعَلَ البَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ ، وَمِنًى عَنْ يَمِينِهِ . ثُمَّ قَالَ : هٰذَا مَقَامُ الَّذِى أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ البَقَرَةِ ﷺ »

---

(١) قوله « فان تمسك » أقول : أى من ألحق العامد فى نفى الإثم والدم بالذى لم يشعر « بقول الراوى » أى ابن عمر فى حديث الباب فانه دل على أن الترتيب غير ملاحظ مطلقاً فى حق الذى لم يشعر وحق العامد

(٢) قوله « فجوابه » أقول : حاصله أنه لم يأت برواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ عام يشمل جواز التقديم والتأخير مطلقاً لعامد وغيره ، إنما أخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما سئل عن شىء قدم ولا أخر إلا قال « لا حرج » ، وهو إخبار بما تعلق من الجواب بالأسئلة ، وهو جواب مطلق عن العمدية وغيرها ، والمطلق لا دلالة له على الخاص بعينه فلا حجة فيه على العمدية ، على أن قرينة السياق تنادى بأن الراوى لم يرد إلا ما سئل عنه عما لا شعور للسائل به ، وبعد هذا يعلم أن الشارح قرر مذهب أحمد

فيه دليل على رمى الجمرة الكبرى بسبع كغيرها ، ودليل على استحباب هـذه الكيفية [1] فى الوقوف لرميها ، ودليل على أن هذه الجمرة ترمى من بطن الوادى ، ودليل على مراعاة كل شىء من هيئات الحج التى وقعت من الرسول ﷺ ، حيث قال ابن مسعود « هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة [2] » قاصداً بذلك الإعلام به ليُفعل وفيه دليل على جواز قولنا « سورة البقرة » وقد نقل عن الحجاج بن يوسف أنه نهى عن ذلك [3] وأمر أن يقال « السورة التى تذكر فيها البقرة » فرد عليه بهذا الحديث

---

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب الفسخ . قوله « على استحباب الكيفية » أقول : لم لا يقال بوجوبها وأنها دخلت تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم « خذوا عنى مناسككم » وقد قال الشارح إن معنى النسك كونه مطلوبا مثاباً عليه ، وكأنه يجاب عن هذا أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى من يرمى من غير مكانه الذى قام فيه على غير الكيفية المذكورة ، فقررهم ، فدل عن عدم الوجوب

(٢) قال « هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة » أقول : قال ابن المنير : خص عبد الله سورة البقرة بالذكر لأنها التى فيها الرمى ، فأشار إلى أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم مبين لمراد كتاب الله . قال الحافظ ابن حجر عقبه : ولم أعرف موضع ذكر الرمى من سورة البقرة [1] والظاهر أنه أراد أن يقول : إن كثيراً من أفعال الحج مذكور فيها فكأنه قال : هذا مقام الذى أنزلت عليه أحكام المناسك ، منبها بذلك على أن أفعال الحج توقيفية . وقيل خص البقرة لطولها وعظم قدرها وكثرة ما فيها من الأحكام ، وأشار إلى أنه يشرع الوقوف عندها بقدر سورة البقرة

(٣) قوله « وقد نقل عن الحجاج بن يوسف » أقول : هو الثقفى الأمـير المعروف بالظلم فانه روى البخارى عن الأعمش أنه قال : سمعت الحجاج يقول على المنبر هذا : السورة التى يذكر فيها البقرة والسورة التى يذكر فيها آل عمران والسورة التى يذكر فيها النساء . قال : وذكرت لإبراهيم — يريد النخعى — فذكر إبراهيم حديث ابن مسعود

---

(١) قلت : ولعله يفهم من قول الله تعالى ﴿ فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه ﴾ وإقامة اليومين أو الثلاثة فى منى مشتركة بين الرمى والمبيت

٢٤١ — الحديث السابع [(١)] . عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهما أنّ رسولَ اللهِ ﷺ قال « اللّهمّ ارحَمِ المُحلِّقِينَ . قالوا : وَالمُقَصِّرينَ يا رسولَ الله . قال : اللّهمّ ارحَم المُحلِّقِينَ . قالوا : والمُقصِّرينَ يا رسولَ اللهِ . قال : وَالمُقَصِّرِينَ [(٢)] »

الحديث دليل على جواز الحلق والتقصير معاً . وعلى أن الحلق أفضل . لأن النبى ﷺ ظاهر [(٣)] فى الدعاء للمحلقين ، واقتصر فى الدعاء للمقصرين على مرة . وقد تكلموا فى أن هذا كان فى الحديبية ، أو فى حجة الوداع . وقد ورد فى بعض الروايات ما يدل على أنه فى الحـــــــــــديبية [(٤)]

انتهى . ولم أجد فيها أنه نهى الحجاج عن تسميتها سورة ، ولا أنه رد عليه قوله أحد ، فالمراد أنه رد قوله إبراهيم حين بلغه

تنبيه : لم يذكر الشارح ما يؤخذ من الحديث من أنه يشترط رمى الجمرات واحدة واحدة لقوله « يكبر مع كل حصاة » وقد خالف فى ذلك عطاء وأبو حنيفة وقالا : لو رمى دفعة واحدة أجزأه ، وأجمعوا على أنه إذا لم يكبر فلا شىء عليه

(١) (الحديث السابع) من أحاديث باب الفسخ . أقول : وقع الدعاء للمحلقين فى هذه الرواية مرتين ، ووقع فى الموطأ ثلاثا ، وعند أحمد ثلاثاً وأربعا بالشك

(٢) قال « والمقصرين » أقول : أبدى الكرمانى ههنا سؤالا فقال : علام عطف والمقصرين ومن شرط العطف أن يكون المتعاطفان من كلام متكلم واحد ؟ وأجاب بأن تقديره قل والمقصرين . ومثله يسمى العطف التلقينى مثل قوله تعالى ﴿ إنى جاعلك للناس إماما ، قال ومن ذريتى ﴾ قال الحافظ ابن حجر : لم أقف فى شىء من الطرق على الذى تولى السؤال عن ذلك بعد البحث الشديد

(٣) قوله « ظاهر » أقول : فى القاموس : ظاهر بينهما طابق . والمراد كرر ذلك . ولفظ « ظاهر » وقع فى الرواية كما يأتى لنا قريبا ، فلذا عبر به المحقق

(٤) قوله « وورد فى بعض الروايات ما يدل على أنه كان فى الحديبية » أقول : قال ابن عبد البر إنه إنما جرى ذلك عام الحديبية حين صد عن البيت . وهو محفوظ مشهور

ولعله وقع فيهما معاً ، وهو الأقرب (١) . وقد كان فى كلا الوقتين توقف من الصحابة فى الحلق . أما فى الحديبية فلأنهم عظم عليهم الرجوع قبل تمام مقصودهم من الدخول إلى مكة وكمال نسكهم (٢) . وأما فى الحج (٣) فلأنهم شق عليهم فسخ الحج إلى العمرة .

من حديث أبى سعيد وابن عباس . وأخرج من حديث أبى سعيد « سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستغفر لأهل الحديبية : للمحلقين ثلاثا ، وللمقصرين مرة » وحديث ابن عباس رضى الله عنه بلفظ « حلق رجال يوم الحديبية وقصر آخرون ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : رحم الله المحلقين » الحديث ، وجزم بأن ذلك كان فى الحديبية إمام الحرمين فى النهاية

(١) قوله « ولعله وقع فيهما وهو الأقرب » أقول : قال النووى : ولا يبعد أن يكون وقع فى الموضعين . قال الحافظ ابن حجر بعد نقله كلام النووى والشارح : قلت بل هو المتعين ليطابق الروايات بذلك فى الموضعين . وذكر روايات صحيحة دالة على وقوعه فى الموضعين

(٢) قوله « أما فى الحديبية فلأنه عظم عليهم الخ » أقول : هذا بيان السبب للدعاء فى الموضعين ، فالذى كان فى الحديبية كان سببه توقف من توقف من الصحابة عن الإحلال لما دخل عليهم من الحزن كونهم منعوا من الوصول إلى البيت مع اقتدارهم فى أنفسهم على ذلك ، فخالفهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم وصالح قريشاً على أن يرجع من العام المقبل ، والقصة مشهورة . فلما أمرهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم بالإحلال توقفوا فأشارت أم سلمة أن يحل هو صلى الله عليه وآله وسلم قبلهم ففعل فتبعوه ، فحلق بعض وقصر بعض ، فكان من بادر إلى الحلق أسرع إلى امتثال الأمر ممن اقتصر على التقصير . وقد وقع التصريح فى حديث ابن عباس بهذا السبب ، فان فى آخره عند ابن ماجه وغيره أنهم قالوا : يا رسول الله صلى الله عليك ما بال المحلقين ظاهرت لهم بالترحم ؟ قال : لأنهم لم يشكوا

(٣) قوله « وأما فى الحج » أقول : عطف على قوله « وأما فى الحديبية » أى وأما السبب فى الدعاء للمحلقين فى حجة الوداع . قال ابن الأثير فى النهاية : كان أكثر

وكان من قصّر منهم شعره اعتقد أنه أخف من الحلق ، إذ هو يدل على الكراهة للشيء . فكرر ـ النبي ﷺ الدعاء للمحلقين . لأنهم بادروا إلى امتثال الأمر ، وأتموا فعل ما أمروا به من الحلق . وقد ورد التصريح بهذه العلة فى بعض الروايات [١] . فقيل « لأنهم لم يَشُكُّوا »

* * *

٢٤٢ — الحديث الثامن [٢] : عن عائشة رضى الله عنها قالت « حَجَجْنا مَعَ النبي ﷺ فأَفَضْنا يَوْمَ النَّحْرِ . فحَاضَتْ صَفِيَّةُ . فأراد النبيُّ ﷺ مِنْها ما يُرِيدُ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِهِ . فقلتُ : يا رسول الله ، إنَّها حائِض . قال : أحابِسَتُنا هِيَ ؟ قالوا : يا رسولَ اللهِ ، إنَّها قَدْ أفاضَتْ يَوْمَ النَّحْرِ . قال : اخْرُجُوا »

من حج مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يسق الهدى ، فلما أمرهم أن يفسخوا الحج إلى العمرة ثم يتحللوا منها ويحلقوا رءوسهم شق عليهم ، ثم لما لم يكن لهم بد من الطاعة كان التقصير فى أنفسهم أخف من الحلق ففعله أكثرهم ، فرجح صلى الله عليه وآله وسلم فعل من حلق لكونه أبين فى امتثال الأمر . انتهى . قال الحافظ ابن حجر بعد نقله له : وفيما قاله نظر ، وإن تابعه عليه غير واحد ، لأن المتمتع يستحب فى فى حقه أن يقصر فى العمرة ويحلق فى الحج اذا كان ما بين المنسكين متقارباً ، وقد كان ذلك فى حقهم كذلك ، فالأولى ما قاله الخطابى وغيره : إن عادة العرب إنما كانت توفير الشعور والتزين بها ، وكان الحلق فيهم قليلا ، وربما كانوا يرونه من الشهرة ومن زى الأعاجم ، فلذلك كرهوا الحلق واقتصروا على التقصير . انتهى

(١) قوله « بهذه العلة فى بعض الروايات » أقول : قد قدمناها قريبا ، وهى رواية ابن عباس ، إلا أنها ظاهرة فى تعليل الدعاء لأهل الحديبية ، فانه وقع السؤال عنهم . وهو يناسب أيضاً الفاسخين للحج لو وقع فيه

(٢) (الحديث الثامن) من أحاديث باب الفسخ

وفى لفظ : قال النبىُّ ﷺ « عَقْرَى ، حَلْقَى . أطافَتْ يَوْمَ النَّحْرِ ؟ قِيلَ : نَعَمْ . قال : فانفِرِى »

فيه دليل على أمور . أحدها : أن طواف الإفاضة لابد منه ، وأن المرأة إذا حاضت لا تنفِرُ حتى تطوف لقوله ﷺ « أحابستنا هى ؟ » فقيل : « إنها قد أفاضت الخ » فإن سياقه يدل على أن عدم طواف الإفاضة موجب للحبس

وثانيها : أن الحائض يسقط عنها طواف الوداع ، ولا تقعد لأجله ، لقوله « فانفرى »

وثالثها : قوله « عقرى » مفتوح العين ، ساكن القاف . و « حلقى » مفتوح الحاء ، ساكن اللام . والكلام فى هاتين اللفظتين من وجوه . منها : ضبطهما ، فالمشهور عن المحدثين ـ حتى لا يكاد يعرف غيره ـ أن آخر اللفظتين ألف التأنيث المقصورة من غير تنوين . وقال بعضهم [1] « عقراً حلقاً » بالتنوين . لأنه يشعر أن الموضع موضع دعاء . فأجراه مجرى كلام العرب فى الدعاء بألفاظ المصادر . فإنها منونة . كقولهم « سَقْياً ، ورَعْياً ، وجدعاً ، وكَيًّا » ورأى أن « عقرى » بألف التأنيث نعت لا دعاء ، والذى ذكره المحدثون صحيح أيضاً

ومنها : ما تقتضيه هاتان اللفظتان . فقيل « عقرى » بمعنى : عقرها الله . وقيل : عقَرَ قومَها . وقيل : جعلها عاقراً ، لا تلد . وأما « حلقى » فإما بمعنى حَلَق شعرها ، أو بمعنى أصابها وجع فى حَلقها ، أو بمعنى تحلِق قومها بشؤمها

ومنها : أن هذا من الكلام الذى كثر فى لسان العرب ، حتى لا يراد به أصل موضوعه [2] . كقولهم تربَتْ يداك . وما أشعره قاتله الله . وأفلح وأبيه ، إلى غير ذلك من الألفاظ التى لا يقصد أصل موضوعها لكثرة استعمالها

---

(١) قوله « وقال بعضهم » أقول : هو أبو عبيد قال : معناه الدعاء بالعقر والحلق كما يقال : سقياً ورعياً ، وعلى الأول هو نعت لا دعاء . وذكر الشارح المحقق فى معنى اللفظين ستة معان كلها محتملة

(٢) قوله « حتى لا يراد بها أصل موضوعها » أقول : وبيان الشارح لها فيها باعتبار أصل الوضع لا إبانة للمراد هنا

٢٤٣ — الحديث التاسع : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « أُمِرَ النَّاسُ [١] أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِمْ بِالْبَيْتِ ، إِلاَّ أَنَّهُ خُفِّفَ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ »

فيه دليل على أن طواف الوداع واجب لظاهر الأمر وهو مذهب الشافعى [٢] . ويجب الدم بتركه . وهذا بعد تقرير أن إخبار الصحابى عن صيغة الأمر كحكايته لها [٣] . ولا دم فيه عند مالك . ولا وجوب له عنده [٤]

وفيه دليل على سقوطه عن الحائض . وفيه خلاف عن بعض السلف [٥] ،

---

(١) (الحديث التاسع) من أحاديث باب الفسخ قال « أمر الناس » أقول : كذا فى رواية البخارى بالبناء لما لم يسم فاعله . والمراد به النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وكذا قوله « خفف » وقد أخرج مسلم بلفظ « كان الناس ينصرفون فى كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت » أخرجه من حديث ابن عباس [١]

(٢) قوله « وهو مذهب الشافعى » أقول : قال النووى وهو قول أكثر العلماء

(٣) قوله « كحكايته لها » أقول : قد ثبت النهى فى رواية مسلم ، وهو آكد من الأمر . وقوله « إلا أنه خفف عن المرأة الحائض » والتخفيف لا يكون إلا على أمر مؤكد

(٤) قوله « ولا وجوب له عنده » أقول : وكذا عند داود وابن المنذر أنه سنة لا شىء فى تركه ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إن الذى رآه فى الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به

(٥) قوله « وفيه خلاف عن بعض السلف » أقول : قال ابن المنذر : قال عامة

---

(١) قلت : وأخرجه البخـــارى أيضا عن ابن عباس ، وأخرجه أبو داود وزاد « طوافا »

أعنى ابن عمر [١] ، أو ما يقرب ـ أى من الخلاف ـ منه

* * *

٢٤٤ — الحديث العاشر [٢] : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « اُسْتَأْذَنَ العَبَّاسُ بن عَبْدِ المُطَّلِبِ رسولَ الله ﷺ أنْ يَبيتَ بِمَكَّةَ لَيالِيَ مِنًى، مِنْ أجْلِ سِقايَتِهِ . فَأَذِنَ لَهُ »

أخذ منه أمران . أحدهما : حكم المبيت بمنى ، وأنه من مناسك الحج وواجباته ، وهذا من حيث قوله « أذن للعباس [٣] من أجل سقايته » فانه يقتضى أن الإذن لهذه العلة المخصوصة ، وأن غيرها لم يحصل فيه الإذن

الثانى : أنه يجوز المبيت لأجل السقاية . ومدلول الحديث تعليق هذا الحكم بوصف السقاية ، وباسم العباس ، فتكلم الفقهاء فى أن هذا من الأوصاف المعتبرة فى

الفقهاء بالأمصار : ليس على الحائض التى قد أفاضت طواف وداع . وروينا عن عمر بن الخطاب وابن عمر وزيد بن ثابت أنهم أمروها بالمقام إذا كانت حائضا لطواف الوداع ، فكأنهم أوجبوه عليها كما أوجبوا عليها طواف الإفاضة ، إذ لو حاضت قبله لم يسقط عنها . ثم أسند عن عمر باسناد صحيح إلى نافع عن ابن عمر أنه قال : طافت امرأة بالبيت يوم النحر ثم حاضت ، فأمر عمر بحبسها بعد أن ينفر الناس حتى تطهر وتطوف . قال : وقد ثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك ، وبقى عمر ، فخالفناه لثبوت الحديث أى بالتخفيف عنها

(١) قوله « اعنى ابن عمر » أقول قد تقدم عن ابن المنذر أنه رجع عن ذلك وبقى عليه أبوه ، وكأنه مراد الشارح بقوله « أو ما يقرب منه »

(٢) (الحديث العاشر) أى من أحاديث باب الفسخ

(٣) قوله « من حيث قوله أذن للعباس » أقول : وفى ترجمة البخارى « رخص » وفى بعض ألفاظ الحديث ، والرخصة تقتضى أن مقابلها عزيمة ، وبوجوب المبيت

هذا الحكم . فأما غير العباس : فلا يختص به الحكم اتفاقاً[١] ، لكن اختلفوا فيما زاد على ذلك ، فنهم من قال : يختص هذا الحكم بآل العباس . ومنهم من عمه فى بنى هاشم . ومنهم من عمّ[٢] ، وقال : كل من احتاج إلى المبيت للسقاية فله ذلك . وأما تعليقه بسقاية العباس فنهم من خصصه بها ، حتى لو عُملت سقاية أخرى لم يرخص فى المبيت لأجلها . والأقرب اتباع المعنى ، وأن العلة الحاجة إلى إعداد الماء للشاربين[٣]

قال الجمهور وفى قول للشافعى ورواية عن أحمد وهو مذهب الحنفية أنه سنة ، والخلاف فى وجوب الدم بتركه مبنى على هذا الخلاف ، ولا يحصل المبيت إلا بمعظم الليل

(١) قوله « فلا يختص به الحكم اتفاقا » أقول : يأتى قريباً عن أحمد أنه يخص الحكم بالعباس[١]

(٢) قوله « ومنهم من عم » أقول : أى كل من احتاج إلى السقاية فله ذلك ، قال ابن حجر : وهو الصحيح ، واليه جنح الشارح المحقق

(٣) قوله « إلى إعداد الماء للشاربين » أقول : قال فى الفتح : وهل يختص ذلك بالماء أو يلحق به ما فى معناه من الأكل وغيره ؟ محل احتمال . وجزم الشافعية بالحاق من له مال يخاف ضياعه ، أو أمر يخاف فوته أو مريض يتعاهده بأهل السقاية ، وجزم الجمهور بعدم الإلحاق إلا للرعاء خاصة ، وهو قول أحمد وابن المنذر أعنى الاختصاص بأهل السقاية والرعاء للإبل ، والمعروف عن أحمد اختصاص العباس بذلك ، وعليه اقتصر صاحب المغنى . قلت : لكن فى العمدة فى فقه الحنابلة وشرحها لابن تيمية أن ذلك ثابت سواء كانوا من ولد العباس أو من غيرهم ، وقالت المالكية يجب الدم فى المذكور سوى الرعاء ، قالوا : ومن ترك المبيت لغير عذر لزمه دم لكل ليلة . وقال الشافعى عن كل ليلة إطعام مسكين . وقيل عنه التصدق بدرهم وعن الثلاث دم ، وهى رواية عن أحمد ، والمشهور عنه وعن الحنفية أنه لا شئ عليه انتهى . واعلم أن إعداد الماء للوافدين من الحجاج أمر قديم ، قال الأزرقى كان عبد مناف يحمل الماء

---

(١) قلت : الصحيح من مذهب الحنابلة عدم الاختصاص ، بل أجازوا عدم المبيت لكل معذور ، ذكر ذلك فى الانصاف والكشاف والمنتهى وغيرها

٢٤٥ — الحديث الحادى عشر : وعنه - أى عن ابن عمر - قال «جمع النبيُّ ﷺ (١)

فى الروايا(١) والقرب إلى مكة ويسكبه فى حياض من أدم بفناء الكعبة للحجاج ، ثم فعله ابنه هاشم بعده ثم عبد المطلب ، فلما حفر زمزم كان يشترى الزبيب فينبذه فى ماء زمزم ويسقى الناس . قال ابن اسحق : ثم ولى السقاية من بعده ولده العباس وهو يومئذ من أحدث إخوته سناً فلم تزل بيده حتى قام الإسلام وهى بيده فأقرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه (٢) اليوم إلى بنى العباس . وقد شرب صلى الله عليه وآله وسلم من سقاية العباس فى حجة الوداع ، فأخرج مسلم من طريق بكر بن عبد الله المزنى قال : كنت جالساً مع ابن عباس فقال « قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفه أسامة ، فاستسقى ، فأتيناه باناء نبيذ ، فشرب وسقى فضله أسامة وقال : أحسنتم . كذا فاصنعوا ، وفى البخارى « أنه صلى الله عليه وآله وسلم شرب من الدلو من زمزم » وقال جابر « ثم ركب صلى الله عليه وآله وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر ، فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم فقال : انزعوا بنى عبد المطلب ، فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم ، فناولوه دلواً فشرب صلى الله عليه وآله وسلم » وفى لفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « اعملوا فانكم على عمل صالح ، ولولا أن تغلبوا لنزلت حتى أضع الحبل على هذه » يعنى عاتقه ، وأشار إلى عنقه . أخرجه البخارى

(١) (الحديث الحادى عشر) قال « جمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : هذا لفظ البخارى بزيادة وإسقاط ، فأما الزيادة فهى لفظ « كل » بعد قوله « إثر » ، وأما الإسقاط فهو اللام من قوله « لكلّ واحدة منهما » ، ومسلم ذكره بألفاظ

---

(١) قلت : الروايا جمع راوية

(٢) بياض بالأصل ولعله « وهى »

بَيْنَ المَغْرِبِ وَالْعِشاءِ بِجَمْعٍ (١) ، لِكُلِّ واحِدَةٍ مِنْهُما إقامَةٌ (٢) . وَلَمْ يُسَبِّحْ بَيْنَهُما ، ولا عَلَى إثْرِ واحِدَةٍ مِنْهُما »

فيه دليل على جمع التأخير بمزدلفة وهى « جمع » . لأن النبي ﷺ كان وقت الغروب بعرفة فلم يجمع بينهما بالمزدلفة إلا وقد أخر المغرب . وهذا الجمع لا خلاف فيه (٣) . وإنما اختلفوا : هل هو بعذر النسك ، أو بعذر السفر ؟ وفائدة الخلاف أن من ليس بمسافر سفراً يُجمع فيه ، هل يجمع بين هاتين الصلاتين أم لا ؟ والمنقول عن مذهب أبي حنيفة أن الجمع بعذر النسك ، وظاهر مذهب الشافعي أنه بعذر السفر ، ولبعض أصحابه أنه بعذر النسك ، ولم ينقل أن النبي ﷺ كان يجمع بين الصلاتين فى طول سفره ذلك . فان كان لم يجمع فى نفس الأمر فيقوى أن يكون للنسك . لأن الحكم المتجدد (٤) عن تجدد أمر يقتضى إضافة ذلك الحكم إلى ذلك

---

(١) قال « بجمع » وهى المزدلفة . أقول : بفتح الجيم وسكون الميم فعين مهملة ، اختلف فى وجه تسميتها جمعاً ، فقيل : لاجتماع الناس فيها وبه جزم البرماوى ، وقال المحب الطبرى : لاجتماع آدم وحواء بها وبه جزم الحافظ ابن حجر ، وقال الواقدى : للجمع فيها بين المغرب والعشاء وحكى عن عكرمة وبه جزم صاحب المطالع ، وقيل وصفت بفعل أهلها لأنهم يجتمعون بها ، ويزدلفون إلى الله ـ أى يتقربون اليه ـ بالوقوف فيها . وقيل سميت المزدلفة لاحتياج الناس اليها ، أو لاقترابهم إلى منى ، أو لازدلاف الناس فيها ، أو لازدلاف آدم إلى حواء بها

(٢) قال « إقامة » أقول : لم يذكر الأذان ، ويأتى البحث فيه

(٣) قوله « لا خلاف فيه » أقول : أى أنه يقول به كل الطوائف ، بخلاف جمع السفر ففيه الخلاف للحنفية

(٤) قوله « لأن الحكم المتجدد » أقول : وهو الجمع هنا ، والأمر الذى تجدد عنه هو النسك ، فاضافته اليه أقرب من إضافته إلى السفر ، إذ الجمع فى السفر إنما كان إذا جد به السير فعله ، ولم يكن صلى الله عليه وآله وسلم هنا مجداً فى ابتداء هذه الحركة ، فانه كان نازلا عند دخول وقت الصلاة وإنشاء الحركة بعدها ، والجد إنما

الأمر ، وإن كان قد جمع : إما بأن يرد فى ذلك نقل خاص ، أو يؤخذ من قول ابن عمر « إن النبى ﷺ كان إذا جَدَّ به السير جمع بين المغرب والعشاء » فقد تعارض فى هذا الجمع سببان : السفر ، والنسك . فيبقى النظر فى ترجيح الإضافة إلى أحدهما، على أن فى الاستدلال بحديث ابن عمر على هذا الجمع نظراً ، من حيث إن السير لم يكن مجدًّا فى ابتداء هذه الحركة . لأن النبى ﷺ كان نازلا عند دخول وقت صلاة المغرب ، وأنشأ الحركة بعد ذلك . فالجد إنما يكون بعد الحركة . أما فى الابتداء فلا ، وقد كان يمكن أن تقام المغرب بعرفة ، ولا يحصل جد السير بالنسبة اليها . وإنما يتناول الحديث ما إذا كان الجد والسير موجوداً عند دخول وقتها ، فهذا أمر محتمل

واختلف الفقهاء أيضاً فيما لو أراد الجمع بغير جمع ، كما لو جمع فى الطريق أو بعرفة على التقديم ، هل يجمع أم لا ؟ والذين عللوا الجمع بالسفر يجيزون الجمع مطلقاً ، والذين يعللونه بالنسك نقل عن بعضهم أنه لا يجمع إلا بالمكان الذى جَمَعَ فيه رسول الله ﷺ ـ وهو المزدلفة ـ إقامة لوظيفة النسك على الوجه الذى فعله الرسول ﷺ

ومما يتعلق بالحديث الكلام فى الأذان والإقامة لصلاتى الجمع . وقد ذكر فيه أنه جمع بإقامة لكل واحدة ، ولم يذكر الأذان (1)

وحاصل مذهب الشافعى رحمه الله أن الجمع إما أن يكون على وجه التقديم ، أو على وجه التأخير . فان كان على وجه التقديم أذّن للأولى ـ لأن الوقت لها ـ وأقام لكل واحدة ، ولم يؤذن للثانية ، إلا على وجه غريب لبعض أصحابه . وإن كان على

يكون بعد الحركة أما فى الابتداء فلا إذ كان يمكن فعل صلاة المغرب قبل جد السير فلم يؤخرها إلا وهو لعذر النسك ، وإن كان نسكا تعين أن لا يفعل إلا فى المكان الذى فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ، ولا يجزى الجمع فى غيره . كيف وقد قيل له « الصلاة » وهو فى الطريق فقال « الصلاة أمامك »

(1) قوله « ولم يذكر الأذان » أقول : أخرج البخارى رواية « الأذان لكل صلاة » من حديث ابن مسعود

وجه التأخير - كما فى هذا الجمع - صلاهما بإقامتين ، كما فى ظاهر هذا الحديث [١] .
وأجروا فى الأذان للأولى الخلاف الذى فى الأذان للفائتة . ودلالة الحديث على عدم الأذان دلالة سكوت ، أعنى الحديث الذى ذكره المصنف

ويتعلق بالحديث أيضاً عدم التنفل بين صلاتى الجمع لقوله « ولم يسبح بينهما » ، و « السبحة » صلاة النافلة على المشهور ، والمسألة معبر عنها بوجوب الموالاة بين صلاتى الجمع . والمنقول عن ابن حبيب من أصحاب مالك أن له أن يتنفل ، أعنى للجامع بين الصلاتين . ومذهب الشافعى : أن الموالاة بين الصلاتين شرط فى جمع التقديم [٢] . وفيها فى جمع التأخير خلاف ، لأن الوقت للصلاة الثانية ، فجاز تأخيرها . وإذا قلنا بوجوب الموالاة فلا يقطعها قدر الإقامة ، ولا قدر التيمم لمن يتيمم ، ولا قدر الأذان لمن يقول بالأذان لكل واحدة من صلاتى الجمع . وقد حكيناه وجهاً لبعض الشافعية . وهو قول فى مذهب مالك أيضا . فمن أراد أن يستدل بالحديث على عدم جواز التنفل بين صلاتى الجمع [٣] فللمخالفه أن يقول : هو فعل ، والفعل بمجرده لا يدل على الوجوب ، ويحتاج إلى ضميمة أمر آخر إليه . ومما يؤكده - أعنى كلام المخالف - أن

---

(١) قوله « صلاهما بإقامتين كما هو ظاهر الحديث » أقول : كأن وجه ترك الأذان أن الأولى قد فات وقت أدائها ، وأما الثانية فالوقت وإن كان باقياً لكن الأذان مشروع للناس إلى حضور الصلاة ، وهنا قد صاروا حاضرين ، ويجزى هذا أيضا فى تركهم أذان المغرب

(٢) قوله « إن الموالاة بين الصلاتين شرط فى جمع التقديم » أقول : الواقع فى صلاة جمع هو جمع التأخير ، فمن أين شرطية ذلك فى جمع التقديم ؟

(٣) قوله « على عدم جواز فعل التنفل بين صلاتى الجمع » أقول : أى من قال بالحكم بالتحريم مستنده أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل ذلك لما جمع بجمع ، ولكنه لا يخفى أنه ترك والترك لا يدل على تحريم قطعاً ، وقول الشارح إنه فعل كأنه يريد أن الموالاة بينهما فعل ، وأما عدم التنفل فهو ترك . والحاصل أن الفعل والترك لا يستدل بهما على تحريم

النبي ﷺ لم يتنفل بعدهما ، كما فى الحديث ، مع أنه لا خلاف فى جواز ذلك . فيشعر ذلك بأن ترك التنفل لم يكن لما ذكر من وجوب الموالاة . وقد ورد فى بعض الروايات « أنه فصل بين هاتين الصلاتين بحط الرحال وهو يحتاج إلى مسافة فى الوقت ، ويدل على جواز التأخير . وقد تكرر من المصنف إيراد أحاديث فى هذا الباب لا تناسب ترجمته

* * *

باب المحرم يأكل من صيد الحلال (١)

٢٤٦ — الحديث الأول (٢) : عن أبى قتادة الأنصارى « أنَّ رسول الله ﷺ خَرَجَ حاجًّا (٣) . فَخَرَجوا مَعَــــــــــــــــهُ .

---

(١) (باب المحرم يأكل من صيد الحلال) أقول : لما قال الله تعالى فى خطاب المحرمين ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾ كان ظاهراً فى تحريمه مطلقا من حلال وغيره ، ولكن بينت السنة أنه إنما يحرم من محرم ، فعقد المصنف هذا الباب لبيان ذلك

(٢) (الحديث الأول) من أحاديث باب المحرم يأكل من صيد الحلال

(٣) قال « خرج حاجا » أقول : قال الإسماعيلى هذا غلط ، فإن القصة كانت فى العمرة ، وأما الخروج إلى الحج فكان فى خلق كثير وكانوا كلهم على الجادة لا على ساحل البحر . ولعل الراوى أراد خرج محرما فعبر عن الإحرام بالحج ، قال الحافظ ابن حجر قلت : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز الشائع . وأيضا فالحج فى الأصل قصد البيت ، فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، ولهذا يقال للعمرة الحج الأصغر . ثم وجدت الحديث من رواية محمد بن أبى بكر المقدمى عن أبى عوانة بلفظ « خرج حاجا أومعتمرا » خرجه البيهقى ، فبين أن الشك فيه من أبى عوانة ، وقد جزم يحيى بن أبى كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية وهو المعتمد . انتهى . قلت : فى البخارى الروايتان معا ، فذكر فى إحداهما عن عبد الله بن أبى قتادة بلفظ « انطلق أبى عام الحديبية » قال فى الفتح : هكذا ساقه مرسلا ثم ذكر أنه أخرجه مسلم ، إلى أن قال :

فَصَرَفَ طائِفَةً مِنْهُمْ [1] - فِيهِمْ أَبُو قَتادَةَ - وقال : خُذُوا ساحِلَ البَحرِ ، حتى نَلْتَقِي . فأخذوا ساحِلَ البَحرِ . فلمَّا انصَرَفُوا أحرَمُوا كُلُّهُمْ ، إلاَّ أبا قَتادَةَ [2] ، فَلَمْ يُحرِمْ . فَبَيْنَما هُمْ يَسِيرونَ إذ رَأوْا حُمُرَ وَحْشٍ [3] ، فَحَمَلَ أبُو قَتادَةَ عَلَى

وقوله بالحديبية أصح من رواية الواقدى من وجه آخر عن عبد الله بن أبى قتادة أن ذلك كان فى عمرة القضية

(١) قال « فصرف طائفة منهم » أقول : حاصل القصة أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خرج فى عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهى من ذى الحليفة على أربعة وثلاثين ميلا أخبروه أن عدواً من المشركين بوادى غيقة بالغين المعجمة مفتوحة بعدها ياء ساكنة ثم قاف ثم هاء ، قال البكرى : هو ماء لبنى غفار بين مكة والمدينة ، فجهز صلى الله عليه وآله وسلم طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرهم ، فلما أمن ذلك لحق النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أبو قتادة وأصحابه فأحرموا ، إلا هو فاستمر حلالا

(٢) قال « إلا أبا قتادة » كذا للكشميهنى فى روايته عن البخارى ، ولغيره من رواة البخارى « إلا أبو قتادة » ووقع النصب عند مسلم وغيره من هذا الوجه ، قال ابن مالك فى التوضيح : حق ما يستثنى بإلا من كلام موجب أن ينصب مفرداً كان أو مكملا معناه بما بعده ، وذكر أمثلة ذلك ثم قال : و« إلا » ههنا بمعنى لكن ، و« أبو قتادة » مبتدأ و« لم يحرم » خبره . قال : ومنه قوله تعالى ﴿ فشربوا منه إلا قليل منهم ﴾ أى لكن قليل منهم لم يشربوا ، وقال : وللكوفيين فى هذا مذهب آخر وهو أنهم يجعلون « إلا » حرف عطف وما بعدها معطوف على ما قبلها . انتهى

(٣) قال « إذ رأوا حمر وحش الخ » أقول : قال الحافظ : فى هذا السياق زيادة على جميع الروايات لأنها متفقة على إفراد الحمار بالرؤية ، وأفادت هذه الرواية أنه من جملة حمر ، وأن المقتول كان أتى ، فعلى هذا فى إطلاق حمار الوحش عليها تجوز

الْحُمُرِ. فَعَقَرَ مِنْهَا أَتَانًا. فَنَزَلْنَا فَأَكَلْنَا مِنْ لَحْمِهَا. ثُمَّ قُلْنَا: أَنَأْكُلُ لَحْمَ صَيْدٍ، وَنَحْنُ مُحْرِمُونَ؟ فَحَمَلْنَا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا. فَأَدْرَكْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ. فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ؟ فقال: مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا؟ قالوا: لا. قال: فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا (١) » وفى رواية « قال: هَلْ مَعَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ؟ فقلت: نَعَمْ. فَنَاوَلْتُهُ الْعَضُدَ، فَأَكَلَ مِنْهَا »

تكلموا فى كون أبى قتادة لم يكن محرماً (٢)، مع كونهم خرجوا للحج، ومروا بالميقات. ومن كان كذلك وجب عليه الإحرام من الميقات. وأجيب بوجوه: منها: ما دل عليه أول هذا الحديث، من أنه أرسل إلى جهة أخرى لكشفها. وكان الالتقاء معه بعد مضى مكان الميقات (٣). ومنها ـ وهو ضعيف ـ أنه لم يكن مريداً للحج والعمرة. ومنها: أنه قبل توقيت المواقيت

---

(١) قال « فكلوا ما بقى من لحمها » أقول: صيغة الأمر للإباحة لا للوجوب، لأنها وقعت جوابا عن سؤالهم عن الجواز فوقعت الصيغة على مقتضى السؤال. وقوله « هل معكم منه شئ » وقع فى رواية عند أحمد وأبى داود الطيالسى وأبى عوانة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « كلوا وأطعمونى »

(٢) قوله « تكلموا فى كون أبى قتادة لم يكن محرما » أقول: كأنه يشير إلى ما قاله أبو بكر الأثرم قال: كنت أسمع أصحابنا يتعجبون من هذا الحديث ويقولون: كيف يجاوز الميقات وهو غير محرم؟ ولا يدرون ما وجهه. قال: حتى وجدته فى رواية من حديث أبى سعيد. ثم ذكر حديث أبى سعيد وتعقبه ابن حجر وقال: والذى يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق دخول مكة فساغ له التأخير

(٣) قوله « وكان الالتقاء معه بعد مضى الميقات » أقول: هذا هو العذر الذى قال الأثرم إنه وجده من حديث أبى سعيد، ولفظه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأحرمنا، فلما كان بمكان كذا إذ نحن بأبى قتادة، وكان رسول الله صلى الله

و « الأتان » الأنثى من الحمر . وقولهم « نأكل من لحم صيد ونحن محرمون » ورجوعهم إلى النبي ﷺ فى ذلك دليل على أمرين . أحدهما : جواز الاجتهاد فى زمن النبي ﷺ ، فإنهم أكلوه باجتهاد (١) . والثانى : وجوب الرجوع إلى النصوص عند تعارض الأشباه (٢) والاحتمالات

وقوله ﷺ « منكم أحد أمره أن يحمل عليها ، أو أشار إليها » فيه دليل على أنهم لو فعلوا ذلك لكان سبباً للمنع (٣)

وقوله عليه السلام « فكلوا ما بقى من لحمها » دليل على جواز أكل المحرم لحم الصيد ، إذا لم يكن منه دلالة ولا إشارة . وقد اختلف الناس فى أكل المحرم لحم الصيد

عليه وآله وسلم بعثه فى وجه » الحديث . قال : فأبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة . قال ابن حجر : هذه الرواية تقتضى أنه يريد مانقلناه عنه قريبا قال : وقد وجدت فى صحيح ابن حبان والبزار من حديث أبى سعيد قال « بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان » فهذا سبب اخر . انتهى

(١) قوله « باجتهاد » أقول : كأنهم خصصوا عموم قوله تعالى ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ بما صاده المحرم ، وحملوا صيد البر على الإضافة إلى المفعول وإن الفاعل محذوف أى صيدكم ، ملاحظة لأصله فإنه مصدر

(٢) قوله « عند تعارض الاشباه » أقول : فانهم اجتهدوا أولا ثم نظروا إلى ظاهر نص قوله ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ فرفضوا الاجتهاد ورجعوا إلى ظاهر النص

(٣) قوله « لكان سبباً للمنع » أقول : الآية دلت على تحريم أكلهم الصيد واصطيادهم له فقال تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ وقال ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ وقال ﴿ غير محلى الصيد وأنتم حرم ﴾ فحرم قتل الصيد على المحرم وهو ازهاق روحه ، وجاء من السنة إلحاق الدلالة والإعانة عليه بقتله فى التحريم

على مذاهب . أحدها : أنه ممنوع مطلقاً ، صيدَ لأجله أو لا . وهذا مذكور عن بعض السلف [١] ودليله : حديث الصعب ، على ما سنذكره . والثانى : أنه ممنوع إن صاده أو صيد لأجله ، سواء كان بإذنه أو بغير إذنه ، وهو مذهب مالك والشافعى [٢].
والثالث : أنه إن كان باصطياده ، أو بإذنه ، أو بدلالته حرم ، وإن كان على غير ذلك لم يحرم

وحديث أبى قتادة هذا يدل على جواز أكله فى الجملة . وهو على خلاف مذهب الأول . ويدل ظاهره على أنه إذا لم يشر المحرم إليه ، ولا دل عليه يجوز أكله . فانه ذكر الموانع المانعـــــــــــــــــــــــــــــــــة من أكله .

---

(١) قوله « عن بعض السلف » أقول : كأنه يشير إلى ما روى أن عليا كان عند عثمان فأتى عثمان بلحم صيد صاده حلال ، فأكل عثمان وأبى على أن يأكل ، فقال عثمان : والله ما صِدنا ولا أمرنا ولا أشرنا . فقال على ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾ ورواه أحمد من حديث على بن زيد عن عبد الله بن الحارث قال : كان أبى الحارث على أمر من أمر مكة فى زمن عثمان ، فأقبل عثمان إلى مكة ، قال عبد الله بن الحارث . فاستقبلت عثمان بالنزل بقديد . فاصطاد أهل الماء حجلا ، فطبخناه بماء وملح ، وفعلنا عراقا للثريد وقدمناه إلى عثمان وأصحابه فأمسكوا . فقال عثمان : صيد لم نصده ولم نأمر بصيده ، اصطاد قوم حل فأطعمونا ، فما بأس ؟[١] فقال عثمان : من يقول هذا ؟ فقالوا على . فبعث إلى على فجاء ، قال عبد الله بن الحارث فكأنى أنظر إلى على حين جاء وهو يحت الخبط عن كفيه ، فقال له عثمان : صيد لم نصده ولم نأمر بصيده ، اصطاده قوم حل فأطعمونا فما بأس ؟ فغضب على وقال : أنشد رجلا شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين أتى بقائمة حمار وحش فقال : إنا قوم حرم فأطعموه أهل الحل . قال : فشهد اثنا عشر رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم . . الحديث . إلى أن قال : فثنى عثمان وركه عن الطعام ودخل رحله ، وأكل ذلك الطعام أهل الماء . وروى عن جماعة من الصحابة الاختلاف

(٢) قوله « وهو مذهب مالك والشافعى » أقول : وأحمد وإسحق ويأتى دليله

---

(١) لعله سقط هنا شئ

والظاهر أنه لو كان غيرها مانعاً لذُكر [1]. وإنما احتج الشافعى على تحريم ما صيد لأجله مطلقاً، وإن لم يكن بدلالته وإذنه، بأمور أخرى. منها: حديث جابر [2] عن النبي ﷺ «لحم الصيد لكم حلال، ما لم تصيدوه، أو يُصَدْ لكم»

والذى فى الرواية الأخرى: من قوله عليه السلام «هل معكم منه شيء؟» فيه أمران. أحدهما: تبسُّط الإنسان إلى صاحبه فى طلب مثل هذا. والثانى: زيادة تطييب قلوبهم فى موافقتهم فى الأكل. وقد تقدم لنا قوله عليه السلام «لو استقبلتُ من أمرى ما استدبرت، لما سقت الهدى» والإشارة إلى أن ذلك لطلب موافقتهم فى الحلق. فإنه كان أطيب لقلوبهم

* * *

٢٤٧ — الحديث الثانى [3]: عن الصَّعْب بن جَثّامة الليثى رضى الله عنه «أنه أهْدَى إلى النبي ﷺ حِمَاراً وَحْشِيًّا [4]، وَهُوَ بالأَبْواء - أَوْ بوَدَّانَ -

---

(١) قوله «لو كان غيرها مانعاً لذكر» أقول: ولم يبق من الموانع إلا كونه صيد لأجلهم

(٢) قوله «حديث جابر» أقول: أخرجه الخمسة إلا ابن ماجه، وقال الترمذى: هو أحسن حديث روى فى هذا الباب. وقال الشافعى: هذا أحسن حديث روى فى هذا الباب وأقيس انتهى. وأيد ذلك ما فى صحيح مسلم من حديث طلحة أنه أهدى له لحم طير وهو محرم فوافق من أكله وقال: أكلناه مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وما أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه ابن خزيمة من حديث عمار بن سلمة أن البهزى أهدى لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ظبيا وهو محرم، فأمر أبا بكر أن يقسمه بين الرفاق، فدل كل ذلك انه لا يحرم إلا ما صاده المحرم أو صيد لأجله، ورواية «هل معكم منه شيء» محمولة على أنه لم يصد لأجله، بخلاف الرواية الآتية

(٣) (الحديث الثانى) من أحاديث باب المحرم يأكل من صيد الحلال

(٤) قال: حماراً وحشياً، أقول: هذه رواية البخارى عن مالك عن الزهرى، وتابعه عامة الرواة عن الزهرى

فَرَدَّهُ عليه . فلما رأى ما فى وَجْهِى ، قال : إنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عليكَ إلاَّ أنَّا حُرُمٌ »

وفى لفظ لمسلم[1] « رِجْلَ حِمارٍ » وفى لفظ « شِقَّ حِمارٍ » وفى لفظ « عَجُزَ حِمارٍ »

وجه هذا الحديث أنه ظن أنه صيد لأجله[2] والمحرم لا يأكل ما صيد لأجله

« الصعب » بالصاد المهملة والعين المهملة أيضاً ، و « جثامة » بفتح الجيم وتشديد الثاء المثلثة وفتح الميم

وقوله « أهدى لرسول الله ﷺ » الأصل : أن يتعدى « أهدى » بإلى ، وقد يتعدى باللام ، ويكون بمعناه . وقد يحتمل أن تكون اللام بمعنى « أجلِ » وهو ضعيف

وقوله « حماراً وحشياً » ظاهره : أنه أهداه بجملته وحمل على أنه كان حياً . وعليه يدل تبويب البخارى رحمه الله . وقيل إنه تأويل مالك رحمه الله . وعلى مقتضاه : يستدل بالحديث على منع وضع المحرم يده على الصيد بطريق التملك بالهدية ، ويقاس عليها ما فى معناها من البيع والهبة ، إلا أنه رد هذا التأويل بالروايات التى ذكرها المصنف عن مسلم ، من قوله « عجز حمار ، أو شق حمار ، أو رجل حمار » فانها قوية الدلالة على كون المهدَى بعضاً وغير حىّ[3] . فيحتمل قوله « حماراً وحشياً »

---

(١) قال « وفى لفظ لمسلم الخ » أقول : قال الشافعى : حديث مالك « إن الصعب أهدى حماراً » أثبت من حديث من روى أنه أهدى لحم حمار . قلت : هى رواية ابن عيينة عن الزهرى ، وقال الترمذى : رواية لحم حمار غير محفوظة

(٢) قوله « أنه ظن أنه صيد لأجله » أقول : نقل الترمذى عن الشافعى أنه صلى الله عليه وآله وسلم رده لظنه أنه صيد من أجله فتركه على وجه التنزه

(٣) قوله « فانها قوية الدلالة على كون المهدَى بعضا وغير حى » أقول : قال القرطبى : يحتمل أن يكون الصعب أحضر الحمار مذبوحا ثم قطع منه عضواً بحضرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقدمه له ، فمن قال أهدى حماراً أراد بتمامه مذبوحا

على المجاز . وتسمية البعض باسم الكل ، أو فيه حذف مضاف ، ولا تبقى فيه دلالة على ما ذكر من تملك الصيد بالهبة على هذا التقدير

وقوله ﷺ « إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم » . « إنا » الأولى مكسورة الهمزة ، لأنها ابتدائية . والثانية مفتوحة ، لأنها حذف منها اللام التى للتعليل . وأصله : إلا لأنا

وقوله « لم نرده » المشهور عند المحدثين فيه فتح الدال [1] ، وهو خلاف مذهب المحققين من النحاة ، ومقتضى مذهب سيبويه وهو ضم الدال ، وذلك فى كل مضاعف مجزوم ، أو موقوف ، اتصل به هاء ضمير المذكر . وذلك معلل عندهم بأن الهاء حرف خفى ، فكأن الواو تالية للدال [2] ، لعدم الاعتداد بالهاء ، وما قبل الواو يضم . وعبروا عن ضمها بالاتباع لما بعدها . وهذا بخلاف ضمير المؤنث إذا اتصل بالمضاعف المشدد ، فانه يفتح باتفاق . وحكى فى مثل هذا الأول الموقوف لغتان أخريان : إحداهما الفتح ، كما يقول المحدثون [3]

لا حياً ، ومن قال لحم حمار أراد ما قدمه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم . قال : ويحتمل أن يكون من قال حماراً أطلق وأراد بعضه مجازاً . قال : ويحتمل أنه أهداه حياً فلما رده عليه ذكاه وأتاه بعضو منه ظانا أنه إنما رده عليه لمعنى يختص بجملته فأعلمه بامتناعه ، وأن حكم الجزء من الصيد كحكم الكل ، قال : والجمع مهما أمكن أولى من توهيم بعض الروايات

(١) قوله « المشهور عند المحدثين فتح الدال » أقول : قال القاضى عياض : ضبطناه فى الروايات لم نرده بفتح الدال ، وأبى ذلك المحققون من أهل العربية وقالوا : الصواب أن يضم الدال . وذكر علته بمعنى ما ذكر الشارح

(٢) قوله « فكأن الواو تالية للدال » أقول : أى الواو المتولدة من إشباع الهاء ، لخفاء الهاء أنزلها منزلة العدم ، فكأنه قال ردوا

(٣) قوله « كما يقوله المحدثون » أقول : هذا قاله ثعلب وغلطه النحاة ، قال

والثانية الكسر (١) وأنشد فيه :

قال أبو ليلى لُحبْلَى : مُدِّه حتى إذا مَدَدْتِهِ فَشُدِّه

إن أبا ليلى نَسيجُ وحدِه

وقوله عليه السلام « إلا أنا حرم » يتمسك به فى منع أكل المحرم لحم الصيد مطلقاً . فإنه علل ذلك بمجرد الإحرام . والذين أباحوا أكله لا يكون بمجرد الإحرام عندهم علة . وقد قيل : إن النبي ﷺ إنما رده لأنه صيدَ لأجله ، جمعاً بينه وبين حديث أبى قتادة . و « الحرم » جمع حرام

و « الأبواء (٢) » بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة والمد . و « ودّان » بفتح الواو وتشديد الدال آخره نون : موضعان معروفان بين مكة والمدينة (٣)

ولمسألة أكل المحرم الصيدَ تعلق بقوله تعالى ﴿ المائدة ٩٦ : وحُرِّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرماً ﴾ وهل المراد بالصيد نفس الاصطياد ، أو المصيد ؟ وللاستقصاء فيه موضع غير هـــــــذا (٤) .

ابن الحاجب فى الشافية : وغلط ثعلب فى جواز الفتح ، قال الرضى : والقياس لا يمنعه لأن مجىء الواو الساكنة بعد الفتحة غير قليل ، كقول وطول

(١) قوله « الثانية الكسر » أقول : قال ابن الحاجب فى الشافية : إنه لغية ، أى قليلة

(٢) قوله « والأبواء » أقول : وهو جبل من عمل الفرع بضم الفاء والراء بعدها مهملة قيل سمى الأبواء لبوأته على القلب ، وقيل لأن السيول تتبوؤه ، أى تحله

(٣) قوله « موضعان بين مكة والمدينة » أقول : ودان موضع بالجحفة ، وهو أقرب اليها من الأبواء

(٤) قوله « وللاستقصاء فيه موضع غير هذا » أقول : قال فى تيسير البيان فى أحكام القرآن : فان قلت فهل جاءت الآية بيانا لتحريم لحم الصيد ، أو لتحريم الاصطياد كما قاله بعض العلماء أو كثير منهم ؟ . قلت لا ينبغى أن يكون لبيان الاصطياد

لـكن تعليل النبي ﷺ بأنهم حُرم قد يكون إشارة إليه [1]

لأن الخطاب مسوق لبيان الأكل لا الاصطياد . فان قلت : فما ذلك ؟ قلت وصف الله صيد البحر وطعامه بأنه متاع لنا وللسيارة ، ثم عطف عليه صيد البر فله حكمه ، والاصطياد ليس بمتاع ، ولبيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعموم هذه الآية حيث قال « صيد البر لـكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لـكم » ولأن كافة العلماء من الصحابة والتابعين منهم من تمسك به فى تحريم الأكل مطلقا كما سلف عن على وغيره ، ومنهم من استدل بالسنة على تخصيصه ولم يقولوا المراد به الاصطياد دون الأكل ، وهذا تفسير ابن عباس ترجمان القرآن . انتهى . وأما ما قاله كثير من العلماء إن المراد من الآية الاصطياد كما أشير اليه فإنه يرده وجوه : أحدها أن الله تعالى حيث ذكر الصيد فانما يريد به ما يصاد كقوله تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ وقوله ﴿ أحل لـكم صيد البحر وطعامه متاعا لـكم ﴾ وقوله تعالى ﴿ غير محلى الصيد وأنتم حرم ﴾ بعد قوله تعالى ﴿ أحلت لـكم بهيمة الأنعام ﴾ . الثانى أن التحليل والتحريم فى مثل هذا إنما يضاف إلى الأعيان نحو قوله تعالى ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ، ﴿ أحلت لـكم الطيبات ﴾ ، ﴿ يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ . الثالث أن قوله تعالى ﴿ صيد البحر ﴾ المراد به ما يصاد كما عرفت ، لأنه عطف عليه ، وطعامه ما يجدونه طافياً ، فلا بد أن يكون المقرون بالطعام هو النوع الآخر وهو الرطب المصيد . الرابع أن الفعل لا يضاف إلى البحر إلا بتكلف بأن يقال : الصيد فى البر والبحر ، وأيضا فليس بمستقيم لأن الصائد فى البحر وصيده فى البر يحرم عليه الصيد ولو كان بالعكس لحل له ، فعلم أن العبرة بمكان الصيد الذى هو الحيوان لا بمكان الاصطياد الذى هو الفعل . الخامس أنه إذا أطلق صيد البر وصيد البحر فهم منه الصيد البرى والصيد البحرى ، فيجب حمل الـكلام على ما يفهم منه بالتحريم ، وإذا أضيف إلى العين كان المراد الفعل فيها ، فهذه مرجحات تبين المراد من الآية

(١) قوله « قد تـكون إشارة اليه » أقول : أى إلى أن المراد تحريم الأكل لا الاصطياد

وفى اعتذار النبي ﷺ للصعب تطييب لقلبه ، لما عَرَض له من الكراهة فى رد هديته . ويؤخذ منه استحباب مثل ذلك من الاعتذار [١]

وقوله « فلما رأى ما فى وجهى [٢] » يريد من الكراهة بسبب الرد

---

(١) قوله « استحباب مثل ذلك من الاعتذار » أقول : وفى رواية سعيد عن ابن عباس زيادة « لولا أنا حرم لقبلناه »

(٢) قوله « فى بعض الروايات » أقول : هى هذا اللفظ فى رواية شعيب ، وفى رواية الليث عن الزهرى عند الترمذى « فلما رأى ما فى وجهه من الكراهة » وكذا لابن خزيمة

تم طبع الجزء الثالث

ويليه إن شاء الله الجزء الرابع

وأوله كتاب البيوع

العُدَّة

حاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأمير الصنعاني

على

إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام

للعلامة ابن دقيق العيد

الجزء الرابع

الطبعة الأولى : ١٣٧٩ هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩ هـ

الناشر



٢١ شارع الفتح بالروضة ـــ القاهرة ، تليفون ٨٤٠٣٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب البيوع [1]

٢٤٨ – الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما [2] عن رسول الله ﷺ أنه قال « إذا تَبايَعَ الرَّجُلانِ ، فَكلٌّ واحِدٍ مِنْهُما بالخيارِ [3] ما لم يَتفرّقا وكانا جميعاً . أو يُخيِّرُ أحَدُهُما الآخَرَ [4] ، فتبايعا على ذلك ، فَقَدْ وَجَبَ البَيْعُ »

---

(١) (كتاب البيوع) قال الأزهري : تقول العرب بعت ، يعني بعت ما كنت ملكته ، وبعت يعني اشتريت . قال : وكذا اشتريت بالمعنيين ، قال : وكل بيع وبائع ، لأن الثمن والمثمن كل واحد منهما بيع . ومثله قال غيره من أهل اللغة . ويقال بعته وابتعته فهو مبيع ومبيوع كما يقال مخيط ومخيوط . قال الخليل : المحذوف من مبيع واو مفعول لأنها زائدة وهي أولى بالحذف . وقال الأخفش : المحذوف عين الكلمة ، قال المازري : كلاهما صحيح ، ابتعته إذا طلبته البيع وبعت الشيء عرضته للبيع

(٢) (الحديث الأول) قال « ابن عمر رضي الله عنه » أقول : قال ابن عبد البر في التمهيد بعد سياقه من طرق ما لفظه : أجمع العلماء على أن هذا الحديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه من أثبت ما نقل الآحاد . انتهى

(٣) قال « بالخيار » أقول : الخيار بكسر الخاء المعجمة اسم من الاختيار أو التخيير ، وهو طلب خير الأمرين من إمضاء البيع أو فسخه ، وهو خياران : خيار المجلس ، وخيار الشرط . وزاد بعضهم خيار النقيصة ، وهو مدرج في الشرط فلا يزاد

(٤) قال « أو يخير أحدهما الآخر » أقول : معناه أن يقول أحدهما للآخر : اختر إمضاء البيع ، فاذا اختار وجب البيع أي لزم والتزم ، فان خير أحدهما الآخر فسكت لم ينقطع خيار الساكت ، وفي انقطاع خيار القابل وجهان

٢٤٩ — وفى معناه من حديث حكيم بن حِزام، وهو الحديث الثانى،
قال: قال رسول الله ﷺ «البيِّعانِ بالخِيارِ ما لم يَتفرَّقا - أو قال: حتى يَتفرَّقا -
فإنْ صدَقا وبَيَّنا بُورِكَ لهما فى بَيْعِهما[1]. وإنْ كَتَما وكَذَبا مُحِقَتْ بَرَكةُ
بَيْعِهما[2]»

الحديث: يتعلق بمسألة إثبات خيـــار المجلس فى البيع[3]. وهو يدل عليه،
وبه قال الشافعى[4] وفقهاء أصحاب الحديث. ونفاه مالك وأبو حنيفة[5]. ووافق

---

(١) قال «فان صدقا وبينا بورك لهما» أقول: أى بين كل واحد لصاحبه ما يحتاج إلى بيانه فى سلعة أو ثمن فصدقا فى ذلك

(٢) قال «محقت بركة بيعهما» أقول: يحتمل أنه على ظاهره، وأن شؤم التدليس والكذب الذى وقع فى ذلك العقد محق بركته، وإن كان الصادق مأجوراً والكاذب مأزوراً. ويحتمل أن ذلك يختص بمن وقع منـــه التدليس دون الآخر، ورجحه ابن أبى جمرة. وفيه الحث على الصدق، وأنه سبب البركة، والتحذير من الكذب، وأنه سبب لذهاب البركة

(٣) قوله «يتعلق بمسألة خيار المجلس» أقول: إضافة الخيار إلى المجلس من باب مكر الليل، والمراد خيار البيعين فى المجلس

(٤) قوله «وبه قال الشافعى[1]» أقول: أى باثبات خيار المجلس. أى مجلس المتعاقدين البيعين، قال ابن عبد البر: إن طائفة قبلته وجعلته أصلا من أصول الدين فى البيوع. انتهى

(٥) قوله «ونفاه مالك وأبو حنيفة» أقول: زاد ابن عبد البر فى التمهيـــد «وأصحابهما» وأثبته ابن حبيب كما قاله الشارح، وكذلك أثبته الحافظ ابن عبد البر، وخالف أصحابه المالكية ورد عليهم فيما اعتذروا به، وسيمر بك فى أبحاثنا هذه كثير

---

(١) قلت: وهى المنصوص عن أحمد رحمه الله

ابن حبيب ـ من أصحاب مالك ـ من أثبته . والذين نفوه اختلفوا فى وجه العـــذر عنه [١] ، والذى يحضرنا الآن من ذلك وجوه :

أحدها : أنه حديث خالفه راويه . وكل ما كان كذلك لم يعمل به

أما الأول : فلأن مالـكا رواه ، ولم يقل به . وأما الثانى [٢] : فلأن الراوى إذا خالف ، فإما أن يكون مع علمه بالصحة ، فيكون فاسقاً ، فلا تقبل روايته . وإما أن يكون لا مع علمه بالصحة ، فهو أعلم بعلل ما روى ، فيتبع فى ذلك

وأجيب عن ذلك بوجهين : أحدهما منع المقدمة الثانية [٣]. وهو أن الراوى إذا

من رده عليهم . قال : ولا أعلم أحداً رده غير هؤلاء ، إلا شيئاً روى عن ابراهيم النخعى انتهى . قلت : على أن فى الجزم بأن مالـكا رده نظر ، وتأتى عبارته التى أخذوا منها رده للحديث وأنها عبارة محتملة ليست نصا فى الرد

(١) قوله « اختلفوا فى وجه العذر عنه » أقول : لأنك عرفت أنه ثابت لامطعن فيه ، فلا بد لمن لم يعمل به أن يبين وجها يعتذر به عنه . وذكر الشارح عشرة أعذار ، وقال أبو عمر بن عبد البر : قد أكثر المتأخرون من المالـكيين والحنفيين من الاحتجاج لمذهبهم فى رد هذا الحديث بما يطول ذكره ، وأكثره تشغيب لا يحصل به شئ لازم لا مدفع له

(٢) قوله « وأما الثانى » أقول : وهو أن كل حديث خالفه راويه لم يعمل به ، لأنها لا تخلو مخالفته لما رواه عن أحد أمرين : إما مع علمه بصحة الحديث فمخالفته الحديث الصحيح بعدم العمل به دال على عدم عدالة مخالفه . إذ عدم العمل بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم قادح فى العدالة ، وقد يبلغ الفسق بناء على عدم اشتراط دليل قطعى على التفسيق . أو مع عدم علمه بها ، فما يترك العمل به الا لعلمه بعلة تمنع العمل به فيتم أن كل حديث خالفه راويه لا يصح العمل به وهو المطلوب

(٣) قوله « منع المقدمة الثانية » أقول : وأما المقدمة الأولى فهى مسلمة فلا حاجة إلى الـكلام عليها ، ولا يضرنا تسليمها إنما يضر لو كان المدعى الإجماع فيقال :

خالف لم يعمل بروايته . وقوله « إذا كان مع علمه بالصحة كان فاسقاً » ممنوع لجواز أن يعلم بالصحة ، ويخالف لمعارض راجح عنده . ولا يلزم تقليده فيه . وقوله « إن كان لا مع علمه بالصحة ، وهو أعلم بروايته ، فيتبع فى ذلك » ممنوع أيضاً . لأنه إذا ثبت الحديث بعدالة النقلة [1] وجب العمل به ظاهراً . فلا يترك بمجرد الوهم والاحتمال

قد خالف مالك وأبو حنيفة فلا إجماع ، وهذا منع مجرد ، وأما المنع الثانى والثالث فهما مقرونان بالكلام على دليل المقدمة الثانية بقوله « لجواز أن يعلم بالصحة ويخالف لمعارض راجح عنده » وهو كلام على الطرف الأول من الترديدين ، وحاصله أن مخالفته لما رواه مع صحته عنده لا يلزم منها قدح فى عدالته ترد به روايته . وقوله « ولا يلزم تقليده فيه » دفع لما يقال إذا قدم المعارض الراجح عند الراوى فكيف يعمل بما رواه وهو عنده مرجوح ؟ فأجاب بأن الرجحان عنده رأى له لا يلزمنا تقليده فيه ، بخلاف روايته فانها إخبار عن الشارع يتعين قبولها

(١) قوله « لأنه إذا ثبت الحديث بعدالة النقلة » أقول : هذا كلام على الشق الآخر من الترديدين ، وهو أن الحديث إذا صح وجب العمل به ، وكون راويه لم يعمل به لأن عنده فيه علة مجرد احتمال وتوهم إعلال لا يلتفت اليه ولا يعول عليه ، وهنا قد صح الحديث فيجب العمل به . واعلم أن هذا العذر يختص بالحنفية ، لأن فى أصولهم الفقهية - كالمنار وشرحه والتنقيح وشرحه - أن عمل الراوى بخلاف ما روى إن كان بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به ، قالوا : لأن خلافه إن كان حقا بأن خالفه للوقوف على نسخه فقد بطل الاحتجاج به ، وإن كان خلافه لقلة المبالاة وللتهاون بالحديث أو لنسيان أو غفلة فقد سقطت عنه عدالته . قالوا : والامتناع عن العمل به كالعمل بخلافه ، لأن ترك العمل بالحديث حرام . قالوا : وعمل الصحابى بخلاف ما روى يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم انتهى . وقد مثلوه بأحاديث اتفق عدم عمل الراوى بها أو عمله بخلافها . وأما المالكية فليس لهم هذا العذر ولا ذكره عنهم ابن عبد البر بل ذكر لهم من الأعذار بعض ما يأتى

الوجه الثانى [1] : أن هذا الحديث مروى من طرق ، فإن تعذر الاستدل به من جهة رواية مالك ، لم يتعذر من جهة أخرى . وإنما يكون ذلك عند التفرد على تقدير صحة هذا المأخذ ـ أعنى أن مخالفة الراوى لروايته تقدح فى العمل بها ـ فانه على هذا التقدير يتوقف العمل برواية مالك . ولا يلزم من بطلان مأخذ معين بطلان مأخذ الحكم فى نفس الأمر

الوجه الثانى من الاعتذارات : أن هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى . وخبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول [2] ، فهذا غير مقبول . أما الأول فلأن البياعات مما يتكرر مرات لا تحصى . ومثل هذا تعم البلوى بمعرفة حكمه . وأما الثانى فلأن العادة تقتضى أن ما عمت به البلوى يكون معلوماً عند الكافة ، فانفراد الواحد به على خلاف العادة ، فيرد

---

(١) قوله « الوجه الثانى » أقول : أى من وجهى الجواب عن الاعتذار ، وهذا الوجه مبنى على تسليم العذر الأول وأنه إذا خالف الراوى ما رواه بطل الاحتجاج بما رواه ، فاذا سلمنا ذلك بطل الاحتجاج برواية مالك ، لكنه قد روى من طرق لا يتم فيها العذر بأن الراوى عمل بخلاف ما رواه ، وبيان ذلك أن الحديث روى من وجوه كثيرة عن جماعة من الصحابة من حديث سمرة بن جندب وأبى برزة الأسلمى وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبى هريرة وحكيم بن حزام ، وذكر ذلك ابن عبد البر فى الاستيعاب ، وخرجها بما فيه طول . وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : إن مالكا لم ينفرد به بل قد رواه غيره وعمل به وهم أكثر رواية وعدداً انتهى . فعرفت معنى قول الشارح « فانه على هذا التقدير ـ أى تسليم ما اعتذروا به ـ يتوقف العمل برواية مالك »

(٢) قوله « الوجه الثانى من الاعتذارات أن هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى الخ » أقول : معنى عموم البلوى أنه تمس اليه الحاجة فى عموم الأحوال . واستدلوا لما قالوا إنه لا يقبل فيه خبر الآحاد بأن العادة تقضى فى مثله بالتواتر لتوفر الدواعى على نقله ، ولما لم يتواتر علم كذبه . ويأتى قريبا

وأجيب عنه بمنع المقدمتين معاً (١) ، أما الأولى ـ وهو أن البيع مما تعم به البلوى ـ فالبيع كذلك . ولكن الحديث دل على إثبات خيار الفسخ ، وليس الفسخ مما تعم به البلوى فى البياعات . فان الظاهر من الإقدام على البيع الرغبة من كل واحد من المتعاقدين فيما صار إليه . فالحاجة إلى معرفة حكم الفسخ لا تكون عامة

وأما الثانية : فلأن المعتمد فى الرواية على عدالة الراوى وجزمه بالرواية(٢) .

---

(١) قوله « منع المقدمتين » أقول : وهذا المنع الأول للمقدمة الأولى مبنى على تسليم دعوى أن ما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الآحاد ، ولكن الذى تعم به البلوى هو البيع ، وليس محل النزاع ، بل محله إثبات خيار الفسخ وليس مما تعم به البلوى إذ لا يقدم كل من البيعين إلا راغباً فيما أخذه وأعطاه ، فحكم الفسخ غير غالب فلا تعم به الحاجة

(٢) قوله « وأما الثانى فلأن المعتمد فى الرواية على عدالة الراوى الخ » أقول : وأما المنع الثانى للمقدمة الثانية وسند المنع أن الذى اعتمده العلماء فى العمل بالرواية هو عدالة الراوى وجزمه بالرواية ، وكأنه أراد بجزمه حفظه وعدم تشككه فيما رواه . وهذا موجود فى الحديث المتنازع ، وكونه لم ينقله غيره لا يصح معارضاً لما رواه ، إذ انفراده بسماع الحديث منه صلى الله عليه وآله وسلم جائز ، فانه كان صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ الأحكام للآحاد والجماعة ، ولذا كان الصحابة يروى بعضهم عن بعض ، وثبت أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « ليبلغ الشاهد الغائب » . واعلم أن كلام الشارح المحقق مبنى على أن الحنفية قائلون إنه لا يقبل خبر الآحاد فيما تعم به البلوى إذا كان آحاداً من أول رتبة وهى سماعه منه صلى الله عليه وآله وسلم ، والذى فى كتب أصول فقههم أن ما كان من الآحاد فى الأصل ـ وهو القرن الأول قرن الصحابة حتى انتشر ـ يعلمه قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى ومن بعدهم ، فانه يوجب الطمأنينة ، فهو دون التواتر وفوق الواحد . قالوا : فيجوز به الزيادة على الكتاب ، وهذا ليس بخبر آحاد عندهم وإذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح « فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يبلغ الأحكام الخ » لا يوافق قاعدة الحنفية ، فهذا الذى نقلناه نصهم من المنار وشرحه

وقد وجد ذلك ، وعدم نقل غيره لا يصلح معارضاً ، لجواز عدم سماعه للحكم . فإن الرسول ﷺ كان يبلغ الأحكام للآحاد والجماعة ، ولا يلزم تبليغ كل حكم لجميع المكلفين . وعلى تقدير السماع (١) . فجائز أن يعرض مانع من النقل ، أعنى نقل غير هذا الراوى . فانما يكون ما ذكر إذا اقتضت العادة أن لا يخفى الشيء عن أهل التواتر (٢) ، وليست الأحكام الجزئية من هذا القبيل (٣)

---

(١) قوله « وعلى تقدير السماع » أقول : أى سماع غير الراوى للحديث منه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولكنه عرض ما منعه عن النقل والرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم من نسيان أو عدم حاجة إلى إبلاغه . قلت : إلا أنه لا يخفى أن هذا لا يضر الخصم تسليمه ، لأنه يقول : سماع من لم يرو ما سمعه لا تقوم به حجة قطعاً ، إنما الحجة المروى . وأما مجرد تجويز أنه سمع الغير وما روى فلا فرق بين كونه سمع أو لم يسمع

(٢) قوله « فانما يكون ما ذكر إذا قضت العادة الخ » أقول : أى إنما يلزم ما ذكره القائل بأن لا يقبل الآحاد فيما تعم به البلوى إذا قضت العادة أن لا يخفى الشيء عن أهل التوتر ، هذا تسليم من الشارح على أن العادة قد تقضى بأن بعض الأحكام لا يقبل فيه إلا التواتر ، وهذا الدليل هو الذى استدلت به الحنفية فيما تعم به البلوى ، فالشارح قصر معناها على ما لا يخفى ، وأنها تقتضى منه التواتر فلا يقبل فيه إلا ذلك ، والحنفية يقولون : العادة قضت فيما تعم به البلوى أنه لا يكفى الآحاد ، ولا يشترط فيه التواتر ، بل الرتبة التى ذكرناها عنهم وهى بين الآحاد والتواتر ، فذكره التواتر بخصوصه ليس مدعى الحنفية ، إنما هو مبنى على أنه ليس بين التواتر والآحاد واسطة . والحنفية يثبتون الواسطة كما سمعته

(٣) قوله « وليست الأحكام الجزئية من هذا القبيل » أقول : أى من قبيل ما قضت العادة بأنه لا يخفى عن أهل التواتر ، وذلك أن إثبات خيار المجلس حكم جزئى قد يخفى عن أهل التواتر . قلت : لا أدرى لم سماه حكما جزئياً فان الأحكام الشرعية كلها كلية عامة للأمة ، إلا ما كان خاصاً ببعضها مثل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم

الوجه الثالث من الاعتذارات : هذا حديث مخالف للقيـــاس الجلىّ والأصول القياسية المقطوع بها (١) . وما كان كذلك لا يعمل به . أما الأول فنعنى بمخالفة الأصول القياسية ما ثبت الحكم فى أصله قطعاً (٢) ، وثبت كون الفرع فى معنى المنصوص ، لم يخالف إلا فيما يعلم عُـرُوّه عن مصلحة تصلح أن تكون مقصودة بشرع الحكم . وههنا كذلك (٣) . فإن منع الغير من إبطال حق الغير ثابت بعد

وشهادة خزيمة وجذعة ابن نيار (١) ، وأما خيار المجلس فهو شامل لكل من باع ومن شرى ، وهو شىء عام فلعله أراد بجزئيته ما تقدم من أنه لا تعم به البلوى إنما تعم بالبيع نفسه وهذا العذر خاص بالحنفية دون المالكية

(١) قوله « هذا حديث مخالف للقياس الجلى والأصول القياسية المقطوع بها » أقول : هو عطف تفسيرى ، فان الجلى هو المقطوع به ولذا اقتصر الشارع على بيان معنى الأصول القياسية

(٢) قوله « أما الأول فنعنى بمخالفة الأصول القياسية ما ثبت الحكم فى أصله قطعاً » أقول : فى العبارة قلق ، فان قوله « ما ثبت » هو بيان لمعنى الأصول القياسية لا نه معنى مخالفتها ، فلو حذف مخالفه لاستقام ، والاصل القياسى هنا هو ثبوت منع الغير عن إبطال حق الآخر بعد التفرق قطعا واتفاقا ، فهذا الأصل لا كلام فى ثبوته قطعاً ، والفرع هو ما قبل التفرق الذى هو محل النزاع فى معنى ما بعد التفرق الذى ذكر الشارح أنه فى معنى المنصوص ، كأنه يريد نص عليه القياس القطعى وإلا فلا نص ولا يخالف الفرع وهو ما قبل التفرق الأصل وهو ما بعده إلا بما يعلم عراؤه – أى خلوه – عن مصلحة تصلح أن تقصد بشرع الحكم ، هذا تقرير القاعدة

(٣) قوله « وههنا كذلك » أقول : هذا تمثيل لصورة القاعدة التى ذكروها فى حديث محل النزاع ، وقوله « فأن منع الغير من بائع أو مشتر عن إبطال حق الغير » وهو أحدهما فان المشترى مثلا بعد العقد قبل التفرق قد ثبت له حق فى العين المعقود

---

(١) هو هانىء بن نيار أبو بردة ، الذى أجاز له الرسول ﷺ ضحيته وقال : لا تجزى لأحد بعدك

التفرق قطعاً . وما قبل التفرق فى معناه ، لم يفترقا إلا فيما يُقطع بتعريه عن المصلحة . وأما الثانى : فلأن القاطع مقدم على المظنون لا محالة . وخبر الواحد مظنون

وأجيب عنه : بمنع المقدمتين معاً . أما الأولى ، فلا نسلم عدم افتراق الفرع من الأصل إلا فيما لا يعتبر من المصالح [١] . وذلك لأن البيع يقع بغتة [٢] من غير ترو .

عليها بالشراء وثبت للبائع حق فى ثمنها ، وإثبات خيار المجلس موجب لإبطال حق كل واحد منهما ، ومنع إبطاله بعد التفرق ثابت قطعا وإن لم يثبته لا يستقر لأحد ملك مبيع ولا ثمن أبداً إلا نادراً ، فهذا هو الأصل القياسى المقطوع بحكمه ، أى الأصل المقيس عليه ، والفرع هو قوله « وما قبل التفرق فى معناه » أى فى معنى ما بعده وذلك لأنه قبل التفرق قد ثبت الحق لكل منهما كما عرفت كما ثبت بعده ، ولا فرق إلا بالقبلية والبعدية ، ولا مصلحة فى إثبات إبطال الحكم قبل التفرق حتى يصلح أن يكون مقصوده بشرعه ، ولما كان الفرع فى حكم الأصل لا يخالفه إلا بما لا يقصد لمصلحة شرع الحكم كان الحكم وهو عدم إبطال حق الغير قطعياً فيه مثل أصله ، وإذا كان قطعياً كان مقدما على المظنون وهو ما يفيده خبر الآحاد ، وهو الفرق بين قبلية التفرق وبعديته بعد وقوع العقد ، ولخص هذا القدر الحافظ فى فتح البارى فقال : وقال آخرون هو مخالف للقياس الجلى فى إلحاق ما قبل التفرق بما بعده . انتهى

(١) قوله « إلا فيما لا يعتبر من المصالح » أقول : هو من تتمة مقدمة الخصم الأولى ، فان قوله « إلا فيما لا يعتبر من المصالح » هو الذى عبروا عنه بقولهم إلا فيما يعلم عراؤه عن مصلحة

(٢) قوله « وذلك لأن البيع يقع بغته » أقول : هو سند المنع ، وفسر البغتة بوصفها بقوله « من غير ترو » ، يقال تروى فى الأمر نظر وفكر كما فى القاموس ، وقد ينازع فى هذه الدعوى بأنه لا يشترى الشىء حتى يتأمله ويعرف حسنه من قبحه ، ولذا منع الشارع من بيع الحصاة ومن بيع الملامسة والمنابذة ونحوها ، وأمر الشارع أن يقول من يغبن فى البيوع « لا خلابة » نعم قوله « وقد يحصل الندم بعد الشروع » والأحسن بعد العقد صحيح ، فانه قد يعرض ذلك للبائع أو المشترى قبل التفرق أو بعده ، ومن ثمة شرعت الإقالة وحث الشارع عليها فناسب إثبات المجلس وشرعية الإقالة فيما بعده

وقد يحصل الندم بعد الشروع فيه . فيناسب إثبات الخيار لكل واحد من المتعاقدين ، دفعاً لضرر الندم ، فيما لعله يتكرر وقوعه [١] . ولم يمكن إثباته مطلقاً فيما بعد التفرق وقبله . فإنه رفع لحكمة العقد [٢] والوثوق بالتصرف ، فجعل مجلس العقد حريماً لاعتبار هذه المصلحة . وهذا معنى معتبر [٣] ، لا يستوى فيه ما قبل التفرق مع ما بعده

وأما الثانى [٤] : فلا نسلم أن الحديث المخالف للأصول يرد . فان الأصل يثبت

---

(١) قوله « فيما لعله يتكرر وقوعه » أقول : وهو عقد البيع ، وتكرر وقوعه معلوم

(٢) قوله « فانه رفع لحكمة العقد » أقول : لا شك أنه لو حصل الخيار قبل التفرق وبعده من انبرام العقد لأدى ذلك إلى أن لا يستقر ملك لمبيع ولا ثمن ، ولا حصل وثوق بالتصرف فيهما ، وأنه ينافى حكمة شرعية العقد بيعاً وشراء ، إذ حكمة شرعيته انتفاع كل من البائع والمشترى بالمبيع والثمن ، فجعل الشارع مجلس العقد حريماً باعتبار مصلحة الخروج من الندامة ، وحريماً بالحاء والراء المهملتين مأخوذ من حريم الدار وهو ما أضيف اليها من حقوقها ومرافقها كما فى القاموس

(٣) قوله « وهذا معنى معتبر » أقول : أى مناسبة اثبات الخيار لكل من المتعاقدين دفعاً لضرر الندم لا يستوى فيه ما قبل التفرق وما بعده ضرورة أن ما بعده يرفع حكمة العقد بالكلية ، بخلاف ما قبله . فان مصلحته ظاهرة ومناسبته واضحة ، وبهذا بطل قولهم إن الفرع فى معنى المنصوص إلخ

(٤) قوله « وأما الثانى » أقول : عطفا على قوله « وأما الأولى » وكان الأحسن « وأما الثانية » وتأويله محتمل ، والثانى هو قولهم إن القاطع مقدم على المظنون ، فمنعه الشارع ، وسند المنع أن كلا من الأصول والفروع ثابتة بالنصوص التى عينها الشارع أدلة من أحد الأربعة الأدلة ، فلا فرق بين الفروع والأصول فى الثبوت بالنص ، وغاية الفرق أنه خص الشارع بعض الجزئيات باخراجه عن الكليات لمصلحة تخصه إن عرف وجهها ، أو تعبداً إن جهل ، هذا تقرير مراده ، ولا يخفى أن المقدمة الثانية فى العذر الثالث هى قولهم إن القاطع مقدم على المظنون ، لزعمهم أن الفرع مساو

بالنصوص . والنصوص ثابتة فى الفروع المعينة . وغاية ما فى الباب أن يكون الشرع أخرج بعض الجزئيات عن الكليات لمصلحة تخصها ، أو تعبداً . فيجب اتباعه

الوجه الرابع من الاعتذارات : هذا حديث معارض لإجماع أهل المدينة وعملهم . وما كان كذلك يقدم عليه العمل ، فهذا يقدم عليه العمل ، أما الأول : فلأن مالكا قال عقيب روايته « وليس لهذا عندنا حد معلوم ، ولا أمر معمول به فيه » وأما الثانى : فلما اختص به أهل المدينة من سُكناهم فى مهبط الوحى ووفاة الرسول بين أظهرهم ، ومعرفتهم بالناسخ والمنسوخ فمخالفتهم لبعض الأخبار تقتضى علمهم بما أوجب ترك العمل به من ناسخ أو دليل راجح ، ولا تهمة تلحقهم ، فيتعين اتباعهم . وكان ذلك أرجح من خبر الواحد المخالف لعلمهم

وجوابه من وجهين . أحدهما : منع المقدمة الأولى . وهو كون المسألة من إجماع أهل المدينة . وبيانه من ثلاثة أوجه (١) . منها : أنا تأملنا لفظ مالك فلم نجده مصرحاً بأن المسألة إجماع أهل المدينة ،

للأصل فى قطعية حكمه كما قررناه ، وخبر الآحاد مظنون . وجواب الشارح لم يتم بدفع هذا . نعم بعد تفريقه بين الأصل والفرع بما قدمه فى المنع الأول يتم حكم الفرع غير مقطوع به ، فلا يقال يقدم على المظنون . ثم جوابه هذا ينطبق انطباقا كليا على عذر ذكره ابن عبد البر ولم يذكره الشارح فقال : إن المالكية والحنفية يفزعون إلى الظواهر وليس ذلك من أصل مذهبهم ، فاحتجوا بعموم قوله تعالى ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ وبعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه » قالوا : فقد أطلق بيعه إذا استوفاه قبل التفرق وبعده ، وبأحاديث كثيرة مثل هذا فيها إطلاق البيع دون ذكر التفرق ، ثم قال : وهذه ظواهر وعموم لا يعترض بمثلها على الخصوص والنصوص انتهى . فجواب الشارح يوافق هذه الأدلة وهو أنه أخرج الشارح بعض الجزئيات وهو الخاص عن الكليات وهى العمومات

(١) قوله « وبيانه من ثلاثة أوجه » أقول : أى بيان كون المسألة من اجماع أهل المدينة ، إلا أنه لم يذكر إلا وجهين كما ستعرفه

ويعرف ذلك بالنظر فى ألفاظه[١] . ومنها[٢] : أن هذا الإجماع إما أن يراد به إجماع سابق أو لاحق ، والأول باطل ، لأن ابن عمر رأسُ المفتين فى المدينة فى وقته ، وقد كان يروى إثبات خيار المجلس . والثانى أيضاً باطل[٣] فإن ابن أبى ذئب من أقران مالك ومعاصريه وقد أغلظ على مالك لما بلغه مخالفته للحديث

---

(١) قوله « يعرف ذلك بالنظر إلى ألفاظه » أقول : قال ابن عبد البر بعد ذكره أن بعضهم زعم أن مراد مالك بهذه العبارة اجماع أهل المدينة وذكر دفعه وقال : إنما أراد مالك بهذه العبارة الخيار ، لأنه قال ذلك بأنه قول لا بيع الخيار ، وأراد مالك بقوله هذا أى ليس عندنا بالمدينة فى الخيار حد معروف ولا أمر معمول به فيه إنكار لقول أهل العراق وغيرهم القائلين بأن الخيار لا يكون فى جميع السلع إلا ثلاثة أيام ، والخيار عند مالك وأهل المدينة يكون ثلاثا وأكثر وأقل على حسب اختلاف حال المبيع ، وليس الخيار عنده فى الحيوان كهو فى الثياب ولا فى الثياب كهو فى العقار ، وليس لذلك حد بالمدينة لا يتجاوز كما زعم المخالف . قال : فهذا معنى ما أراد مالك بقوله « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به » أى ليس للخيار عندنا واشتراطه حد لا يتجاوزه فى العمل به سنة كما زعم من خالفنا انتهى . قلت : عبارة مالك لا تدل على إجماع أهل المدينة بشىء من الدلالات الثلاث ، وقد راجعت الموطأ فرأيت لفظه كما نقله الشارح ذكر عقيب الحديث لما قال فيه فقد تم إلا بيع الخيار ، وعقد له ترجمة فقال « بيع الخيار » وذكر حديث ابن عمر

(٢) قوله « ومنها » أقول : أى من وجوه بيان منع كون المسألة من إجماع أهل المدينة ، وهذا هو ثانى الوجوه الثلاثة ، قسمه إلى قسمين : إما أن يراد إجماع سابق على خبر مالك وهو باطل ، بخلاف ابن عمر . وقوله « وقد كان يرى باثبات خيار المجلس » كأنه ضمن يرى معنى يصرح فعداه بالباء

(٣) « والثانى باطل » أقول : أى الإجماع اللاحق وهو ما كان فى عصر مالك ، قال ابن عبد البر : لا تصح دعوى إجماع أهل المدينة فى هذه المسألة لأن سعيد بن المسيب وابن شهاب وهما أجل فقهاء المدينة روى عنهما منصوصا العمل به ، ولم يرو

وثانيهما : منع المقدمة الثانية . وهو أن إجماع أهل المدينة وعملهم مقدم على خبر الواحد مطلقاً . فإن الحق الذى لا شك فيه [1] أن عملهم وإجماعهم لا يكون حجة فيما

عن أحد من أهل المدينة نصاً ترك العمل به الا عن مالك وربيعة ، وقد كان ابن أبى ذئب وهو من فقهاء المدينة وهو فى عصر مالك ينكر على مالك ترك العمل به حتى جرى لذلك فى مالك قول خشن . لم يستحسن مثله منه ، فكيف يصح لأحد أن يدعى إجماع أهل المدينة فى هذه المسألة ؟ هذا ما لا يصح القول به . انتهى . قلت : وفى كلامه الجزم بأن مالكا غير قائل بالحديث وإن لم تفده عبارته المنقولة آنفاً . ثم هذا كله مبنى على أن اجماع أهل المدينة حجة ، ويأتى ما فيه . على أن ابن حزم قد ادعى الإجماع على القول به ، فانه نقل ابن المنذر القول به عن ابن المسيب والزهرى وابن أبى ذئب من أهل المدينة ، وعن الحسن البصرى والأوزاعى وابن جريج وغيرهم ، قال ابن حزم : ولا نعلم لهم مخالفا من التابعين إلا الأوزاعى وحده ورواية مكذوبة عن ابن سريج والصحيح قوله به

(١) قوله « فان الحق الذى لا شك فيه » أقول : هو خلاصة مافى كتب الأصول الفقهية من أن الأدلة إنما دلت على عصمة الأمة ، وأهل المدينة بعض من الأمة ولا دليل على عصمتهم عن الخطأ فى الاجتهاد . وقد رسم أئمة الأصول الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر ، هذا لفظ مختصر المنتهى ، وإنما نسب القول بأن اجماعهم حجة [1] ابن الحاجب إلى مالك ، ثم اختلفوا فى الرواية عن مالك فقيل : إن كلامه محمول على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم ، وقيل محمول على حجية إجماعهم فى المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرهما ، والصحيح عند ابن الحاجب هو التعميم ، أى القول بأنه يكون حجة مطلقاً ، والأكثر على أنه ليس بحجة

---

(١) قلت : تقدم أن أهل المدينة لا يجمعون إلا على شىء سمعوه من آبائهم ، وآباؤهم عن أجدادهم ، وأجدادهم سمعوه من النبي ﷺ ، وهذا هو ما احتج به مالك على من خالفه

طريقه الاجتهاد والنظر . لأن الدليل العاصم الأمة من الخطأ فى الاجتهاد لا يتناول بعضهم . ولا مستند للعصمة سواه . وكيف يمكن أن يقال : بأن من كان بالمدينة من الصحابة (١) رضوان الله عليهم يقبل خلافه ما دام مقيما بها فإذا خرج عنها لم يقبل خلافه ؟ فإن هذا محال . فإن قبول خلافه باعتبار صفات قائمة به حيث حل . فتفرض المسألة فيما اختلف فيه أهل المدينة مع بعض من خرج منها من الصحابة ، بعد استقرار الوحى وموت الرسول ﷺ . فكل ما قيل من ترجيح لأقوال علماء أهل المدينة وما اجتمع لهم من الأوصاف (٢) قد كان حاصلا لهذا الصحابى ، ولم يزل عنه بخروجه . وقد خرج من المدينة أفضل أهل زمانه فى ذلك الوقت بالإجماع من أهل السنة ، وهو على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وقال أقوالا بالعراق ، فكيف يمكن إهدارها إذا خالفها أهل المدينة (٣) ؟ وهو كان رأسهم . وكذلك ابن مسعود رضى الله عنه ، ومحله من العلم معلوم ، وغيرهما قد خرجوا ، وقالوا أقوالا . على أن بعض الناس (٤)

---

(١) قوله « فى المدينة من الصحابة » أقول : أراد مثلا ، وإلا فان دعوى مالك عامة للصحابة والتابعين . وقوله « يقبل خلافه » أى يكون قوله حجة مع انضمام غيره اليه ، فاذا خرج لم تبق حجة لعدم انضمام من فيها إليه ، ولا يقال الواحد من مجتهدى الأمة يكون قوله مقبولا مع غيره من بقية المجتهدين فاذا انفرد لا يكون مقبولا ، فلا يستنكر ما ذكر من عدم قبول رجل من أهل المدينة بعد خروجه عنها ، لأنا نقول إذا خرج واحد من مجتهدى الأمة عنهم لم يبق قولهم حجة ، بخلاف أهل المدينة عند القائل بحجة اجماعهم

(٢) قوله « وما اجتمع لهم من الأوصاف » أقول : من كونهم أهل دار الهجرة ومهابط الوحى وجيران المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وغير ذلك

(٣) قوله « فكيف يمكن أن تهدر إذا خالفها أهل المدينة » أقول : هو كما قال ، ويلزم أن الخصوصية للبقعة نفسها ولا قائل به ، فانه لم يستدل ابن الحاجب لمالك إلا بقوله : إن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح . انتهى

(٤) قوله « على أن بعض الناس » أقول : كأن هذا منع لوقوع إجماع

وثانيهما : منع المقدمة الثانية . وهو أن إجماع أهل المدينة وعملهم مقدم على خبر الواحد مطلقاً . فإن الحق الذى لا شك فيه [١] أن عملهم وإجماعهم لا يكون حجة فيما

عن أحد من أهل المدينة نصاً ترك العمل به الا عن مالك وربيعة ، وقد كان ابن أبى ذئب وهو من فقهاء المدينة وهو فى عصر مالك ينكر على مالك ترك العمل به حتى جرى لذلك فى مالك قول خشن . لم يستحسن مثله منه ، فكيف يصح لأحد أن يدعى إجماع أهل المدينة فى هذه المسألة ؟ هذا ما لا يصح القول به . انتهى . قلت : وفى كلامه الجزم بأن مالكا غير قائل بالحديث وإن لم تفده عبارته المنقولة آنفاً . ثم هذا كله مبنى على أن اجماع أهل المدينة حجة ، ويأتى ما فيه . على أن ابن حزم قد ادعى الإجماع على القول به ، فانه نقل ابن المنذر القول به عن ابن المسيب والزهرى وابن أبى ذئب من أهل المدينة ، وعن الحسن البصرى والأوزاعى وابن جريج وغيرهم ، قال ابن حزم : ولا نعلم لهم مخالفا من التابعين إلا الأوزاعى وحده ورواية مكذوبة عن ابن سريج والصحيح قوله به

(١) قوله « فان الحق الذى لا شك فيه » أقول : هو خلاصة مافى كتب الأصول الفقهية من أن الأدلة إنما دلت على عصمة الأمة ، وأهل المدينة بعض من الأمة ولا دليل على عصمتهم عن الخطأ فى الاجتهاد . وقد رسم أئمة الأصول الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر ، هذا لفظ مختصر المنتهى ، وإنما نسب القول بأن اجماعهم حجة [١] ابن الحاجب إلى مالك ، ثم اختلفوا فى الرواية عن مالك فقيل : إن كلامه محمول على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم ، وقيل محمول على حجية إجماعهم فى المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرهما ، والصحيح عند ابن الحاجب هو التعميم ، أى القول بأنه يكون حجة مطلقاً ، والأكثر على أنه ليس بحجة

---

(١) قلت : تقدم أن أهل المدينة لا يجمعون إلا على شيء سمعوه من آبائهم ، وآباؤهم عن أجدادهم ، وأجدادهم سمعوه من النبي ﷺ ، وهذا هو ما احتج به مالك على من خالفه

طريقه الاجتهاد والنظر . لأن الدليل العاصم للأمة من الخطأ فى الاجتهاد لا يتناول بعضهم . ولا مستند للعصمة سواه . وكيف يمكن أن يقال : بأن من كان بالمدينة من الصحابة [١] رضوان الله عليهم يقبل خلافه ما دام مقيما بها فإذا خرج عنها لم يقبل خلافه ؟ فإن هذا محال . فإن قبول خلافه باعتبار صفات قائمة به حيث حل . فتفرض المسألة فيما اختلف فيه أهل المدينة مع بعض من خرج منها من الصحابة ، بعد استقرار الوحى وموت الرسول ﷺ . فكل ما قيل من ترجيح لأقوال علماء أهل المدينة وما اجتمع لهم من الأوصاف [٢] قد كان حاصلا لهذا الصحابى ، ولم يزل عنه بخروجه . وقد خرج من المدينة أفضل أهل زمانه فى ذلك الوقت بالإجماع من أهل السنة ، وهو على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وقال أقوالا بالعراق ، فكيف يمكن إهدارها إذا خالفها أهل المدينة [٣] ؟ وهو كان رأسهم . وكذلك ابن مسعود رضى الله عنه ، ومحله من العلم معلوم ، وغيرهما قد خرجوا ، وقالوا أقوالا . على أن بعض الناس [٤]

---

(١) قوله « فى المدينة من الصحابة » أقول : أراد مثلا ، وإلا فان دعوى مالك عامة للصحابة والتابعين . وقوله « يقبل خلافه » أى يكون قوله حجة مع انضمام غيره اليه ، فاذا خرج لم تبق حجة لعدم انضمام من فيها إليه ، ولا يقال الواحد من مجتهدى الأمة يكون قوله مقبولا مع غيره من بقية المجتهدين فاذا انفرد لا يكون مقبولا ، فلا يستنكر ما ذكر من عدم قبول رجل من أهل المدينة بعد خروجه عنها ، لأنا نقول إذا خرج واحد من مجتهدى الأمة عنهم لم يبق قولهم حجة ، بخلاف أهل المدينة عند القائل بحجة اجماعهم

(٢) قوله « وما اجتمع لهم من الأوصاف » أقول : من كونهم أهل دار الهجرة ومهابط الوحى وجيران المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وغير ذلك

(٣) قوله « فكيف يمكن أن تهدر إذا خالفها أهل المدينة » أقول : هو كما قال ، ويلزم أن الخصوصية للبقعة نفسها ولا قائل به ، فانه لم يستدل ابن الحاجب لمالك إلا بقوله : إن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح . انتهى

(٤) قوله « على أن بعض الناس » أقول : كأن هذا منع لوقوع إجماع

يقـول : إن المسائل المختلف فيها خارج المدينة مختلف فيها بالمدينة ، وادعى العمـــوم فى ذلك

الوجه الخامس : ورد فى بعض الروايات للحديث (١) « ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله » فاستدل بهذه الزيادة على عدم ثبوت خيار المجلس من حيث إنه لولا أن العقد لازم لما احتاج إلى الاستقالة ، ولا طلب الفرار من الاستقالة

وأجيب عنه بأن المراد بالاستقالة فسخ البيع بحكم الخيار (٢) . وغاية ما فى الباب استعمال المجاز فى لفظ « الاستقـــــــــــــــــــــــالة (٣) »

أهل المدينة

(١) قوله « ورد فى بعض الروايات للحديث » أقول : هذه الرواية ذكرها الحافظ ابن عبد البر فى التمهيد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، أخرجه أبو داود

(٢) قوله « بأن المراد بأن الإقالة فسخ البيع بحكم الخيار » أقول : يدل له أن ابن عمر كان إذا أراد إمضاء البيع قام يمشى خطوات ليتم البيع ، وابن عمر أعرف بما روى ، ولا يفعل إلا ما يحل . ولذا قال ابن عبد البر : إن لفظة « لا يحل » فى الحديث لفظة منكرة ، وإن صحت فليست على ظاهرها ، لإجماع المسلمين أنه جائز له أن يفارقه لينفذ بيعه ولا يقيله إلا أن يشاء ، وفيما يجمع عليه من ذلك رد لرواية من روى « ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله » فان لم يكن وجه هذا الخبر الندب وإلا فهو باطل باجماع . انتهى

(٣) قوله « استعمال المجاز فى لفظ الاستقالة » أقول : فانها أطلقت مراداً بها الفسخ ، وهو مجاز مرسل من باب إطلاق المقيد على المطلق ، لأن الاستقالة إنما تكون بعد نفوذ العقد ومضيه وسقوط موجبات نسخه والرجوع فيه ، والفسخ بخيار المجلس لايشترط فيه هذه القيود . ولك أن تقول : بل هو من إطلاق المطلق على المقيد ، لأن خيار المجلس مقيد به ، بخلاف الإقالة وإن كانت لها قيود أخر ، وإلى هذا ينحو كلام الشارح

لكن جاز المصير إليه إذا دل الدليل عليه (١) . وقد دل من وجهين :

أحدهما : أنه علق ذلك على التفرق . فاذا حملناه على خيار الفسخ ، صح تعليقه على التفرق . لأن الخيار يرتفع بالتفرق . وإذا حملناه على الاستقالة فالاستقالة لا تتوقف على التفرق . ولا اختصاص لها بالمجلس

الثانى : أنا إذا حملناه على خيار الفسخ ، فالتفرق مبطل له قهراً . فيناسب المنع من التفرق المبطل للخيار على صاحبه . أما إذا حملناه على الإقالة الحقيقية : فمعلوم أنه لا يحرم على الرجل أن يفارق صاحبه خوف الاستقالة . ولا يبقى بعد ذلك إلا النظر فيما دل عليه الحديث من التحريم (٢)

الوجه السادس : تأويل الحديث (٣) بحمل « المتبايعين » على « المتساومين (٤) »

---

(١) قوله « لكن جاز المصير اليه إذا دل الدليل عليه » أقول : هذا دفع لما يقال : إن الأصل هو الحقيقة فكيف يعدل عنها ؟ فأجاب بأنه قام الدليل على الحمل على المجاز وهو أمران : الأول أنه علق خشية الاستقالة على التفرق . فلو حملت على الحقيقة وهى الاستقالة لم يصح ، لأنها لا تتوقف على التفرق ولا تختص بمجلس العقد ، بخلاف ما إذا حملت على المجاز وهو خيار المجلس صح تعليقها على التفرق ، لأنه يرتفع خيار المجلس بالتفرق . والدليل الثانى على تعيين المجاز هنا بلفظ الاستقالة أنا لو حملناها على الحقيقة فمعلوم أنه يحل للرجل أن يفارق صاحبه ولا يحرم عليه خوف الاستقالة ، بخلاف ما إذا حملناها على المجاز وهو خيار الفسخ فالتفرق مبطل له قهراً بحكم الشارع ، فناسب منع كل منهما عن التفرق خوف الفسخ المبطل للخيار على من يريده ، وهذان الدليلان هما قرينة المجاز أيضاً

(٢) قوله « ولا يبقى بعد ذلك إلا النظر فيما دل عليه الحديث من التحريم » أقول : أحسن ما يقال فيه ما نقلناه عن ابن عبد البر آنفاً

(٣) قوله « الوجه السادس تأويل الحديث » أقول : الأعذار الأولى كانت فى رد الحديث والعمل به ، وهذه الأعذار فى تأويله على تقدير تسليم الاحتجاج به

(٤) قوله « بحمل المتبايعين على المتساومين » أقول : لفظ المتبايعين قد وردت

لمصير حالهما إلى البيع ، وحمل « الخيار » على « خيار القبول »

وأجيب عنه : بأن تسمية المتساومين متبايعين مجاز

واعترض على هذا الجواب بأن تسميتهما « متبايعين » بعد الفراغ من البيع مجاز أيضاً (١) . فلم قلتم : إن الحمل على هذا المجاز أولى ؟ فقيل عليه : إنه إذا صدر البيع فقد وجدت الحقيقة ، فهذا المجاز أقرب إلى الحقيقة من مجاز لم توجد حقيقته أصلا عند إطلاقه . وهو الحمل على المتساومين

به الرواية ، ووردت بلفظ « البيعين » وهذا أحمل لهما على المجاز ، وقد أشار الشارح إلى أنه مجاز مرسل علاقته الصيرورة بقوله « لمصير حالهما إلى البيع » وقوله « وحمل الخيار على خيار القبول » بيان المتصرف فى معناه ، ولم يذكر المرجح بل ذكر المصحح ولا بد منه ، وكأنه ما سلف من أدلة الحنفية والمالكية على دعوى إبطال خيار المجلس

(١) قوله « بعد الفراغ من البيع مجاز » أقول : وقد سماهما الشارع متبايعين ، ولا يخفى أن هذا لازم للكل ـ القائلين بخيار المجلس ، والنافين له ـ إذ النافى مثله ، يعنى الصائرين إلى البيع . والمثبت جعله بمعنى اللذين كانا متبايعين ، فلذا قال « فلم قلتم إن الحمل على هذا المجاز أولى » وأما جواب الشارح بأن مجاز الكينونة وهو الذى قاله المثبت بخيار المجلس أقرب من مجاز الصيرورة إلى الحقيقة من حيث إنه قد تحققت له الحقيقة فكلام غير ناهض ، لأن المعتبر اعتبار العلاقة سواء تحققت الحقيقة أو لا ، والعلاقة متحققة فيهما ، فالأحسن فى الجواب ما قاله أبو عمر بن عبد البر إنه إذا حمل على المتساومين لا يكون حينئذ فى الكلام فائدة . إذ من المعلوم أن كل واحد من المتساومين بالخيار على صاحبه ما لم يقع إيجاب بالبيع والعقد والتراضى ، فكيف يرد الخبر بما لا يفيد فائدة ؟ هذا ما لا يظنه ذو لب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قال : وأما اعتلالهم بتسمية الفاعل بفعله الدائم ما دام يفعله كالمصلى والآكل وشبه ذلك فقد قيل عليه إن هذا لا يصح إلا فى الأفعال المتعلقـــة بواحد كالصوم والصلاة والأكل والشرب وما أشبه ذلك ، وأما الأفعال التى لا تتم إلا بين اثنين كالمبايعة والمقاتلة وما أشبه ذلك فلا يجوز أن يتم الاسم إلا وهو موجود فيهما جميعاً ،

الوجه السابع : حمل « التفرق » على التفرق بالأقوال[1] . وقد عهد ذلك شرعاً . قال الله تعالى ﴿النساء : ١٣٠ وإن يتفرقا﴾ أى عن النكاح [2]

وأجيب عنه بأنه خلاف الظاهر . فان السابق إلى الفهم التفرق عن المكان . وأيضاً فقد ورد فى بعض الروايات « ما لم يتفرقا عن مكانهما » وذلك صريح فى المقصود [3]

وربما اعترض على الأول بأن حقيقة التفرق لا تختص بالمكان . بل هى عائدة

ويدخل عليهم أيضاً أن السارق والزانى وما أشبههما لا يقع عليه الاسم إلا بعد تمام الفعل الموجب للحد ، وما دام الاسم موجوداً فالحد واجب إن لم يقم حتى يقام . انتهى

(١) قوله « حمل التفرق على الأقوال » أقول : العذر السادس كان التصرف فيه بالتأويل فى لفظ « البائعين » وهذا فى لفظ « التفرق » بأنه أريد به فراق الأقوال بين البائع والمشترى بالايجاب والقبول ، قال ابن عبد البر رداً عليهم : يقال لهم أخبرونا عن الكلام الذى وقع به الاجتماع وتم به البيع : أهو الكلام الذى أريد به الافتراق أم غيره ؟ فان قالوا هو غيره فقد أحالوا وجاءوا بما لا يعقل ، لأنه ليس كلام غير ذلك ، وإن قالوا هو ذلك الكلام بعينه قيل لهم : كيف يجوز أن يكون الكلام الذى به اجتمعا وتم به بيعهما به افترقا وبه فسخ بيعهما ؟ هذا ما لا يفهم ولا يقبل ، والاجتماع ضد الافتراق ، فكيف يجوز أن يكون الكلام الذى اجتمعا به افترقا به نفسه ؟ هذا أكبر المحال ، والفاسد من المقال . انتهى

(٢) قوله ﴿وإن يتفرقا﴾ أى عن النكاح . أقول : وقال تعالى ﴿أو فارقوهن بمعروف﴾ وهو فراق بالأقوال والأبدان أيضاً ، فانه لا يجمع الطليقين مكان

(٣) قوله « وأيضا فقد ورد فى بعض الروايات ما لم يتفرقا عن مكانهما وقد ذكرها المصنف » أقول : لم يذكر المصنف هذا اللفظ ، ولا وجدته بعد البحث عنه فينظر ، ولو وجد هذا لكان تأويله عسيراً على من خالف

إلى ما كان الاجتماع فيه . وإذا كان الاجتماع فى الأقوال : كان التفرق فيها . وإن كان فى غيرها كان التفرق عنه

وأجيب عنه بأن حمله على غير المكان بقرينة يكون مجازاً (١)

الوجه الثامن : قال بعضهم : تعذر العمل بظاهر الحديث . فانه أثبت الخيار لكل واحد من المتبايعين على صاحبه . فالحال لا تخلو : إما أن يتفقا فى الاختيار ، أو يختلفا . فان اتفقا لم يثبت لواحد منهما على صاحبه خيار(٢) ، وإن اختلفا ـ بأن اختار أحدهما

---

(١) قوله « وأجيب عنه بأن حمله على غير المكان بقرينة فيكون مجازاً » أقول : لا شك أن الافتراق إذا أطلق لا يتبادر منه إلا افتراق الأبدان فى أشعار العرب وغيرها كما فى قوله :

ولما تفرقنا كأنى ومالكا لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

وقوله « فراق ومن فارقت غير مذمم »

بحيث لو ادعى أنه لم يات إلا فى افتراق الأبدان لم يكن بعيداً

(٢) قوله « فان اتفقا لم يثبت لأحد منهما على صاحبه الخيار » أقول : أى اتفقا فى الإمضاء ، هذه صورة لا خيار فيها أصلا فلا حاجة إلى إدخالها فى التقسيم(١) نعم الصورة الثانية وهى قوله وإن اختلفا باختيار أحدهما الفسخ والآخر الإمضاء فترد بظاهرها على الحديث . والتحقيق أن الإمضاء لا يحتاج إلى اختيار ، بل هو مقتضى العقد ، إنما يتوقف نفوذه على التفرق من المجلس لا غير ، ففرض اختيار أحدهما الفسخ والآخر الإمضاء فرض غير مراد من الحديث(٢) ولا داخل تحت حكمه ، فانما سيق لبيان أن لكل منهما أن يرجع فيما أوجبه ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) قلت : لعل الشارح قصد أن المتبايعين شرطا الخيار ثم أبطلاه باتفاقهما على البيع فتكون من صور الخيار

(٢) قلت : بل هو منطوق حديث ابن عمر الذى هو الأصل فى صور الخيار كلها واختيار الامضاء متحتم فى كلامهم

الفسخ والآخر الإمضاء ـ فقد استحال أن يثبت على كل واحد منهما لصاحبه الخيار ، إذ الجمع بين الفسخ والإمضـــاء مستحيل . فيلزم تأويل الحديث ، ولا نحتاج إليه . ويكفينا صدكم عن الاستدلال بالظاهر

وأجيب عنه بأن قيل : لم يثبت ﷺ مطلق الخيار ، بل أثبت الخيار . وسكت عما فيه الخيار . فنحن نحمله على خيار الفسخ ، فيثبت لكل واحد منهما خيار الفسخ على صاحبه ، وإن أبى صاحبه ذلك

الوجه التاسع ادعاء أنه حديث منسوخ . إما لأن علماء المدينة أجمعوا على عدم ثبوت خيار المجلس ، وذلك يدل على النسخ . وإما لحديث اختلاف المتبايعين [1] فانه

« أو يخير أحدهما الآخر » فان بالتخيير والاختيار ينفذ البيع قبل التفرق وإلا نفذ بالتفرق ، فعرفت أنه لا استحاله فى العمل بظاهر الحديث . ثم رأيت فى فتح البارى معنى ما ذكرناه ، فانه قال : وأجيب بأن المراد لكل منهما الخيـار فى الفسخ ، وأما الإمضاء فلا احتياج إلى اختياره فانه مقتضى العقد ، والحال يفضى اليه مع السكوت ، بخلاف الفسخ . والشارح أجاب بأنه صلى الله عليه وآله وسلم أطلق الخيار ، وسكت عن العين التى فيها الخيار ـ أى عن نفوذ بيعها وهو الإمضاء ـ فحملناه على خيار الفسخ ، إلا أنه لم يذكر وجه حمله على الفسخ ، وكأنه عول على ما سلف من أدلة مختارة . وفى عبارته بعض قلق ، وقد أجيب بأنه لا يتعين

(١) قوله « وإما بحديث اختلاف المتبايعين » أقول : أى أو منسوخ بحديث اختلاف المتبايعين ، وهو يشير إلى ما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائى عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا اختلف البيعان وليس بينهما بينة فالقول ما يقول صاحب السلعة ويترادان » وزاد فيه ابن ماجه « والمبيع قائم بعينه » ولأحمد فى رواية « والسلعة كما هى » ولأحمد والنسائى عن أبى عبيدة وأتاه رجلان يتبايعان سلعة فقال هذا أخذت بكذا وكذا وقال الآخر بعت بكذا وكذا ، فقال أبو عبيدة : أتى عبد الله فى مثل هذا فقال « حضرت النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى مثل هذا فأمر البائع أن يستحلف ثم يختر إن شاء أخذ وإن شاء ترك » انتهى . والشارح قد بين وجه الدلالة وبين ضعفها

يقتضى الحاجة إلى اليمين ، وذلك يستلزم لزوم العقد ، فانه لو ثبت الخيار لكان كافياً فى رفع العقد عند الاختلاف ، وهو ضعيف جداً (١)

أما النسخ لأجل عمل أهل المدينة فقد تكلمنا عليه . والنسخ لا يثبت بالاحتمال . ومجرد المخالفة لا يلزم منه أن يكون للنسخ . لجواز أن يكون التقديم لدليل آخر راجح فى ظنهم عند تعارض الأدلة عندهم

وأما حديث « اختلاف المتبايعين » فالاستدلال به ضعيف جداً . لأنه مطلق أو عام بالنسبة إلى زمن التفرق وزمن المجلس . فيحمل على ما بعد التفرق . ولا حاجة إلى النسخ . والنسخ لا يصار إليه إلا عند الضرورة

الوجه العاشر : حمل الخيار (٢) على خيار الشراء ، أو خيار الحاق الزيادة بالثمن ،

---

(١) « قوله وهو ضعيف جداً » أقول : ادعاء النسخ ضعيف جداً ، فانتصاب جداً على المصدرية أى الجد المحقق المبالغ فيه ، أى أحقق ضعفه حقاً . أى وقد زعموا نسخه بعمل أهل المدينة أو بحديث المتبايعين ، فأبان ضعف كل واحد . أما إجماع أهل المدينة فقد عرفت بطلانه ، إن سلم فإنه لا يتعين أنه لأجل النسخ ، بل يحتمل أن يكون تركهم العمل به لدليل راجح عندهم يقدم على حديث خيار المجلس ، وإذا كان كذلك فلا نسخ ، وبهذا بطلت دعوى النسخ بعمل أهل المدينة . وأما دعوى النسخ بالحديث فضعيف أيضا ، لأنه مطلق غير مقيد بزمان تفرق أو غيره ، أو أنه عام يشمل الأمرين ، فهو محمول على ما بعد التفرق عن مجلس العقد ، ولا تعارض بين عام وخاص ولا مطلق ومقيد

(٢) قوله « حمل الخيار » أقول : لما ورد لفظ الخيار غير مقيد ـ وقد ثبت فى لسان الشارع خيار الشراء وغيره ـ فلا يحمل على خيار المجلس ، لأنه تعيين لأحد المحتملات بلا دليل ، فيقال : أولا حملكم له على أحد الأمرين تعيين لأحد المحتملات بلا دليل ، وثانيا بما قاله الشارح من أنه قام الدليل على حمله على المعين وهو خيار الفسخ ، وقام المانع من حمله على الشراء أو زيادة الثمن أو المثمن ، أما الأول فيدل له أنه قد عهد فى لسان الشارع استعمال لفظ الخيار فى خيار الفسخ ، فيما أخرجه الخمسة

أو الثمن . وإذا تردد لم يتعين حمله على ما ذكرتموه

وأجيب عنه بأن حمله على خيار الفسخ أولى لوجهين : أحدهما أن لفظة « الخيار »

وصححه الترمذى من حديث ابن عمر ورواه البخارى فى تاريخه وابن ماجه والدارقطنى واللفظ لهم عن محمد بن يحيى بن حبان قال : إن جدى منقذ بن عمرو كان رجلا قد أصابته آفة فى رأسه فكسرت لسانه فكان لا يدع على ذلك التجارة ، فكان لا يزال يغبن، فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكر ذلك له فقال « إذا أنت بايعت فقل : لا خلابة[1] ثم أنت فى كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال ، إن رضيت فأمسك وإن كرهت فارددها على صاحبها » انتهى . وهو صريح فى خيار الفسخ . وأما خيار المصراة فيأتى قريباً . وإذا كان الفسخ معهوداً فى لسان الشارع كان الحمل عليه أظهر ، وإرادة الشارع له أقرب . الوجه الثانى وهو قيام المانع عن حمله على الشراء أو الزيادة . أما الأول فلأنه بعد صدور العقد كما هو المفروض لا خيار فى الشراء إذ قد وقع العقد . وأما الثانى فلأن العلماء بين قائلين : قائل بصحة ثبوت الزيادة مطلقا ثمن ومثمن ، وقائل بعدم صحتها مطلقا . فعلى الإطلاق الثانى فخيار الزيادة لا يثبت بحال ، فلا يقيد بزمان التفرق ، وعلى الإطلاق الأول ـ وهو ما أشار اليه بقوله « وإن كان فانه باق بعد التفرق عن المجلس فكيف ما كان على أى الإطلاقين لا يكون للخيار غاية ، والحديث جعل له غاية هو التفرق أو اختيار أحدهما ، وأما الأول فلانتفاء القيد والمقيد ، وأما الثانى فلانتفاء القيد وهو الغاية ، وقد عرفت تحقق المانع عن إرادة خيار الشراء أو الزيادة ، كما عرفت تحقق الدليل على تعين إرادة خيار المجلس . تنبيه : بقيت أوجه مما ذكره الرادون لحديث خيار المجلس : الأول قال بعضهم حديث « البيعان بالخيار » جاء بألفاظ مختلفة فهو مضطرب لا يحتج به ، وأجيب بان الجمع بين ألفاظه ممكن بغير تكلف ولا تعسف فلا يضره الاختلاف ، وشرط المضطرب أن يتعذر الجمع بين ألفاظه ، وليس هذا الحديث من ذلك . الثانى : قال بعضهم التفرق بالأبدان فى الصرف قبل القبض يبطل العقد ، فكيف يثبت العقد بما يبطله ؟ وأجيب باختلاف الجهة

---

(١) أى لا غبن ، فان غبن فهو بالخيار

قد عهد استعمالها من رسول الله ﷺ فى خيار الفسخ، كما فى حديث حبان بن منقذ «ولك الخيار» فالمراد منـــه خيار الفسخ. وحديث المصراة «فهو بالخيار ثلاثاً» والمراد خيار الفسخ. فيحمل الخيار المذكور ههنا عليه لأنه لما كان معهوداً من النبى ﷺ كان أظهر فى الإرادة

الثانى: قيام المانع من إرادة كل واحد من الخيارين. أما خيار الشراء فلأن المراد من اسم «المتبايعين» المتعاقدان. والمتعاقدان من صدر منهما العقد، وبعد صدور العقد منهما لا يكون لهما خيار الشراء فضلا عن أن يكون لهما ذلك إلى أوان التفرق

وأما خيار إلحاق الزيادة بالثمن أو بالمثمن فلا يمكن الحمل عليه عند من يرى ثبوته مطلقاً، أو عدمه مطلقاً. لأن ذلك الخيار إن لم يكن لهما فلا يكون لهما إلى أوان التفرق، وإن كان فيبقى بعد التفرق عن المجلس، فكيفما كان لا يكون ذلك الخيار لهما ثابتاً، مغيّاً إلى غاية التفرق. والخيار المثبت بالنص ههنا هو خيار مغياً إلى غاية التفرق. ثم ان الدليل على أن المراد من الخيار هذا (١)، ومن المتبايعين ما ذكر، أن

وبالمعارضة بنظره، وذلك أن النقد وترك الأجل شرط لصحة الصرف وهو يفسد السلم عندهم. الثالث: قال بعض الحنفية البيع عقد مشروع بوصف وحكم، فوصفه اللزوم، وحكمه الملك، وقد تم البيع بالعقد فوجب أن يتم بوصفه وحكمه، وأما تأخير ذلك إلى أن يفترقا فليس عليه دليل، لأن السبب إذا لم يفد حكمه فــلا ينتفى إلا لمعارض، ومن ادعاه فعليه البيان. وأجيب بأن البيع سبب للايقاع فى الندم، والندم محوج إلى النظر، فأثبت الشارع خيار المجلس نظراً للمتعاقدين ليسلما من الندم، ودليله خيار الرؤية عندهم. قلت: ولا يخفى أن قوله «قد تم البيع بالعقد» محل النزاع فانه يقول خصمه: لا تمام له إلا بالافتراق من المجلس، وقوله فليس عليه دليل، فذلك محل النزاع. ولهم فى الحديث وجوه فى رده مردودة لا حاجة إلى زيادة ذكرها

(١) قوله «ثم ان الدليل على أن المراد من الخيار هذا» أقول: أى خيار المجلس، لا ما زعموه من خيار الشراء أو الزيادة، ومن المتبايعين ما ذكر أى من أنهما المتعاقدان، لا ما أولوه بأنهما المتساومان. وقوله «أن مالكا نسب الخ» خبر قوله

مالكاً نسب إلى مخالفة الحديث . وذلك لا يصح إلا إذا حمل « الخيار » و « المتبايعان » و « الافتراق » على ما ذكر . هكذا قال بعض النظار ، إلا إنه ضعيف ، فان نسبة مالك إلى ذلك ليست من كل الأمة ولا أكثرهم

« ثم الدليل » أى أن القول بأن مالكا خالف حديث خيار المجلس لا يتم نسبة الخلاف له اليه إلا بجعل الخيار خيار المجلس والبيعين المتعاقدين والافتراق بالأبدان ، وأما تأويلهم للثلاثة بما ذكروه فان مالكا لا يخالف الحديث بعد التأويل بل يقول به ، هذا مراد للشارح . وأما قوله « إنه ضعيف لأنه ليس كل الأمة ولا أكثرهم » نسب مالكا إلى مخالفة الحديث ، فيقال : هذا رد على من نسبه اليه دون من لم ينسبه فلا ضعف . (فائدة) : قال أبو عمر بن عبد البر فى التمهيد : اختلف العلماء فى معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى هذا الحديث « إلا بيع الخيار » وقوله « أو يكون بيعهما عن خيار » فقال قائلون : هو الخيار المشترط من كل واحد منهما على حسب ما يجوز من ذلك ، كالرجل يشرط الخيار ثلاثة أيام أو نحوها ، فان المسلمين على شروطهم . هذا قول الشافعى وأبى ثور وجماعة ، وقال آخرون : حتى قوله « إلا بيع الخيار » وقوله « إلا أن يكون بيعهما » ونحو هذا هو أن يقول أحدهما بعد تمام البيع لصاحبه : اختر انفاذ البيع أو فسخه ، فان اختار إمضاء البيع تم البيع بينهما وإن لم يفترقا . هذا قول الثورى والليث بن سعد والأوزاعى وغيرهم وروى عن الشافعى . وكان أحمد بن حنبل يقول : هما بالخيار أبداً ، قالا هذا القول أو لم يقولاه ، حتى يفترقا بأبدانهما من مكانهما . انتهى . قلت : وجزم الحافظ فى الفتح بما قاله ابن عبد البر ، وروى عن الشافعى أنه جزم به وقال : هو استثناء من امتداد الخيار إلى التفرق فاذا اختار امضاء البيع قبل التفرق لزمه البيع وبطل اعتبار التفرق . قال النووى : اتفق أصحابنا على ترجيح هذا التأويل وأبطل كثير منهم ما سواه وغلطوا قائله . وقيل هو استثناء من انقطاع الخيار بالتفرق ، والمراد بقوله « أو يخير أحدهما الآخر » فيشترط الخيار مدة معينة فلا ينقضى الخيار بالتفرق ، بل يبقى حتى تمضى المدة أو يتخايرا ولو قبل التفرق كما تفيده رواية عبد الرزاق عند البخارى حيث قال « إلا بيع الخيار أو يقول لصاحبه اختر »

باب ما نهى عنه من البيوع

٢٥٠ — الحديث الأول : عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ « نَهَى عن المُنابَذَةِ - وَهِيَ طَرْحُ الرَّجُلُ ثَوْبَهُ بالْبَيْعِ إلى الرَّجُلِ قَبْلَ أنْ يُقَلِّبَهُ ، أوْ يَنْظُرَ إلَيْهِ (١) - ونهى عَنِ المُلامسة ، والمُلامسة : لَمسُ الثَّوْبِ وَلا يَنْظُرُ إلَيْهِ »

اتفق الناس على منع هذين البيعين . واختلفوا فى تفسير « الملامسة (٢) » فقيل :

---

(١) (باب ما نهى عنه من البيع) قال : « قبل أن يقلبه أو ينظر اليه » أقول : هذا التفسير مذكور فى الصحيح فى رواية أبى سعيد ، قال ابن حجر فى الفتح : ظاهر الطرق كلها أن التفسير من الحديث المرفوع ، لكن وقع فى كلام النسائى ما يشعر أنه من كلام من دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولفظه « وزعم أن الملامسة أن تقول الخ » والأقرب أن يكون ذلك من كلام الصحابى ، ويبعد أن يعبر الصحابى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « زعم » انتهى . وفى التمهيد ما لفظه : وفسر مالك المنابذة أن ينبذ الرجل إلى الرجل ثوبه من غير تأمل منهما ويقول كل واحد منهما لصاحبه : هذا بهذا انتهى . وفسره فى رواية أبى هريرة عند مسلم ، أما الملامسة فبأن يلمس كل واحد ثوب صاحبه بغير تأمل ، والمنابذة أن ينبذ كل واحد منهما ثوبه إلى الآخر لم ينظر كل واحد منهما إلى ثوب صاحبه . انتهى . قلت : وهذا التفسير وتفسير مالك يوافق لفظ الحديث ، فانه ورد بالمفاعلة ، بخلاف تفسير المصنف الذى فى رواية أبى سعيد

(٢) قوله « واختلفوا فى تفسير الملامسة » أقول : فى فتح البارى : اختلف العلماء فى تفسير الملامسة على ثلاث صور هى أوجه للشافعية ، أصحها بأن يأتى بثوب مطوى فى ظلمة فيلمسه المستام ، فيقول له صاحب الثوب . بعتكه بشرط أن يقوم لمسك مقام نظرك ، ولا خيار لك إذا رأيته . قال : وهذا موافق للتفسيرين اللذين

هى أن يجعل اللمس بيعاً ، بأن يقول : إذا لمست ثوبى فهو مبيع منك بكذا وكذا . باطل للتعليق فى الصيغة (١) ، وعدوله عن الصيغة الموضوعة للبيع شرعاً . وقد قيل : هذا من صور المعاطاة (٢) . وقيل : تفسيرها أن يبيعه على أنه إذا لمس الثوب فقد وجب البيع ، وانقطع الخيار . وهو أيضاً فاسد بالشرط الفاسد (٣) . وفسره الشافعى رحمه الله بأن يأتى بثوب مَطوىٍّ أو فى ظلمة ، فيلمسه الراغب ، ويقول صاحب الثوب : بعتك كذا ، بشرط أن يقوم لمسك مقام النظر . وهذا فاسد إن أبطلنا بيع الغائب (٤) .

فى الحديثين . قلت : يعنى حديث أبى سعيد وأبى هريرة . الثانى أن يجعلا نفس اللمس بيعاً من غير صيغة زائدة . الثالث أن يجعل اللمس شرطاً فى قطع خيار المجلس وغيره انتهى . والأول هو المثال فى كلام الشارح الذى نسبه إلى الشافعى

(١) قوله « للتعليق فى الصيغة » أقول : أى بكلمة الشرط ، وهى قوله « إذا »

(٢) قوله « وقد قيل : هذا من صور المعاطاة » أى لعدم ذكره صيغة البيع ، قال ابن حجر : فيؤخذ منه منع بيع المعاطاة مطلقا . وقيل : من أجاز المعاطاة قيدها بالمحقرات أو ماجرت فيه العادة بالمعاطاة ، وأما المنابذة والملامسة عند من يستعملهما فلا يختصهما بذلك أي بالمحقر أو المعتاد . فعلى هذا يجتمع بيع المعاطاة والملامسة والمنابذة فى بعض صور المعاطاة فمن يجيز المعاطاة يخص بعض صور الملامسة أو المنابذة بماجرت العادة فيه بالمعاطاة ، وعلى هذا يحمل قول الرافعى : إن الأئمة أجروا فى بيع المنابذة والملامسة الخلاف الذى فى المعاطاة . والله أعلم . انتهى

(٣) قوله « وهو أيضا فاسد بالشرط الفاسد » أقول : لأن فيه إبطال خيار المجلس

(٤) قوله « إن أبطلنا بيع الغائب » أقول : أى بيع إنسان شيئا غائباً عنه ، قال الشافعى : لا يصح بيع الغائب[1] وقال جماعة منهم الهدوية والحنفية : يصح بيع غائب

(١) قلت : واختار الامام أحمد رحمه الله صحة بيع الغائب إذا وصف بما يكفى سلما ، وهو بالخيار إذا رآه ، فان كان موصوفا معينا ولم تتفق صفاته بطل ، وإن كان موصوفا فى الذمة لم يبطل البيع ويلزمه إحضار ما تتم الصفات فيه

وكذا إن صححناه[1] ، لإقامة اللمس مقام النظر . وقيل يتخرج على نفي شرط الخيار[2]

وأما لفظ الحديث الذي ذكره المصنف . فانه يقتضى أن جهة الفساد عدم النظر والتقليب[3]. وقد يستدل به من يمنع بيع الأعيان الغائبة ، عملا بالعلة . ومن يشترط الوصف في بيع الأعيان الغائبة لا يكون الحديث دليلا عليه[4]. لأنه ها هنا لم يذكر وصفاً

ذكر جنسه ويثبت الخيار إذا رآه ، وعند مالك يصح إذا وصفه وإلا فلا ، استدل المجيز بحديث « من اشترى ما لم يره فله الخيار » أخرجه الدارقطنى والبيهقى من حديث أبي هريرة ، ورد بأنه تفرد به عمر بن ابراهيم الكردى وقد رمى بالوضع ، وفي الباب مراسيل لا تخلو عن قادح

(١) قوله « وكذا إن صححناه » أقول : أى فاسد أيضاً ، وإن قلنا بصحة بيع الغائب ، لأن بيع الغائب يبقى للمشترى خيار الرؤية ، وهنا قد أبطله باقامة اللمس مقامه

(٢) قوله « ويتخرج على نفي شرط الخيار » أقول : أى يتخرج فساد بيع الملامسة على أنه نفي فيه شرط الخيار ، وثبوته من لوازم البيع الشرعى ، فاذا أبطل بطل البيع

(٣) قوله « عدم النظر والتقليب » أقول : وذلك أنه قال قبل أن يقلبه أو ينظر اليه ، وقد يجعل من لا يجيز بيع الغائب هذا دليلا على عدم صحة بيع الغائب المشاركة لبيع الملامسة في العلة

(٤) قوله « لا يكون الحديث دليلا عليه » أقول : أى على منع بيع الغائب إذا كان بشرط وصف البائع بصفة تقربه ، فان بيع الغائب نوعان : موصوف ، وغير موصوف . فالأول لا يدل لفظ المصنف على منعه لعدم ذكر وصف ، وعند مالك أن الصفة تقوم مقام المعاينة . واستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تصف المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر اليها » فأقام ههنا الصفة مقام المعاينة ، قال مالك : يجوز بيع السلع كلها وإن لم يرها ، وهو قول الشافعي في القديم وإسحق وأبي ثور وأحمد والظاهرية إذا وصف واختاره البغوى والروياني

وأما « المنابذة [١] » فقد ذكر فى الحديث أنها « طرح الرجل ثوبه لا ينظر إليه » والكلام فى هذا التعليل كما تقدم [٢]

واعلم أن فى كلا الموضعين يُحتاج إلى الفرق بين المعاطاة وبين هاتين الصورتين [٣]. فاذا عُلل بعدم الرؤية المشروطة فالفرق ظاهر ، وإذا فسر بأمر لا يعود إلى ذلك [٤]

---

(١) قوله « وأما المنابذة » أقول : قال النووى فى شرح مسلم : إن فيها ثلاث صور أيضا : إحداها أن يقول الرجل لصاحبه انبذ إلىّ الثوب أو أنبذ إليك ، فيكون نفس النبذ بيعاً ، هذا تأويل الشافعى . والثانية أن يقول بعتك فاذا نبذته اليك بطل الخيار ولزم البيع . الثالثة المراد نبذ الحصاة كما سنذكره إن شاء الله تعالى

(٢) قوله « والكلام فى هذا التعليل كما تقدم » أقول : وقال ربيعة : الملامسة والمنابذة من أبواب القمار ، قال ابن عبد البر : الأصل فى هذا الباب كله النهى عن القمار والمخاطرة ، وذلك الميسر المنهى عنه . وقال مالك فى الساج المدرج فى جرابه والثوب القبطى المدرج : لا يجوز بيعهما حتى ينشر أو ينظر ما فى أجوافهن ، وذلك أن بيعهما من بيع الغرر ، وهو من الملامسة

(٣) قوله « إلى الفرق بين المعاطاة وبين هاتين الصورتين » أقول : أى الملامسة والمنابذة وبين المعاطاة ، وهى إعطاء الثمن وأخذ المبيع من غير عقد بلفظ بينهما ، وهى مثل المنابذة والملامسة ، فان جعلت علة النهى عنهما عدم الرؤية للمبيع تفصيلا فالمعاطاة لا تشملها العلة ، إذ الرؤية معتبرة فى المعاطاة

(٤) قوله « وإذا فسر بأمر لا يعود إلى ذلك » أقول : أى علل تحريم الملامسة والمنابذة بعلة غير عدم الرؤية ، وعرفت من تعليل الشارح الصورة الأولى من صور الملامسة بأن تحريمها للتعليق والعدول من الصيغة الموضوعة للبيع ، وهذا الأخير كائن فى المعاطاة ، وعلل بطلان الثانية بالشرط الفاسد ، والثالثة أنها من بيع الغائب ، أو لنفى شرط الخيار . والإشكال بين المعاطاة فى التفرقة وبين الصورة الأولى فقط ، وقد يقال : العلة فى صور الملامسة الأولى هو التعليق والعدول عن الصيغة، والمعاطاة ليس فيها إلا العدول عن الصيغة دون التعليق ، على أنه لا عدول عن الصيغة إلى صيغة أخرى

احتيج حينئذ إلى الفرق بينه وبين مسألة المعاطاة عند من يجيزها [١]

* * *

٢٥١ — الحديث الثانى : عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال « لا تَلَقَّوُا الرُّكْبانَ [٢] ، ولا يَبِعْ [٣] بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ . ولا تَناجَشُوا . ولا يَبِعْ حاضِرٌ لِبادٍ . ولا تُصَرُّوا الْغَنَمَ . وَمَنِ ابْتاعَها فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ ، بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَها . إنْ رَضِيَها أَمْسَكَها ، وَإنْ سَخِطَها رَدَّها وَصاعاً مِنْ تَمْرٍ »

وفى لفظ « هُوَ بِالْخِيارِ ثَلاثاً »

« تلقى الركبان » من البيوع المنهى عنها . لما يتعلق به من الضرر . وهو أن يتلقى

فى المعاطاة ، بخلاف صورة الملامسة فيكفى هذا الفرق

(١) قوله « عند من يجيزها [١] » وهم غير الشافعية ، والحق جوازه ، وقد بيناه فى حواشى « ضوء النهار »

(٢) (الحديث الثانى) قال « لا تلقوا الركبان » أقول : خرج مخرج الغالب ، فالغالب أن من يجلب الطعام إلى المدينة يكونون عدداً ركباناً ، فلا مفهوم له ، بل لو كان الجالب عدداً مشاة أو واحداً راكباً أو ماشياً لم يختلف الحكم

(٣) قال « ولا يبع » أقول : وقع فى رواية البخارى « ولا يبيع » باثبات الياء ، قال الحافظ : كذا للأكثر على أن « لا » نافية ، ويحتمل أن تكون « لا » ناهية وأشبعت الكسرة

---

(١) قلت : وهم الأئمة الثلاثة وأتباعهم فى جميع العصور ، وحجتهم أنه ليس هناك مانع شرعى

طائفة يحملون متاعاً ، فيشتريه منهم قبل أن يَقْدموا البلد ، فيعرفوا الأسعـــار . والـكلام فيه في ثلاثة مواضع :

أحدها : التحريم . فإن كان عالماً بالنهى قاصداً للتلق فهو حرام . وإن خرج لشغل آخر فرآهم مقبلين فاشترى فنى إثمه وجهان للشافعية أظهرهما التأثيم [١]

الموضع الثانى : صحة البيع أو فساده . وهو عند الشافعى صحيح وإن كان آثماً . وعند غيره من العلماء يبطل [٢] . ومستنده [٣] أن النهى للفساد . ومستند الشافعى أن النهي لا يرجع إلى نفس العقد ، ولا يخل هذا الفعل بشيء من أركانه وشرائطه ، وإنما هو لأجل الإضرار بالركبان [٤] . وذلك لا يقدح فى نفس البيع

---

(١) قوله « أظهرهما التأثيم » أقول : قالوا إنه يفهم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تلقوا » قصد التلقى ، فلو خرج للسلام أو الفرجة أو لحاجته فوجدهم فاشترى هل يتناوله النهى ؟ فيه احتمال ، من نظر إلى المعنى لم يفترق عنده الحـكم ، وهو الأصح عند الشافعى ، وقال الأوزاعى : القاعد على بابه فتمر به سلعة فيشتريها لا يكون متلقياً ، والمتلق عنده القاصد لذلك الخارج اليه . وشرط الشافعية فى النهى أن يبتدئ المتلقى فيطلب من الجالب المبيع ، فلو ابتدأ الجالب بطلب البيع فاشترى منه المتلق لم يدخل فى النهى . واعلم أنه قد عارض حديث النهى عن التلقى حديث ابن عمر عنـد البخارى وغيره « كنا نتلقى الركبان إلى أعلى السوق » الحديث ، وفيه أنه صلى الله عليـه وآله وسلم علم بذلك وأمرهم أن لا يبيعوه بمكانه حتى ينقلوه ، ولم ينههم عن التبايع فى أعلى السوق ، ودفع التعارض بأن النهى إنما هو عن الخروج من البـــلد لتلقيهم ، وأما إذا دخلوا أسواقها فهو جائز ، ولا يكون تلقياً منهياً عنه

(٢) قوله « وعند غيره من العلماء يبطل » أقول : جزم به البخارى فقال : باب النهى عن تلقى الركبان ، وأن بيعه مردود ، لأن صاحبه عاص آثم إذا كان به عالما ، وهو خداع فى البيع والخداع لا يجوز . انتهى

(٣) قوله « ومستنده » أقول : القائل فى بطلان العقد الذى سببه التلقى

(٤) قوله « وإنما هو لأجل الإضرار بالركبان » أقول : ظاهره أن النهى

الموضع الثالث : إثبات الخيار ، فحيث لا غرور للركبان ، بحيث يكونون عالمين بالسعر فلا خيار [١] . وإن لم يكونوا كذلك فإن اشترى منهم بأرخص من السعر فلهم الخيار . وما وقع فى لفظ بعض المصنفين من أنه يخبرهم بالسعر كاذباً ليس بشرط فى إثبات الخيار [٢] . وإن اشترى منهم بمثل سعر البلد أو أكثر ، فى ثبوت الخيار لهم وجهان للشافعية : منهم من نظر إلى انتفاء المعنى ، وهو الغرر والضرر ، فلم يثبت الخيار . ومنهم من نظر إلى لفظ حديث ورد [٣] بإثبات الخيار لهم ، فجرى على ظاهره ،

لأجل منفعة البائع وإزالة الضرر عنه وصيانته عمن يخدعه . وقال ابن المنذر : حمله مالك على نفع أهل السوق ، لا على نفع رب السلعة ، وإلى ذلك جنح الكوفيون والأوزاعى ، وأما مالك فقال ابن عبد البر : إن تحصيل المذهب عند أصحابه لا يجوز تلقى السلع والركبان ، ومن تلقاهم واشترى منهم سلعة شركه أهل سوقها إن شاءوا وكان فيها واحداً منهم ، سواء كانت السلعة طعاما أو بزاً أو غيره . انتهى . وقالت طائفة من المتأخرين من أهل الفقه والحديث : لا بأس بتلقى السلع فى أول السوق ، ولا يجوز ذلك خارج السوق على ظاهر الحديث

(١) قوله « فلا خيار » أقول : أخرج مسلم فيمن يتلقاه فاشترى منه فاذا أتى سيده السوق فهو بالخيار ، وأخرج ابن أبى شيبة من حديث أبى هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم « نهى عن تلقى الجلب ، فان تلقاه متلق فاشتراه فصاحب السلعة بالخيار إذا وردت السوق » فاطلق صلى الله عليه وآله وسلم إثبات الخيار له ولم يقيده بكونهم غير عالمين بالسعر ولا بكونه شراه منهم بأقل من السعر ، ويأتى للشارح أن هذا أحد وجهين للشافعية ، وبثبوته مطلقا قالت الحنابلة

(٢) قوله « وما وقع فى لفظ بعض المصنفين انه يخبرهم بالسعر كاذبا » أقول : هو إمام الحرمين ، فانه ذكر فى صورة التلقى المحرم أن يكذب فى سعر البلد ويشترى منهم بأقل من ثمن المثل ، وذكر المتولى فيها أن يخبرهم بكثرة المؤنة عليهم فى الدخول ، وذكر أبو إسحق أن يخبرهم بكساد ما معهم

(٣) قوله « لفظ حديث ورد » أقول : هو الذى قدمناه آنفاً

ولم يلتفت إلى المعنى . وإذا أثبتنا الخيار فهل يكون على الفور ، أو يمتد إلى ثلاثة أيام؟ فيه خلاف لأصحاب الشافعي . والأظهر الأول [1]

وأما قوله « ولا يبع بعضكم على بيع بعض » فقد فسر في مذهب الشافعي بأن يشترى شيئاً فيدعوه غيره إلى الفسخ [2] ليبيعه خيراً منه بأرخص . وفى معناه الشراء على الشراء [3] . وهو أن يدعو البائع إلى الفسخ ليشتريه منه بأكثر . وهاتان الصورتان إنما تتصوران فيما إذا كان البيع فى حالة الجواز ، وقبل اللزوم [4] .

---

(١) قوله « والأظهر الأول » أقول : وذلك لأنه ورد الحديث باثبات الخيار لرب السلعة إذا هبط السوق ، ولم يعين مدة فكان الأصل عدمها . والقائل بأن له ثلاثاً إنما قاسه على خيار الغرر الوارد فى قصة الذى كان يغبن فأمره صلى الله عليه وآله وسلم أن يقول « لا خلابة » ثم له الخيار ثلاثاً

(٢) قوله « فيدعوه غيره إلى الفسخ » أقول : قال ابن عبد البر عن الشافعي : إن صورة بيع الرجل على بيع أخيه أن يبتاع الرجل سلعة ولم يقبضها ولم يتفرقا وهو مغتبط بها غير نادم عليها فيأتيه قبل الافتراق من يعرض عليه مثل سلعته أو خيراً منها فيفسخ المشترى بخيار المجلس . وقال ابن عبد البر : إن معناه عند مالك أن يستحسن المشترى السلعة ويهواها ويركن إلى البائع ويميل اليه ويتذكران الثمن ولم يبق إلا العقد والرضا الذى يتم به البيع ، فاذا كان البائع والمشترى على هذه الحال لم يجز لأحد أن يعترضهما فيعرض على أحدهما ما يفسد به ما هما عليه من التبايع ، فان فعل أحد ذلك فقد أساء وبئس ما فعل ، وإن كان عالماً بالتحريم فهو عاص فيه ، ولا أقول إن فعل هذا فقد حرم بيعه الثانى ، ولا أعلم أحداً من أهل العلم قاله إلا رواية جاءت عن مالك

(٣) قوله « وفى معناه الشراء على الشراء » أقول : الحديث ورد بلفظ « البيع » فهذا إما الحاق الشراء به لعدم الفارق ، أو حمل للفظ البيع على معنييه إذ هو يطلق عليهما كما عرفت

(٤) قوله « وقبل اللزوم » أقول : كما مثلناه ببقاء خيار المجلس لهما عند الشافعية

وتصرف بعض الفقهاء فى هذا النهى [1] وخصصه بما إذا لم يكن فى الصورة غبن فاحش ، فان كان المشترى مغبوناً غبناً فاحشاً فله أن يعلمه ليفسخ ويبيع منه بأرخص . وفى معناه أن يكون البائع مغبوناً فيدعوه إلى الفسخ . ويشتريه منه بأكثر

ومن الفقهاء من فسر البيع على البيع بالسوم على السوم [2] . وهو أن يأخذ شيئا ليشتريه ، فيقول له إنسان رده لأبيع منك خيراً منه وأرخص ، أو يقول لصاحبه : استرده لأشتريه منك بأكثر . وللتحريم فى ذلك عند أصحاب الشافعى شرطان : أحدهما استقرار الثمن [3] . فأما ما يباع فيمن يزيد فللطالب أن يزيد على الطالب [4] ويدخل عليه . والثانى : أن يحصل التراضى بين المتساومين صريحا . فإن

---

(١) قوله « وتصرف بعض الفقهاء فى هذا النهى » أقول : فسر الشارح التصرف بعطف قوله « وخصصه » فانه تفسير للتصرف بأنه بتخصيص النهى ، وهذا التخصيص لبعض الشافعية ، وقال به ابن حزم ، واحتج ابن حزم بحديث « الدين النصيحة » وأجيب بأنه يكفيه فى النصيحة تعريفه بأنه مغبون من غير أن يريد أن يبيعه شيئا بأرخص

(٢) قوله « ومن الفقهاء من فسر البيع على البيع » أقول : هو مالك وأصحابه ، صرح به ابن عبد البر

(٣) قوله « استقرار الثمن » أقول : بين البائع والمشترى بتراضيهما عليه

فائدة : قال ابن عبد البر : لا أعلم خلافاً فى أنه لا يجوز لأحد أن يبيع على بيع الذمى ولا يسوم على سومه ، إلا الأوزاعى فانه قال : لا بأس بدخول المسلم على الذمى فى سومه لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما خاطب المسلمين « لا يبيع بعضهم على بعض » وقال سائر العلماء : لا يجوز ، وكما أنه دخل الذمى فى النهى عن النجش وعن بيع ما لم يضمن كذلك دخل فى السوم

(٤) قوله « وأما ما يباع فيمن يزيد فللطالب أن يزيد على الطالب » أقول : أشار إلى التفرقة بين تحريم السوم على السوم وبين بيع المزايدة . وقد عقد البخارى باباً لبيع المزايدة فقال « باب بيع المزايدة » قال ابن حجر : لما قدم فى الباب قبله

وجد ما يدل على الرضا ، من غير تصريح فوجهان ، وليس السكوت بمجرده من دلائل الرضا عند الأكثرين منهم

وأما قوله « ولا تناجشوا » فهو من المنهيات لأجل الضرر ، وهو أن يزيد [1] فى ثمن سلعة تباع ليَغُرَّ غيره ، وهو راغب فيها . واختلف فى اشتقاق اللفظة [2] . فقيل : إنها مأخوذة من معنى الإثارة . كأن الناجش يثير همة من يسمعه للزيادة . وكأنه مأخوذ من إثارة الوحش من مكان إلى مكان . وقيل : أصل اللفظة مدح الشىء وإطراؤه . ولا شك أن هذا الفعل حرام ، لما فيه من الخديعة [3] . وقال بعض

النهى عن السوم على السوم أراد أن يبين موضع التحريم منه ، وورد فى البيع فيمن يزيد حديث أنس « أنه صلى الله عليه وآله وسلم باع حلساً وقدحا وقال : من يشترى هذين الحلس والقدح ؟ فقال رجل : آخذهما بدرهم . فقال : من يزيد على درهم ؟ فأعطاه رجل فيهما درهمين فباعهما منه » أخرجه أحمد وأصحاب السنن مطولا ومختصراً واللفظ للترمذى وقال : حسن . وأما حديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع المزايدة فانه ضعيف لأن فيه ابن لهيعة

(١) قوله « وهو أن يزيد » أقول : أى المنهى ، فهو الفاعل ، وضمير وهو غير راغب له لدلالة النهى عليه

(٢) قوله « فى اشتقاق اللفظة » أقول : النجش بفتح النون وسكون الجيم فمعجمة ، وهو فى اللغة تنفير الصيد وإثارته . وقال ابن قتيبة : النجش الختل والخديعة ومنه قيل للصائد ناجش لأنه يختل الصيد ويحتال له ، وفى القاموس : النجش أن يواطىء رجلا إذا أراد بيعاً أن يمدحه ، أو أن يريد الإنسان أن ينفع بياعه فيساومه بها بثمن كثير لينظر إليك ناظر فيقع فيها ، أو أن ينفر الناس عن الشئ إلى غيره انتهى . فجعل المعنى الشرعى لغوياً ، وهو الظاهر ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينهاهم إلا عما كانوا يفعلونه ، وكلام الشارح لا يأباه ، لأنه إنما تكلم على اشتقاقه مما ذا ؟ وأما جعله بمعنى مدح الشئ وإطرائه فذكره ابن الأثير

(٣) قوله « لما فيه من الخديعة » أقول : ويقع ذلك بمواطأة البائع فيشتركان

الفقهاء بأن البيع باطل (١) . ومذهب الشافعى أن البيع صحيح (٢) . وأما إثبات الخيار للمشترى الذى غُرَّ بالنَّجْش فإن لم يكن النجش عن مواطأة (٣) من البائع فلا خيار

وأما « بيع الحاضر للبادى » فمن البيوع المنهى عنها لأجل الضرر أيضاً . وصورته أن يحمل البدوى أو القروى متاعه إلى البلد ليبيعه بسعر يومه ويرجع . فيأتيه البلدى فيقول : ضعه عندى لأبيعه على التدريج بزيادة سعر (٤) ، وذلك إضرار بأهل البلد ،

فى الإثم ، ويقع بغير علم البائع فيختص الناجش بالإثم ، وقد يختص بالإثم البائع كأن يخبر أنه شرى سلعته بأكثر مما شراها به ليغر غيره ، ولعل هذا لا يسمى نجشاً وإن كان فاعله آثماً

(١) قوله « وقال بعض الفقهاء إن البيع باطل » أقول : قال ابن بطال أجمع العلماء على أن الناجش عاص بفعله ، واختلفوا فى البيع إذا وقع على ذلك ، فنقل ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد ذلك البيع ، وهو قول أهل الظاهر ، ورواية عن مالك ، وهو المشهور عند الحنابلة إذا كان ذلك بمواطأة البائع أو صنيعه ، وهو المشهور عن المالكية فى ثبوت الخيار ، وهو وجه للشافعية قياساً على المصراة

(٢) قوله « ومذهب الشافعى أنه صحيح » أقول : قال ابن حجر : إن الأصح عندهم صحة البيع مع الإثم ، وهو قول الحنفية ، ولفظ الشافعى « فمن نجش فهو عاص بالنجش إن كان عالماً بالنهى ، والبيع جائز لاتفسده معصية رجل نجش عليه »

(٣) قوله « عن مواطأة » أقول : بين البائع والناجش

(٤) قوله « وصورته أنه يحمل البدوى الخ » أقول : وفى كتب الحنفية أن المراد نهى الحاضر أن يبيع للبادى شيئاً فى زمن الغلاء يحتاج اليه أهل البلد . وقوله « أن يحمل البدوى » قيل إنما ذكر البادى فى الحديث لكونه الغالب ، فألحق به من شاركه فى عدم معرفة السعر الحاضر ، وإضرار أهل البلدة بالإشارة اليه بأن لا يبادر بالبيع ، وهذا تفسير الشافعية والحنابلة ، وجعل المالكية البداوة قيداً ، وعن مالك لا يلتحق بذلك فى البدوى إلا من كان يشبهه ، فأما أهل القرى الذين يعرفون أثمان السلع والاسواق فليسوا داخلين فى ذلك

وحرام إن علم بالنهى [١] . وتصرف بعض الفقهـــاء من أصحاب الشافعى فى ذلك ، فقالوا : شرطه أن يظهر لذلك المتاع المجلوب سعر فى البلد . فان لم يظهر ـ لكثرته فى البلد ، أو لقلة الطعام المجلوب ـ ففى التحريم وجهان : ينظر فى أحدهما إلى ظاهر اللفظ ، وفى الآخر إلى المعنى . وهو عدم الإضرار ، وتفويت الربح ، أو الرزق على الناس . وهذا المعنى منتف . وقالوا أيضاً : يشترط أن يكون المتاع مما تعم الحاجة إليه [٢] ، دون ما لا يحتاج إليه إلا نادراً . وأن يدعو البلدى البـــدوى إلى ذلك . فإن التمسه البدوى منه فلا بأس . ولو استشاره البدوى ، فهل يرشده إلى الادخار والبيع على التدريج ؟ فيه وجهان لأصحاب الشافعى [٣]

واعلم أن أكثر هذه الأحكام [٤] قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ [٥] .

---

(١) قوله « وحرام إن علم بالنهى » أقول : قال ابن المنذر : اختلفوا فى هذا النهى ، فالجمهور أنه للتحريم بشرط العلم بالنهى وأن يكون المتاع المجلوب مما تعم الحاجة اليه ، وأن يعرض الحضرى ذلك على البدوى فلو عرضه البدوى على الحضرى لم يمنع ، وقد أشار الشارح إلى هذه الشروط

(٢) قوله « يشترط أن يكون المتاع مما تعم اليه الحاجة » أقول : هذا زاده بعض الشافعية

(٣) قوله « فيه وجهان لأصحاب الشافعى » أقول : كون المستشار مؤتمنا يقتضى أن يشير عليه ، وأجاز الأوزاعى الإشارة عليه وقال ليست بيعاً ، وعن الليث وأبى حنيفة لا يشير عليه لأنه إذا أشار عليه فقد باعه ، والراجح عند الشافعية من الوجهين الجواز لأنه إنما نهى عن البيع والإشارة ليست بيعاً ، وقد ورد الأمر بنصحه فدل على جواز الإشارة

(٤) قوله « هذه الأحكام » أقول : أى الشرائط ، وهى شرطية أن يكون البلدى هو الذى يطلب البيع ، وشرطية أن يكون الطعام مما تدعو اليـــه الحاجة ، وشرطية ظهور السعر فى البلد لذلك الطعام المجلوب . وقد سماها هنا أحكاما وسيسميها فيما بعد شروطاً

(٥) قوله « بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ » أقول : المراد بالمعنى علة الحكم كما ستعرفه من قوله « فان الضرر العام الذى علل به الخ » لقوله على قواعد القايسين ،

ولكن ينبغى أن ينظر فى المعنى إلى الظهور والخفاء . فحيث يظهر ظهوراً كثيرا فلا بأس باتباعه ، وتخصيص النص به ، أو تعميمه على قواعد القياسين . وحيث يخفى ، أولا يظهر ظهوراً قوياً فاتباع اللفظ أولى . فأما ما ذكر من اشتراط أن يلتمس البلدى ذلك فلا يقوى لعدم دلالة اللفظ عليه ، وعدم ظهور المعنى فيه [1] . فان الضرر المذكور الذى علل به النهى لا يفترق الحال فيه بين سؤال البدوى وعدمه ظاهراً . وأما اشتراط أن يكون الطعام مما تدعو الحاجة إليه [2] : فمتوسط فى الظهور وعدمه .

ومراده أن هذه الملاحظة للمعنى لا تكون إلا على قواعد من يقول بالقياس ، وأما من لم يقل به فلا يلاحظ المعنى

(١) قوله « لعدم دلالة اللفظ عليه وعدم ظهور المعنى فيه » أقول : هذا أول الشرائط ، فانه لا يدل عليه لفظ الحديث بشىء من الدلالات الثلاث ، وأما المعنى أى علة النهى وحكمته ـ وهو الضرر ـ فانه لا فرق فيه بين أن يطلب البدوى الشراء من القروى أو عكسه ، إذ الضرر حاصل على التقديرين

(٢) قوله « وأما اشتراط أن يكون الطعام » أقول : هذا الشرط الثانى ، وهو شرطية أن تدعو الحاجة إلى المجلوب من المتاع ، فان علة الحكم تحتمل أن يمتنع عن البيع للبادى مراعاة ربح الناس ، كما يشعر به التعليل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « دعوا النـاس يرزق الله بعضهم من بعض » وهو حديث أخرجه مسلم والترمذى وأبو دواد والنسائى عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لا يبيع حاضر لباد ، ودعوا الناس » الحديث . فان قلت : التعليل هذا يقتضى ظهور علة هذه الشرطية ، فلم قال الشارح إنه متوسط ؟ قلت : لأن رزق الله الناس بعضهم من بعض لا يتوقف على كون البيع ممـا تدعو اليه حاجة الناس ، إلا أن التحقيق أن التعليل يقرب اعتبار هذا الشرط . فان قلت : فأين الاحتمال الثانى الذى جعله الشارح قسيما لمـا ذكره ؟ قلت : كأنه احتمال أن يراد ملاحظة الجالب لئلا يغبن فى بيع سلعته إن باعها البلدى ، ولا ينافيه قوله « دعوا الناس » فانه يراد أن الجالب قد يرزق من أهل البلد إن باع حقه ، وإن كان هذا احتمالا بعيداً . قال النووى فى شرح مسلم : قال

لاحتمال أن يراعى مجرد ربح الناس فى هذا الحكم على ما أشعر به التعليل من قوله ﷺ « دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » . وأما اشتراط أن يظهر لذلك المتاع المجلوب سعر فى البلد ، فكذلك أيضاً ، أى إنه متوسط فى الظهور ، لما ذكرناه من احتمال أن المقصود مجرد تفويت الربح والرزق على أهل البلد

وهذه الشروط منها ما يقوم الدليل الشرعى عليه ، كشرطنا العلم بالنهى ولا إشكال فيه . ومنها ما يؤخذ باستنباط المعنى فيخرَّج على قاعدة أصولية ، وهى أن النص إذا استنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص هل يصح أو لا ؟ ويظهر لك هذا باعتبار بعض ما ذكرناه من الشروط .

الإمام أبو عبد الله المازرى : فان قيل المنع من بيع الحاضر للبادى سببه الرفق بأهل البلد واحتمل فيه غبن البادى ، والمنع من التلقى أن لا يغبن البادى ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار » فالجواب أن الشرع ينظر فى مثل هذه المسائل إلى مصلحة الناس ، والمصلحة تقتضى أن ينظر للجماعة على الواحد لا للواحد على الجماعة ، فلما كان البادى إذا باع لنفسه انتفع جميع أهل السوق واشتروا رخيصاً فانتفع به جميع سكان البلد ، فنظر الشرع لأهل البلد على البادى . ولما كان فى التلقى إنما ينتفع المتلقى خاصة وهو واحد فى قبالة واحد لم يكن فى إباحة التلقى مصلحة ، لا سيما وتنضاف إلى ذلك علة ثانية وهى لحوق الأضرار بأهل السوق فى انفراد المتلقى عنهم بالرخص وقطع المواد عنهم وهم أكثر من المتلقى ، فنظر الشرع لهم عليه ، فلا تناقض بين المسألتين ، بل هما متفقتان فى الحكمة والمصلحة . والله أعلم . انتهى . واعلم أن البخارى حمل نهى الحاضر عن البيع للبادى مقيداً بأن يبيع له بأجره فقال « باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر ، وهل يعينه أو ينصحه » قال ابن بطال : أراد المصنف أن بيع الحاضر للبادى لا يجوز أن يكون بأجر ، ويجوز بغير أجر . واستدل على ذلك بقول ابن عباس . قلت : يريد أنه فسر بيع الحاضر أن لا يكون له سمساراً ، وكأنه قيد به مطلق حديث ابن عمر وقوى ذلك بعموم أحاديث النصيحة ، وأما الذى يبيع بالأجرة فانه لا يكون غرضه نصح البائع غالباً ، وإنما غرضه تحصيل

وقوله « ولا تصروا الغنم » فيه مسائل . الأولى : الصحيح فى ضبط هذه اللفظة[1] ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المهملة المضمومة على وزن « تُزَكوا » مأخوذ من صَرَّى يُصَرِّى . ومعنى اللفظة يرجع إلى الجمع . تقـــول : صَرَّيت الماء فى الحوض ، وصَرَيته ـ بالتخفيف والتشديد ـ إذا جمعته . و « الغنم » منصوبة الميم على هذا . ومنهم من رواه « لا تصروا[2] » بفتح التاء وضم الصاد من صَرَّ يَصُرُّ : إذا ربط . و « المصراة » هى التى تربط أخلافها ليجتمع اللبن ، و « الغنم » على هـــذا منصوبة الميم أيضاً . وأما ما حكاه بعضهم من ضم التاء وفتح الصاد[3] وضم ميم الغنم

الأجرة . وقد رخص عطاء فى بيع الحاضر للبادى فكأنه حمل النهى على كراهة التنزيه . وفى شرح مسلم : قال عطاء ومجاهد وأبو حنيفة : يجوز بيع الحاضر للبادى مطلقاً لحديث « الدين النصيحة » وحديث النهى منسوخ ، أو النهى للتنزيه ، قال النووى : والصحيح الأول أى التحريم وهو النسخ ، وكراهة التنزيه لا تقبل . انتهى

(١) قوله « الصحيح فى ضبط هذه اللفظة » أقول : ذكر الشارح ثلاثة أقوال فى ضبط هذه اللفظة

(٢) قوله « ومنهم من رواه » أقول : قال الأزهرى جائز أن تكون سميت مصراة من صر أخلافها ، وبه فسره الشافعى فقال : هى التى تصر أخلافها ولا تحلب أياماً حتى يجتمع اللبن فى ضرعها . وقال أبو عبيد : لو كانت من الربط لكانت مصرورة أو مصررة . قلت : ولذا جعل الشارح رحمه الله الصحيح هو الضبط الأول

(٣) قوله « وأما ما حكاه بعضهم من ضم التاء وفتح الصاد » أقول : نقله النووى فى شرح مسلم ولم ينسبه لقائل وإنه بلفظ « لا تصر الإبل[1] » بغير واو وهو من الصر بمعنى الربط ، إلا أنه كما قال الشارح : لم تأت رواية بحذف الواو . واعلم أنه قد ورد بلفظ « لا تحفل » وهو بالحاء المهملة والفاء التجميع ومنه موقف حافل وكتاب حافل ومنه سمى المحفل ، وقد عطف البخارى المصراة على المحفل للإشارة إلى ترادفهما

---

(١) قلت : لا تصرمن التصرية وهو بضم التاء وفتح الصاد وضم الراء ، والابل مفعول به

على مالم يسم فاعله فهذا لا يصلح مع اتصال ضمير الفاعل ، وإنما يصح مع إفراد الفعل ، ولا نعلم رواية حذف فيها هذا الضمير

المسألة الثانية : لا خلاف أن التصرية حرام ، لأجل الغش والخديعة [١] التى فيها للمشترى . والنهى يدل عليه ، مع علم تحريم الخديعة قطعاً من الشرع

المسألة الثالثة : النهى ورد عن فعل المكلف ، وهو ما يصدر باختياره وتعمده ، فرتب عليه حكم مذكور فى الحديث . فلو تَحَفَّلَت الشاة بنفسها ، أو نسيها المالك بعد أن صرّاها ، لا لأجل الخديعة ، فهل يثبت ذلك الحكم ؟ فيه خلاف بين أصحاب الشافعى . فمن نظر إلى المعنى أثبته ، لأن العيب مثبت للخيار ، ولا يشترط فيه تدليس البائع . ومن نظر إلى أن الحكم المذكور خارج عن القياس [٢] خصه بمورده ، وهو حالة العمد ، فان النهى إنما يتناول حالة العمد

المسألة الرابعة : ذكر المصنف « لا تصروا الغنم » وفى الصحيح [٣] « الإبل

قال « وصاعاً من تمر » أقول : عطف على ضمير ردها . وقد أورد على هذا بأن الرد فى الصاع غير واضح بخلافه فى المصراة فانه أوضح . وأجيب بأنه من باب « علفتها تبناً وماء بارداً » أى علفتها تبناً وسقيتها ماء . وقيل إن الواو للمعية ، واعترض عليه بأن شرط المفعول معه أن يكون فاعلا

(١) قوله « لأجل الغش والخديعة » أقول : لعموم « من غشنا فليس منا » ، وأما التصرية لا للبيع بل لنفسه فهل يجوز ؟ قيل إذا لم يكن فيها إضرار بالحيوان جازت وإلا فلا ، وترجم البخارى « باب النهى للبائع » فقال فى الفتح : إنه أشار إلى أن المالك لو حفل لجمع اللبن للولد أو لعياله أو لضيفه لم يحرم ، وهذا هو الراجح . انتهى . إلا أن عبارة النووى فى المنهاج قاضية بتحريمه مطلقاً . قال الدميرى : عبارته تقتضى أنه لا فرق بين أن يقصد البيع أولا كما صرح به النووى ، وعلله باضراره الحيوان انتهى . قلت : وهو الأولى إن صح الاضرار

(٢) قوله « الحكم خارج عن القياس » أقول : هو ردها وصاعا من تمر ، لا نفس الرد فانه على قياس الرد بالعين ، وهذا مبنى على تسليم القول بأنه خالف القياس

(٣) قوله « وفى الصحيح » أقول : أى فى صحيح البخارى « لا تحفلوا الابل والغنم »

والغنم ، وهذا هو محل التصرية . والفقهاء تصرفوا ، وتكلموا فيما يثبت فيه هذا الحكم من الحيوان . ولم يختلف أصحاب الشافعى أنه لا يختص بالإبل والغنم [١] المذكورين فى الحديث . ثم اختلفوا بعد ذلك [٢] . فنهم من عداه إلى النَّعَم خاصة ، ومنهم من عداه إلى كل حيوان مأكول اللحم [٣] . وهذا نظر إلى المعنى . فان المأكول اللحم يقصد لبنه فتفويت المقصود [٤] الذى ظنه المشترى بالخديعة موجب للخيار . فلو حَفَّلَ أتاناً ، فنى ثبوت الخيار وجهان [٥] لهم ، من حيث إنه غير مقصود لشرب الآدمى ، إلا أنه مقصود لتربية الجحش . وإذا اعتبر المعنى [٦] . فلا ينبغى أن يصح

---

(١) قوله « ولم يختلف أصحاب الشافعى أنه لا يختص بالابل والغنم » أقول : خص أصحاب الشافعى لأن داود يقول لا يجرى النهى إلا عن تصريتهما ، والبخارى ضم اليهما فى الترجمة البقر ، قال فى الفتح : ذكر البقر فى الترجمه وإن لم يذكر فى الحديث إشارة إلى أنها فى معنى الغنم والإبل ، خلافا لداود . وإنما اقتصر ـ أى فى الحديث ـ عليهما لغلبتهما عندهم

(٢) قوله « ثم اختلفوا » أقول : أى أصحاب الشافعى

(٣) قوله « إلى كل حيوان مأكول اللحم » أقول : قد أخرج عبد الحق حديث « بيع المحفلات خلابة ولا يحل خلابة مسلم » انتهى ، فهو عام بلفظه فيشمل كل حيوان من مأكول اللحم وغيره بعمومه

(٤) قوله « فتفويت المقصود » أقول : وهو غزارة لبنها الذى ظنه المشترى بسبب خديعة المحفل له بالتحفيل فوجب خياره

(٥) قوله « فنى ثبوت الخيار وجهان » أقول : أنه يثبت فى الأتان والجارية ، واستدلوا بحديث أبى داود « من اشترى محفلة » ، والثانى أنه يختص بالنعم لما علله به الشارح من أنه لا يقصد لبنه للآدمى ، وقوله « إلا أنه مقصود لتربية الجحش » ناظر إلى الوجه الثانى ، والأتان بالمثناة الفوقية الأنثى من الحمر الأهلية ، ولا يقال أتانة . والجحش بجيم لحاء مهملة فشين معجمة : ولد الحمار ومهر الفرس

(٦) قوله « وإذا اعتبر المعنى » أقول : الذى بسببه عدى الحكم إلى كل حيوان

هذا الوجه . لأن إثبات الخيار يعتمد فوات أمر مقصود . ولا يتخصص ذلك بأمر معين أعنى الشرب مثلا . وكذلك اختلفوا فى الجارية من الآدميات لو حفلها(١) . وإذا ثبت الخيار فى الأتان ، فالظاهر أنه لا يرد لأجل لبنها شيئاً (٢) ومن هـذا يتبين لك أن الأتان لا يقاس على المنصوص عليه فى الحديث ، أعنى الإبل والغنم ، لأن شرط القياس اتحاد الحـكم (٣) . فينبغى أن يكون إثبات الخيار فيهـا من القياس على قاعدة أخرى (٤) . وفى رد شىء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضاً (٥)

فلا ينبغى أن يصح اعتباره إلا على الوجه الثانى وهو قصد المشترى لبن الأتان لتربية الجحش ، لأن الخيار عمدة إيجابه ضرر تفويت أمر مقصود للمشترى ، ولا يختص ذلك بشىء معين كما اقتضاه القول بأنه لاخيار ، وعلله بأن ابن الأتان غير مقصود لشرب الآدمى إذ لا ينحصر المقصود للمشترى فى شرب الآدمى بل تربيه الجحش مقصود له أيضاً ، وهذا ترجيح من الشارح لاثبات الخيار ، وهـو أحـد وجهى الشافعية

(١) قوله « وكذلك اختلفوا فى الجارية لو حفلها » أقول : الوجهان يأتيان عندهم فى الجارية والأتان

(٢) قوله « فالظاهر أنه لا يرد لأجل لبنها شيئا » أقول : علل الشافعية هذا بأن لبن الأتان لا يقابل بالأعواض غالبا ، وبأن لبنها نجس ، ولا دليل عليه

(٣) قوله « لأن شرط القياس اتحاد الحـكم » أقول : أى بين الأصل والفرع ، إذ هو فائدة الإلحاق ، وبه تتحقق الفرعية والأصلية ، وهنا ألحقنا الأتان المصراة بالإبل مثلا فى ثبوت الخيار لا فى رد الصاع مع ردها ، وليس هذا شأن القياس

(٤) قوله « من قاعدة أخرى » أقول : كأنه يريد من قاعدة الرد بالعين ، لأن بيعها مصراة خلابة ، والخلابة يثبت بها الخيار لأنه ردها قياساً على النهى عن بيع المصراة بل ردها بالغبن ، والحاصل أن التصرية عيب يثبت بها الرد فى الإبل والغنم ، فاثبت النص بأن يرد معها صاعا من تمر ولم يثبت فى غيرها فلا يلحق به

(٥) قوله « وفى رد شىء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضا » . أقول : أى بين الشافعية ، ففى المنهاج فى الجارية وجه أنه يرد معها صاعاً من تمر ، قال شارحه لطهارته

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام « بعد أن يحلبها » مطلق فى الحلبات . لكن قد تقيد فى رواية أخرى إثبات الخيار بثلاثة أيام[1] واتفق أصحاب مالك على أنه إذا حلبها ثانية ، وأراد الرد أن له ذلك . واختلفوا إذا حلبها الثالثة ، هل يكون رضىً يمنع الرد . ورجحوا أن لا يمنع لوجهين . أحدهما : الحديث . والثانى : أن التصرية لا تتحقق إلا بثلاث حلبات . فان الحلبة الثانية إذا نقصت عن الأولى جوز المشترى أن يكون ذلك لاختلاف المرعى ، أو لأمر غير التصرية . فاذا حلبها الثالثة تحققت التصرية [2] . وإذا كانت لفظة « حلبها » مطلقة [3] . فلا دلالة على الحلبة الثانية والثالثة . وإنما يؤخذ ذلك من حديث آخر

المسألة السادسة : قوله « وإن سخطها ردها » يقتضى إثبات الخيار بعيب التصرية . واختلف أصحاب الشافعى : هل يكون على الفور ، أو يمتد إلى ثلاثة أيام ؟ فقيل يمتد ، للحديث [4] . وقيل : يكون على الفور ، طرداً لقياس خيار الرد بالعيب ، ويتأول الحديث [5] . والصواب اتباع النص لوجهين : أحدهما : تقديم النص على القياس .

والانتفاع به انتهى . قلت : المنتفع به ولدها ، فهو أيضا كلبن الأتان ينتفع به ولدها . ثم قال : ومفهوم كلامه أن الوجه لا يجرى فى الأتان ، وطرده الاصطخرى فيها ، وهو تفريع منه على رأيه أن ابن الأتان طاهر يحل أكله وشربه انتهى . قلت : فقول الشارح خلاف أيضاً أى كخلافهم فى رد الأتان لا يتم إلا على رأى الاصطخرى فانه يقول : يجب الرد فيصح الحمل بكلمة « أيضاً » عليه

(١) قوله « ويقيد فى رواية أخرى الخيار بثلاثة أيام » أقول : أخرجه مسلم بلفظ « وهو بالخيار ثلاثة أيام » ، وهو الذى نص عليه الشافعى ، وقال السبكى إنه الحق

(٢) قوله « فاذا حلبها الثالثة تحققت التصرية » . أقول : والمراد بالثلاث الحلبات فى ثلاثة أيام ، وإلا فقد يحلبها فى اليوم مرتين ، وعبر النووى بالأيام عوض الحلبات

(٣) قوله « مطلقة » أقول : إذ لم يقيدها بعدد ولا غيره

(٤) قوله « للحديث » أقول : حديث مسلم أن له ثلاث أيام

(٥) قوله « ويتأولون الحديث » أقول : قال النووى فى شرح مسلم : الأصح

والثانى : أنه خولف القياس فى أصل الحكم . لأجل النص . فيطرد ذلك ، ويتبع فى جميع موارده

المسألة السابعة : يقتضى الحديث رد شئ معها عند ما يختار ردها . وفى كلام بعض المالكية ما يدل على خلافه ، من حيث إن « الخراج بالضمان [1] » ، ومعناه أن الغلة لمن استوفاها بعقد أو شبهته ، تكون له بضمانه . فاللبن المحلوب إذا فات غلة فلتكن للمشترى ، ولا يرد لها بدلا . والصواب الرد ، للحديث [2] على ما قررناه

عندهم أنه على الفور ، ويحملون التقييد بثلاثة أيام فى الأحاديث على من لا يعلم أنها مصراة إلا فى ثلاثة أيام ، لأن الغالب أنه لا يعلم فيما دون ذلك ، فانها إذا نقص لبنها فى اليوم الثانى عن الأول احتمل كون النقص لعارض من سوء مرعاها فى ذلك اليوم أو غيرذلك ، فاذا استمر ثلاثة أيام علم أنها مصراة انتهى . قلت : والقول بالثلاثة عمل بمفهوم ، وهو مراد الشارح بقوله « إنه النص » لأنه خص الثلاث ، والقول بالفورية إلغاء له وتقديم للقياس ، وقوله « قد خولف » فى أصل الحكم المخالفة كما عرفت ، وتعرفه فى رد الصاع عوضاً عن اللبن لا فى غيره

(١) قوله « من حيث إن الخراج بالضمان » أقول : هو إشارة إلى ما أخرجه أحمد والأربعة والحاكم من حديث عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « الخراج بالضمان » وقد بينه الشارح . قال ابن الأثير : يريد بالخراج ما يحصل من غلة العين المبتاعة عبداً كان أو أمة أو ملكا ، وذلك أن يشتريه فيستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب قديم لم يطلعه البائع عليه أو لم يعرفه ، فله رد العين المبتاعة وأخذ الثمن ، ويكون للمشترى ما استغله ، لأن المبيع لو كان تلف فى يده كان من ضمانه ولم يكن له على البائع شىء . والباء فى « بالضمان » متعلقة بمحذوف أى الخراج يستحق بالضمان ، والباء سببية . انتهى

(٢) قوله « والصواب الرد ، للحديث » أقول : أى رد شىء معها أى مع المصراة لأجل حديث « ردها وصاعاً من تمر » ولم يذكر تأويل حديث « الخراج بالضمان » المعارض لإيجاب الرد ، وكأنه يقول : إنه عام خصه حديث المصراة . وقال ابن المنذر

المسألة الثامنة : الحديث يقتضى رد الصاع مع الشاة بصريحه ، ويلزم منه عدم رد اللبن [1] . والشافعية قالوا : إن كان اللبن باقياً فأراد رده على البائع ، فهل يلزمه قبوله ؟ فيه وجهان [2] : أحدهما نعم . لأنه أقرب إلى مستحقه . والثانى لا ، لأن طراوته ذهبت ، فلا يلزمه قبوله . واتباع لفظ الحديث أولى فى أن يتعين الرد فيما نص عليه

أما المالكية فقد زادوا على هذا ، وقالوا : لو رضى به البائع ، فهل يجوز ذلك أم لا ؟ قولان . ووجهوا المنع بأنه بيع الطعام قبل قبضه [3] . لأنه وجب له الصاع بمقتضى الحديث . فباعه قبل قبضه باللبن . ووجهوا الجواز بأنه يكون بناء على عادتهم فى اتباع المعانى [4] ، دون اعتبار الألفاظ .

المسألة التاسعة : الحديث يقتضى تعيين جنس المردود فى التمر . فنهم من ذهب إلى

ابتداء الثلاث من الحلب ، وعند الشافعية أنه من حين العقد ، وقيل من التفرق . ويلزم منه أن يكون الفور أوسع من الفور فى بعض الصور ، وهو ما إذا تأخر ظهور التصرية إلى آخر الثلاث قاله الحافظ ابن حجر

(١) قوله « ويلزم منه عدم رد اللبن » أقول : وجه اللزوم أن إيجاب رد الصاع إنما هو عوض عن اللبن ، ولا يجمع بين العوض والمعوض

(٢) قوله « فيه وجهان » أقول : فى المنهاج فان رد بعد تلف العين رد معها صاع تمر ، قال الدميرى فى النجم بتعقبه : تبع المصنف فى التقييد بتلف اللبن المحرر ، وفى ذلك نظر فانه إن كان موجوداً فله إمساكه ورد الصاع ، وليس للبائع إجباره على رده لأن ما حدث منه بعد البيع ملكه ولم يتميز ، وليس للمشترى رده على البائع قهراً فى الأصح لذهاب طراوته . انتهى

(٣) قوله « ووجهوا المنع بأنه بيع للطعام قبل قبضه » أقول : وذلك منهى عنه ، وهنا وجب له الطعام بالنص فباعه باللبن ولم يكن قد قبض الطعام فكان بيعاً باطلا

(٤) قوله « فى اتباع المعانى » أقول : وهو ملاحظة العلة التى ثبت لها الحكم وهى براءة ذمة المشترى من اللبن ومع رضاء البائع به فقد حصلت براءة ذمة المشترى

ذلك . وهو الصواب . ومنهم من عدّاه إلى سائر الأقوات [1] . ومنهم من اعتبر فى ذلك غالب قوت البلد . وقد ثبت أن النبي ﷺ قال « صاعاً من تمر ، لا سمراء [2] » ، وذلك رد على من عداه إلى سائر الأقوات . وإن كانت السمراء غالب قوت البلد — أعنى المدينة — فهو رد على قائله أيضاً [3]

المسألة العاشرة : الحديث يدل على تعيين المقدار فى الصاع مطلقاً . وفى مذهب الشافعى وجهان : أحدهما ذلك ، وأن الواجب الصاع ، قلّ اللبن أن كثر ، لظاهر

---

(١) قوله « ومنهم من عداه إلى سائر الأقوات » اقول : قال النووى فى شرح مسلم : وقال بعض أصحابنا يرد صاعا من قوت البلد انتهى . ولم أجد نقلا فى تعديته إلى أى قوت

(٢) قوله « وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « صاعا من تمر لا سمراء » أخرجه مسلم والترمذى ، وروى الطحاوى عن ابن سيرين أن المراد بالسمراء الحنطة الشامية . واعلم أنه قد ورد فى الصحيح بلفظ « صاعاً من طعام » ، وجمع بينها وبين رواية « من تمر » أنه أريد بالطعام التمر ، وإنما أطلق عليه لأنه كان غالب قوت أهل المدينة التمر ، وأما ما أخرجه أحمد بلفظ « ردها وصاعاً من طعام أو صاعاً من تمر » فانه دال أنه أريد بالطعام غير التمر ، إلا أنه يحتمل أن « أو » للشك من الراوى لا للتخيير . قال الحافظ ابن حجر بعد ذكر روايات أخر : وإذا وقع الاحتمال فى هذه الروايات لم يصح الاستدلال بشىء منها ، ورجع إلى الروايات التى لم يختلف فيها وهى التمر وهى الراجحة ، ولذا قال البخارى « والتمر أكثر » أى أن الروايات الناصة على التمر أكثر عدداً من الروايات التى لم تنص عليه أو أبدلته بذكر الطعام

(٣) قوله « فهو رد على قائله أيضاً » أقول : يريد أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا سمراء يرد على من عداه إلى سائر الأقوات ، لأن نفيه لبعضها نفى لها وتعيين لما نص عليه ، وإذا كانت السمراء غالب قوت المدينة كان فيه أيضا رد على من عداه إلى غالب قوت البلد . ولك أن تستظهر على أن السمراء غالب قوت المدينة بتنصيصه صلى الله عليه وآله وسلم على نفيها وإلا لكان تخصيصاً لا وجه له

الحديث . والثانى أنه يتقدر بقدر اللبن ، اتباعاً لقياس الغرامات وهو ضعيف (١)

المسألة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها » قد يقال ههنا سؤال ، وهو أن الحديث يقتضى إثبات الخيار بعد الحلب (٢) . والخيار ثابت قبل الحلب إذا علمت التصرية (٣)

وجوابه (٤) : أنه يقتضى إثبات الخيار فى هذين الأمرين ، أعنى الإمساك والرد مع الصاع (٥) . وهذا إنما يكون بعد الحلب (٦) لتوقف هذين المعنيين على الحلب . لأن الصاع عوض عن اللبن ، ومن ضرورة ذلك الحلب

---

(١) قوله « وهو ضعيف » أقول : فى المنهاج : والأصح أن الصاع لا يختلف بكثرة اللبن ، قال فى النجم لاطلاق الخبر قطعاً للنزاع ، والثانى يقيد بقدره لما روى أبو داود وهو مثل أو مثلى لبنها قمحاً ، وعلى هذا فقد يزيد على الصاع وقد ينقص ، لأنه سوى بين الإبل والبقر والغنم فى ذلك مع اختلاف ألبانها انتهى . قلت : قوله « والبقر » منتقد ، لأنه لم يرد بها النص ، ثم حديث أبى داود ضعيف ، وقد قال ابن قدامة إنه متروك الظاهر بالاتفاق

(٢) قوله « إثبات الخيار بعد الحلب » أقول : لأنه قيد إثباته له ببعدية الحلب

(٣) قوله « إذا علمت التصرية » أقول : ثبوت الخيار فى الحلب قبل الحلب إذا علمت التصرية بغيره قول الجمهور

(٤) قوله « وجوابه » أقول : أى وجواب مفهوم القيد ببعد الحلب

(٥) قوله « فى هذين الأمرين الخ » أقول : اللذين عللهما الشارع بقوله « فهو بخير النظرين » وفسرهما بالإمساك والرد مع الصاع

(٦) قوله « وهذا انما يكون بعد الحلب » أقول : أى المذكور من الأمرين ، والمراد انما يكون بعد الحلب ، لأنه إن رضى بالمصراة بعده أمسكها وبطل خياره ، وإن لم يرض بها ردها وصاعا من تمر ، فهذا الحكم يتوقف على بعدية الحلب ، وأما الفسخ بالتصرية التى علمت قبل الحلب فهو ثابت فسخاً بالعيب ، إلا أنه لا يخفى أن

المسألة الثانية عشرة : لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث [1] . وروى عن مالك قول أيضاً بعدم القول به . والذى أوجب ذلك أنه قيل : حديث مخالف لقياس الأصول المعلومة . وما كان كذلك لا يلزم العمل به

أما الأول ـ وهو أنه مخالف لقياس الأصـــــــــــول المعلومة [2] ـ

الذى يتوقف على بعدية الحلب إنما هو الرد مع الصاع[1] . وأما الامساك والرضاء بالمعيب فانه ثابت قبل الحلب وبعده ، وكأنه يريد الشارح أنه بمجموع الأمرين من حيث هما يتوقفان على بعدية الحلب

(١) قوله « لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث الخ » أقول : وكذلك المدوية . وقال ابن أبى ليلى وأبو يوسف : يردها ويرد قيمة اللبن . وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس له ردها بل يرجع بأرشها على البائع ويمسكها ، كذا فى شرح السنن . ثم اعلم أن اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان ، واختاره القاضى أبو زيد ، وعليه خرج حديث المصراة . وأما الكرخى من أئمة الحنفية وغيره فليس فقه الراوى عندهم بشرط لتقدم الخبر ، بل كل خبر عدل يقدم على القياس إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة . قالوا : وقد قبل عمر حديث حمل بن مالك فى الجنين مع أنه لم يكن فقيها ، وخبره مخالف للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت فيه الدية وإن كان ميتاً فلا يجب فيه شىء . قالوا : وإنما لم يعمل بخبر المصراة لأنه مخالف لقوله تعالى ﴿ ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ قالوا : وقوله مع كون أبى هريرة لم يكن فقيها وقد كان يفتى فى زمن الصحابة أفاده ابن فرشتة فى شرح المنار من أصول فقه الحنفية ، وبه تعرف أن الحنفية مختلفون فى أصل المسألة

(٢) قوله « مخالف لقياس الأصول المعلومة » أقول : للحنفية فى أصول الفقه تفصيل ، قالوا إن عرف الراوى بالعدالة دون الفقه ـ كأنس وأبى هريرة وسلمـان

---

(١) قلت : ذكر بعض العلماء أن حديث المصراة فى ردها وصاعا من تمر جاء على خلاف القياس ، وهو ضمان المثل فى المثليات ، فصاع اللبن مثلا يضمن بمثله لبنا ، ولكن الحديث صرح بصاع من تمر ، والعمل به أولى ، ولا عبرة برأى المخالف

فمن وجوه (١) . أحدها : أن المعلوم من الأصول أن ضمان المثليات بالمثل (٢) وضمان المتقومات بالقيمة من النقدين . وههنا إن كان اللبن مثلياً كان ينبغي ضمانه بمثله لبناً . وإن كان متقوماً ضمن بمثله من النقدين . وقد وقع ههنا مضموناً بالتمر ، فهو خارج عن الأصلين (٣) جميعاً

الثاني : أن القواعد الكلية تقتضي أن يكون المضمون مقدر الضمان بقدر التالف (٤) . وذلك مختلف (٥) ، فقدر الضمان مختلف ، لكنه قدر ههنا بمقدار واحد ، وهو الصاع مطلقاً (٦) . فخرج (٧) من القياس الكلي في اختلاف ضمان المتلفات

وبلال ، ممن عرف بالصحبة ولم يكن من أهل الاجتهاد ـ إن وافق حديثه القياس عمل به ولم يترك إلا بالضرورة ، وإن عرف الراوي بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة كان حديثه حجة يترك به القياس انتهى . فعرفت أنهم يفصلون ولا يقولون بتقديم القياس مطلقا ، ولكن حديث المصراة من رواية أبي هريرة ، وقولهم إنه غير فقيه أي مجتهد باطل ، فهو من أئمة الفتوى والاجتهاد ، ومثله أنس

(١) قوله « فمن وجوه » أقول : ثمانية كما عدها الشارح

(٢) قوله « أن ضمان المثليات بالمثل » أقول : ضبطوا المثلي بأنه ما يقدر بكيل أو وزن أو عدد ، والقيمي ما عداه ، فاللبن مثلي

(٣) قوله « عن الأصلين » أقول : المثلي والقيمي

(٤) قوله « بقدر التالف » كثرة وقلة ونحوهما ، لأنه الذي يقتضيه العدل المأمور به في كل شريعة ﴿ لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ ، ولو زادت صفته لكان حسناً لأنه يأتي له التنبيه على اعتبار الصفة

(٥) قوله « وذلك مختلف » أقول : أي التالف من شأنه الاختلاف عادة ، فمقدار ضمانه مختلف أيضاً

(٦) قوله « مطلقاً » أقول : أي قليلا كان التالف أو كثيراً

(٧) قوله « فخرج » أقول : هذا الضمان عن القياس كما خرج عن الأصلين الأولين

باختلاف قدرها وصفتها (١)

الثالث : أن اللبن التالف إن كان موجوداً عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة ، وذلك مانع من الرد (٢)، كما لو ذهب بعض أعضاء المبيع ، ثم ظهر على عيب ، فإنه يمنع الرد (٣)

وإن كان هذا اللبن حادثاً بعد الشراء فقد حدث على ملك المشترى فلا يضمنه . وإن كان مختلطاً فما كان منه موجوداً عند العقد منع الرد . وما كان حادثاً لم يجب ضمانه

الرابع : إثبات الخيار ثلاثاً من غير شرط (٤) مخالف للأصول . فإن الخيارات الثابتة بأصل الشرع من غير شرط لا تتقدر بالثلاث ، كخيار العيب ، وخيار الرؤية عند من يثبته (٥) ، وخيار المجلس عند من يقول به

الخامس : يلزم من القول بظاهره الجمع بين الثمن والمثمن للبائع فى بعض الصور . وهو ما إذا كانت قيمة الشاة صاعاً من تمر ، فإنها ترجع إليه مع الصاع الذى هو مقدار ثمنها

السادس : أنه مخالف لقاعدة الربا فى بعض الصور . وهو ما إذا اشترى شاة بصاع فإن استرد معها صاعاً من تمر ، فقد استرجع الصاع الذى هو الثمن ، فيكون قد باع صاعاً وشاة بصاع ، وذلك خلاف قاعدة الربا عندكم ، فانكم تمنعون مثل ذلك

---

(١) قوله « وصفتها » أقول : هذا الذى سلف التنبيه عليه أنه اعتبره هنا ولم يذكره فيما سلف ، والصفة كون هذا تمراً والتالف لبناً

(٢) قوله « وذلك مانع من الرد » أقول : أى فقد جزء من المعقود عليه مانع عن رد المبيع إذ ليس كل المبيع حتى يرده

(٣) قوله « فمنع الرد » أقول : لما مر قريباً

(٤) قوله « من غير شرط » أقول : أى بين البائع والمشترى

(٥) قوله « عند من يثبته » أقول : يشير إلى خلاف الشافعى أنه لا يصح بيع الغائب فلا خيار الرؤية

السابع : إذا كان اللبن باقياً لم يكلف رده عندكم . فإذا أمسكه فالحكم كما لو تلف . فيرد الصاع . وفى ذلك ضمان بالأعيان مع بقائها . والأعيان لا تضمن بالبدل إلا مع فواتها ، كالغصوب وسائر المضمونات

الثامن : قال بعضهم : إنه أثبت الرد من غير عيب ولا شرط . لأن نقصان اللبن لو كان عيباً لثبت به الرد من غير تصرية . ولا يثبت الرد فى الشرع إلا بعيب أو شرط

وأما المقام الثانى ـ وهو أن ما كان من أخبار الآحاد مخالفاً لقياس الأصول المعلومة لم يجب العمل به ـ فلأن الأصول المعلومة مقطوع بها من الشرع . وخبر الواحد مظنون . والمظنون لا يعارض المعلوم

أجاب القائلون بظاهر الحديث بالطعن فى المقامين جميعاً . أعنى أنه مخالف للأصول ، وأنه إذا خالف الأصول لم يجب العمل به

أما المقام الأول ـ وهو أنه مخالف للأصول ـ فقد فرق بعضهم بين مخالفة الأصول ، ومخالفة قياس الاصول . وخص الرد لخبر الواحد بالمخالفة للأصول ، لا بمخالفة قياس الاصول . وهذا الخبر إنما يخالف قياس الاصول (١) وفى هذا نظر

وسلك آخرون تجريح جميع هذه الاعتراضات ، والجواب عنها

أما الاعتراض الاول. فلا نسلم أن جميع الاصول تقتضى الضمان بأحد الامرين (٢)

---

(١) قوله « وهذا الخبر إنما يخالف قياس الأصول » أقول : تقريره أن الأصول هى : الكتاب والسنة الإجماع والقياس ، والكتاب والسنة فى الحقيقة هما الأصل ، والآخران مردودان إليهما . فالسنة أصل والقياس فرع ، فكيف يرد الأصل بالفرع ، بل الحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف يقال إن الأصل خالف نفسه ؟ وعلى تقدير التسليم فيكون قياس الأصول يفيد القطع ، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فتناول الأصل هذا الخبر الواحد غير مقطوع به لجواز استثناء محله غير ذلك الأصل ، هكذا فى فتح البارى

(٢) قوله « فلا نسلم أن جميع الأصول تقتضى الضمان بأحد الأمرين » أقول :

المدة هى التى يتبين بها لبن الخلقة المجتمع بأصل الخلقة ، واللبن المجتمع بالتدليس . فهى مدة يتوقف علم العيب عليها غالباً ، بخلاف خيار الرؤية والعيب فانه يحصل المقصود من غير هذه المدة فيهما . وخيار المجلس ليس لاستعلام عيب

وأما الاعتراض الخامس فقد قيل فيه : إن الخبر وارد على العادة ، والعادة أن لا تباع شاة بصاع . وفى هذا ضعف . وقيل : إن صاع التمر بدل عن اللبن [١] لا عن الشاة . فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض

وأما الاعتراض السادس فقد قيل فى الجواب عنه : إن الربا إنما يعتبر فى العقود لا فى الفسوخ [٢] . بدليل أنهما لو تبايعا ذهباً بفضة لم يجز أن يفترقا قبل القبض ، ولو تقابلا فى هذا العقد لجاز أن يفترقا قبل القبض

وأما الاعتراض السابع فجوابه فيما قيل : إن اللبن الذى كان فى الضرع حال العقد يتعذر رده لاختلاطه باللبن الحادث بعد العقد . وأحدهما للبائع ، والآخر للمشترى . وتعذر الرد لا يمنع من الضمان ، مع بقاء العين ، كما لو غصب عبداً فأبق ، فإنه يضمن قيمته مع بقاء عينه ، لتعذر الرد

وأما الاعتراض الثامن فقيل فيه : إن الخيار يثبت بالتدليس [٣] ، كما لو باع رحاً دائرة بماء قد جمعه لها ولم يعلم به

---

(١) قوله « وقيل إن صاع التمر بدل عن اللبن » أقول : اقتصر فى فتح البارى على هذا الجواب

(٢) قوله « لا فى الفسوخ » أقول : هذا رد لقول المعترض فى السادس فيكون قد باع صاعا وشاة بصاع ، ووجه الرد أن هذا ليس ببيع بل فسخ ، والربا إنما ورد فى البيع وشبهه بالتعامل فانه جائز فى الصورة التى مثل بها وإلا لم يحصر الربويات

(٣) قوله « بالتدليس » أقول : فان المشترى لما رأى ضرعها مملوءاً لبناً ظن ذلك عادة لها فكأن البائع شرط له ذلك فتبين الأمر بخلافها ، فثبت له الرد لعقد الشرط المعنوى ، لأن البائع يظهر صفة المبيع تارة بقوله ، وتارة بفعله ، فإذا أظهر

وأما المقام الثانى ـ وهو النزاع فى تقديم قياس الأصول على خبر الواحد ـ فقيل فيه [١] : إن خبر الواحد أصل بنفسه ، يجب اعتباره . لأن الذى أوجب اعتبار الأصول نص صاحب الشرع عليها ، وهو موجود فى خبر الواحد ، فيجب اعتباره . وأما تقديم القياس على الأصول باعتبار القطع ، وكون خبر الواحد مظنوناً [٢] ، فتناول الأصل لمحل خبر الواحد غير مقطوع به ، لجواز استثناء محل الخبر من ذلك الاصل

وعندى أن التمسك بهذا الكلام أقوى من التمسك بالاعتذارات عن المقام الاول [٣]

للمشترى صنمة فبان الأمر بخلافها كان قد دلس عليه فشرع له الخيار ، وهذا هو محض القياس ومقتضى العدل ، فان المشترى انما بذل ماله بناء على الصفة التى أظهرها له البائع وقد أثبت الشارع الخيار للركبان إذا تلقوا واشترى منهم قبل أن يهبطوا الأسواق ويعلموا السعر ، وليس هناك عيب ولا خلف فى شرط ، ولكن لما فيه من الغش والتدليس

(١) قوله « وهو النزاع فى تقديم قياس الأصول على خبر الواحد فقيل فيه » أقول : أى فى جوابه إن خبر الواحد أصل بنفسه يجب اعتباره ، وذلك لأنهم جعلوا من الأصول السنة ، ولا شك أن من السنة خبر الآحاد ، وقد قدمنا الكلام فى هذا

(٢) قوله « باعتبار القطع وكون خبر الواحد مظنونا [١] » أقول : هذا ناظر إلى قطعية الدلالة وظنيتها ، وأن الأصول تفيد القطع ، وخبر الواحد يفيد الظن ، والمقطوع مقدم على المظنون . فأجاب بأن تناول الأصل الذى يفيد القطع لمحل خبر الواحد غير مقطوع ، لجواز أنه مخصص ومستثنى من ذلك الأصل ، فالتحقيق أن شمول الأصل المقطوع به لهذا الفرد مظنون ، ولإتيان الدليل بتخصيص هذا الفرد لحكمة تفيد الظن ، وما أحد الظنين بأولى من الآخر

(٣) قوله « وعندى أن التمسك بهذا الكلام الخ » أقول أى تمسك القائلين

---

(١) قلت : خبر الواحد يفيد القطع ، جزم بذلك جمع من العلماء ، ولا دليل مع المخالف إلا ترجيح قواعد الأصول ، وهى حجة واهية ، بدليل أن حديث « إنما الأعمال بالنيات » خبر آحاد حتى وصل إلى يحي بن سعيد الأنصارى فتلقاه عنه مائتا نفس

ومن الناس من سلك طريقة أخرى [1] فى الاعتذار عن الحديث، وهى ادعاء النسخ [2]، وأنه يجوز أن يكون ذلك من حيث كانت العقوبة بالمال جائزة. وهو ضعيف، فانه إثبات نسخ بالاحتمال والتقدير، وهو غير سائغ. ومنهم من قال:

بالعمل بحديث المصراة بأن خبرها مقطوع بعموم الأصل له لجواز أنه مخصص من عمومها أقوى من الاعتذارات التى سلفت فى الرد على الوجوه الثمانية التى سردها الشارح عن الحنفية

(١) قوله «ومن الناس من سلك طريقة أخرى» أقول: هو الطحاوى ومن تبعه

(٢) قوله «وهو ادعاء النسخ» أقول: لحديث المصراة. ثم اختلفوا فى الناسخ على أربعة أقوال: الأول الناسخ حديث النهى عن بيع الدين بالدين، وهو حديث أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر. ووجه الدلالة أن ابن المصراة يصير ديناً فى ذمة المشترى، فاذا لزم بصاع من تمر نسيئة صار دينا بدين. وتعقب بأن الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، وعلى التنزل فالتمر إنما شرع فى مقابلة الحلب، سواء كان اللبن موجوداً أو غير موجود، فلم يتعين كونه من الدين بالدين. الثانى أنه من حديث «الخراج بالضمان» أخرجه أصحاب السنن عن عائشة. ووجه الدلالة منه أن اللبن فضلة من فضلات الشاة ولو هلكت لكانت من ضمان المشترى فكذلك فضلاتها تكون له فكيف يغرم بدلها للبائع. وتعقب بأن حديث المصراة أصح منه باتفاق، فكيف يقدم المرجوح على الراجح؟ ودعوى كونه بعده لا دليل عليها، وعلى التنزل فالمشترى لم يؤمر بغرامة ما حدث فى ملكه بل بغرامة اللبن الذى ورد عليه العقد، فليس بين الحديثين تعارض. الثالث هو الذى أشار اليه الشارح أن ناسخه الأحاديث الواردة فى رفع العقوبة بالمال، وقد كانت مشروعة قبل ذلك كما فى حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده فى مانع الزكاة «أخذناها وشطر ماله» وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى الذى يسرق من الجرين يغرم مثليه «وكلاهما فى السنن، وحديث المصراة من هذا القبيل، وهى كلها منسوخة. وهذا جواب عيسى بن أبان، وتعقبه

يحمل الحديث على ما إذا اشترى شاة بشرط أنها تحلب خمسة أرطال مثلا [1] وشرط الخيار ، فالشرط باطل فاسد . فان اتفقا على إسقاطه فى مدة الخيار صح العقد ، وإن لم يتفقا بطل . وأما رد الصاع ، فلأنه كان قيمة اللبن فى ذلك الوقت

وأجيب عنه : بأن الحديث يقتضى تعليق الحكم بالتصرية ، وما ذكر يقتضى تعليقه بفساد الشرط ، سواء أحدث التصرية أم لا

* * *

٢٥٢ — الحديث الثالث [2] : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسولَ الله ﷺ « نهى عن بَيْع حَبَلِ الْحَبَلَةِ [3] . وكان بَيْعاً يَتَبَايَعُهُ أَهْلُ الجاهليَّةِ .

الطحاوى الحنفى من أصحابه بأن التصرية إنما وقعت من البائع ، فلو كان من ذلك الباب للزمه التغريم ، والفرض أن حديث المصراة يقتضى تغريم المشترى فافترقا . الرابع أن ناسخه « البيعان بالخيار ما لم يفترقا » وهذا جواب محمد بن شجاع من الحنفية ، وجهة الدلالة منه أن التفرقة تقطع الخيار ، فثبت أن لا خيار بعدها إلا لمن استثناه الشارع بقوله « إلا بيع الخيار » ، وتعقبه الطحاوى بأن الخيار الذى فى المصراة من خيار الرد بالعيب ، وخيار العيب لا تقطعه التفرقة انتهى . ومن العجائب أن الحنفية لا تقول بخيار المجلس كما سلف قريبا وهنا احتجوا به فى غير محله

(١) قوله « ومنهم من قال يحمل الحديث على ما إذا اشترى شاة بشرط الخ » أقول : هذا خروج عن لفظ الحديث ومعناه ، وقد أشار الشارح إلى ذلك فى آخر كلامه

(٢) (الحديث الثالث) من أحاديث باب ما نهى عنه من البيوع

(٣) قال « حبل الحبلة » أقول : هو بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة فى حبل والحبلة . قال أئمة اللغة : الحبلة هنا جمع حابل مثل ظالم وظلمة وفاجر وفجرة وكاتب وكتبة . قال الأخفش : يقال حبلت المرأة فهى حابل والجمع نسوة حبلة ، قال ابن الأنبارى : التاء فى الحبلة للمبالغة ، واتفق أهل اللغة على أن الحبل يختص بالآدميات ،

«وكان يَبْتاعُ الجَزُورَ إلى أنْ تُنْتَجَ الناقَةُ ثُمَّ تُنْتَجَ التى فى بَطْنِها. قيل: إنَّهُ كان يَبِيع الشَّارِفَ - وهى الكبيرة المسِنَّة - بِنِتاج الجَنِينِ الَّذِى فى بَطْن نَاقَتِهِ»

فى تفسير «حبل الحبلة» وجهان: أحدهما أن يبيع إلى أن تحمل الناقة وتضع، ثم يحمل هذا البطن الثانى. وهذا باطل. لأنه بيع إلى أجل مجهول. والثانى: أن يبيع نتاج النتاج، وهو باطل أيضاً، لأنه بيع معدوم. وهذا البيع كانت الجاهلية تتبايعه، فأبطله الشارع للمفسدة المتعلقة به. وهو ما بيناه من أحد الوجهين. وكأن السر فيه: أنه يفضى إلى أكل المال بالباطل، أو إلى التشاجر والتنازع المنافى للمصلحة الكلية

* * *

٢٥٣ — الحديث الرابع [١]: عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: أن رسولَ الله ﷺ «نهى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حتى يَبْدُو [٢] صَلاحُها، نهى البائع والمُشْتَرِىَ»

ويقال فى غيرهن الحمل، يقال حملت المرأة ولداً وحبلت بولد، ولا يقال حبلت الشاة بولد، بل يقال حملت، قال أبو عبيد: لا يقال لشىء من الحيوان حبل إلا ما جاء فى الحديث. وقد بين الشارح وجه النهى على التفسيرين أنه بجهالة الأجل، أو لأنه بيع معدوم. قال النووى: ومجهول وغير مقدور إنه من تفسير ابن عمر، و «تنتج» بضم المثناة الفوقية وفتح ثالثه، وهذا وقع فى لغة العرب على صيغة المبنى للمفعول مع أن الناقة فاعل لا نائب، وهو من نادر اللغة، والتفسير الثانى رواية مالك، قال ابن التين: محصل الخلاف هل المراد البيع إلى أجل أو بيع الجنين؟ وعلى الأول هل المراد بالأجل ولادة الأم، أو ولادة ولدها؟ وعلى الثانى هل المراد بيع الجنين الأول أو بيع جنين الجنين. فصارت أربعة أقوال[١] انتهى

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب البيوع

(٢) قال «حتى يبدو» أقول: بغير همز أى يظهر، والثمرة بالمثلثة

---

(١) قلت: النهى يعم الأقوال الأربعة لكونها جميعها مجهولة، وبيع المجهول ممنوع

أكثر الأمة على أن هذا النهى : نهى تحريم (١) ، والفقهاء أخرجوا من هذا العموم بيعها بشرط القطع (٢) . واختلفوا فى بيعها مطلقاً من غير شرط قطع ولا إبقاء ولمن يمنعه أن يستدل بهذا الحديث . فانه إذا خرج من عمومه بيعها بشرط القطع يدخل باقى صور البيع تحت النهى . ومن جملة صور البيع : بيع الإطلاق ومن قال بالمنع فيه مالك والشافعى .

وقوله « نهى البائع والمشترى » تأكيد لما فيه من بيان أن البيع - وإن كان لمصلحة الإنسان - فليس له أن يرتكب النهى فيه ، قائلا : أسقطت حقى من اعتبار المصلحة ، ألا ترى أن هذا المنع لأجل مصلحة المشترى ؟ فإن الثمار قبل بدو الصلاح معرضة للعاهات . فاذا طرأ عليها شىء منها حصل الإجحاف بالمشترى فى الثمن الذى بذله ، ومع هـــذا : فقد منعه الشرع . ونهى المشترى كما نهى البائع ، وكأنه قطع للنزاع والتخاصم (٣) . ومثل هذا فى المعنى حديث أنس الذى بعده

* * *

(١) قوله « على أن هذا النهى نهى تحريم » أقول : فيبطل مطلقا وهو قول ابن أبى ليلى والثورى . وقيل يجوز مطلقا ولو بشرط التبقية وهو قول يزيد بن أبى حبيب ووهم ، وقيل إن شرط القطع لم يبطل وإلا بطل وهو قوله الجمهور ، وقيل يصح إن لم يشترط التبقية

(٢) قوله « أخرجوا من هذا العموم بيعها بشرط القطع » أقول : أى الجمهور ، وإلا فقد علمت أن ابن أبى ليلى والثورى يمنعانه مطلقا ، فالجمهور قالوا : يجوز بيعها قبل بدو صلاحها بشرط القطع ، وأما بعد بدو صلاحها فقالوا يجوز مطلقا بغير شرط قطع ولا تبقية ، ولم يذكر الشارح دليلا لجوازه بشرط القطع ، مع أن الحديث ظاهره النهى عن البيع قبل بدو الصلاح مطلقا كما قاله ابن أبى ليلى والثورى

(٣) قوله « فكأنه قطع للنزاع والتخاصم » أقول : يدل له ما أخرجه البخارى وأبو داود من حديث زيد بن ثابت « ان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يتبايعون الثمار ، فاذا أخذ الناس وحضر قاضيهم قال المبتاع إنه أصاب الثمار

٢٥٤ — الحديث الخامس[(١)] : عن أنس بن مالك رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ « نهى عن بَيْعِ الثمارِ حتى تُزْهِى[(٢)] قِيلَ : وَمَا تُزْهِى[(٣)] ؟ قال : حتى تَحْمَرَّ . قال : أرأيتَ إنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ ، بِمَ يَسْتَحِلُّ أحَدُكُمْ مالَ أخِيهِ ؟[(٤)] »

الدمان ، بضم الدال المهملة وتخفيف الميم ، أصابه مراض بزنة دمان ، أصابه قشام بضم القاف فشين معجمة بزنة مراض ، وهى عاهات يحتجون بها . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما كثرت عنده الخصومة فى ذلك « أما لا فلا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمرة » كالمشورة يشير بها انتهى . فالذى أجاز مطلقا وهو يزيد بن أبى حبيب لعله يقول إنه لم يقله صلى الله عليه وآله وسلم إلا رأياً وشوراً ولم يجزم به ، ويجاب بأنه فهمه الراوى وإلا فظاهر كلامه صلى الله عليه وآله وسلم التحريم مطلقاً كما قاله ابن أبى ليلى والثورى

(١) (الحديث الخامس) من أحاديث باب البيع

(٢) قال « تزهى » أقول : قال الخطابى هذه الرواية هى الصواب ، ولا يقال فى النحو تزهو إنما يقال تزهى لا غير ، وأثبت غيره ما نفاه فقال يقال زهى إذا طاب واكتمل ، وأزهى إذا احمر واصفر . قلت : فى صحيح مسلم « حتى يزهو » قال النووى : بفتح الياء هو صحيح ، قال ابن الأثير : منهم من أنكر « يزهى » كما أن منهم من أنكر « يزهو » قال النووى : حكاهما أبو زيد لغتين

(٣) قال « قيل وما تزهى » أقول : لم يسم السائل فى هذه الرواية . ولا المسئول أيضاً . وقد رواه النسائى « قيل يا رسول الله وما يزهى ؟ قال يحمر »

(٤) قال « أرأيت الخ » أقول : هكذا صرح مالك برفع هذه الجملة ، وتابعه محمد ابن عباد الدراوردى عن حميد مقتصراً على هذه الجملة ، وجزم الدارقطنى وغير واحد أنه موقوف على أنس ، وقال الحافظ ابن حجر ـ بعد نقل ما قالوه فيه ـ قلت : وليس فى جميع ما تقدم ما يمنع أن يكون التفسير مرفوعا ، لأن مع الذى رفعه زيادة علم

و « الإزهاء » تغير لون الثمرة فى حالة الطيّب . والعلة ـ والله أعلم ـ ما ذكرناه من تعرضها للجوائح [1] قبل الإزهاء ، وقد أشار إليه فى هذه الرواية بقوله ﷺ « أرأيت إن منع الله الثمرة ، بم يستحل أحدكم مال أخيه » ؟ والحديث يدل على أنه يكتفى بمسمى الإزهاء [2] وابتدائه ، من غير اشتراط تكامله . لأنه جعل مسمى الازهاء غاية للنهى ، وبأوله يحصل المسمى . ويحتمل أن يستدل به على العكس ، لأن الثمرة المبيعة قبل الإزهاء ـ أعنى ما لم يُزْه من الحائط ـ إذا دخل تحت اسم الثمرة ، فيمتنعُ بيعه قبل الإزهاء ، فان قال بهذا أحد فله أن يستدل بذلك

وفيه دليل على أن زَهو بعض الثمرة كاف فى جواز البيع [3] ، من حيث إنه

على ما عند الذى وقفه ، وليس فى رواية الذى وقفه ما ينفى قول من رفعه انتهى . إلا أنه كان الأولى أن يقول التعليل لا التفسير

(١) قوله « الجوائح » أقول : جمع جائحة وهى الآفة التى تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفتنة مبيرة يقال لها جائحة والجمع الجوائح قاله فى النهاية

(٢) قوله « إنه يكتفى بمسمى الإزهاء » أقول : فى المنهاج وشرحه : وحدُّ صلاح الثمر ظهور مبادئُ النضج والحلاوة فيما لا يتلون ، وفى غيره أن يأخذ فى الحمرة والسواد ، لحديث أبى داود « إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع العنب حتى يسود ، وعن بيع الحب حتى يشتد » وهذه الأوصاف وإن عرف بها بدو الصلاح فليست شرطاً فيه لأن القثاء لا يتصور فيه شىء من ذلك بل يستطاب أكله صغيراً أو كبيراً ، وكذلك لزرع صلاحه باشتداده ، فالعبارة الشاملة أن يقال بدو الصلاح صيرورته إلى الصفة التى يطلب غالبا كونها عليه كصفرة المشمش وحمرة العناب وسواد الأجاص وبياض التفاح وحلاوة قصب السكر ونحوه

(٣) قوله « على أن زهو بعض الثمر كافية » أقول : فى المنهاج وشرحه : ويكفى بدو صلاح بعضه وإن قل حتى الحبة الواحدة لأن الله تعالى أجرى العادة أن لا تطيب الثمار دفعة واحدة إطالة لزمن التفكه ، وليس صلاح جنس صلاحا لجنس آخر . فلو

ينطلق عليها أنها أزهت بإزهاء بعضها مع حصول المعنى ، وهو الأمن من العاهة غالباً . ولولا وجود المعنى كان تسميتها « مزهية » بإزهاء بعضها قد لا يكتفى به لكونه مجازاً (١) . وقد يستدل بقوله عليه السلام « أرأيتَ إن منع الله الثمرة ، بم يأخذ أحدكم مال أخيه » ؟ على وضع الجوائح (٢) ، كما جاء في حديث آخر (٣)

* * *

باع بسراً بدا صلاحه وعنباً لم يبد صلاحه صفقة واحدة اشترط القطع في العنب دون البسر انتهى . قلت : ففي بلاد صنعاء إذا بيع العنب البياض بعد زهوه صح فيه[1] ولا يصح في الأسود والعاصي ونحوهما لأنه يتأخر زهوه ، فهو كالبسر في المثال ، وهو المراد من قول الشارح إنه يكتفى بمسمى الإزهاء . وأما قوله « ويحتمل أن يستدل به على معنى العكس » فكأنه يريد على أنه لا يكتفى بمسمى الإزهاء بل لا بد من تكامله لأن المبيع قبل كمال الإزهاء يصدق عليه أنه يسمى ثمرة قبل أن تزهى فيدخل تحت النهى بقوله قبل الإزهاء في الموضعين ، ولا بد فيه من تقدير مضاف أى كمال الإزهاء

(١) قوله « لكونه مجازاً » من باب إطلاق صفة البعض على الكل بتنزيله منزلته

(٢) قوله « على وضع الجوائح » أقول : أى وضع البائع للمشترى من قيمة المبيع بقدر ما أصابته الجائحة ، فاضافة الوضع إلى الجوائح لأنها سببه

(٣) قوله « على ما جاء في حديث آخر » أقول : أخرج مسلم من حديث جابر « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع السنين وأمر بوضع الجوائح » وفي هذه الجملة الأخيرة كلام كثير ذكره البيهقي . وفي البخاري عن عائشة بمعناه . وذهب أحمد وجماعة من أهل الحديث إلى أنه يلزمه أن يضع البائع للمشترى بقدر ما أذهبته العاهة . وقال مالك بوضع الثلث فصاعداً إلا إذا كانت الجائحة دون الثلث فانه من مال

---

(١) قلت: وينظر هل إذا بدا صلاح شجرة يعتبر صلاحا لجميع نوعها ولو لم يبد فيها صلاح أم يعتبر صلاحا لما بدا فيها فقط ؟ المذهب عند الحنابلة انه صلاح لجميع نوعها وخالف بعض العلماء من أتباع الأئمة فخص الصلاح بالشجرة نفسها

٢٥٥ — الحديث السادس: عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال «نهى رسولُ الله ﷺ أن تُتَلَقَّى الرُّكْبانُ، وأنْ يَبِيعَ حاضِرٌ لِبادٍ. قال: فقلت لابن عباس: ما قوله حاضِرٌ لِبادٍ؟ قال: لا يكونُ لهُ سِمْساراً»

وقد تقدم الكلام فى النهى عن تلقى الركبان، وبيع الحاضر للبادى، وتفسيرهما. والذى زاد فى هذا الحديث: تفسير بيع الحاضر للبادى، وفُسر، بأن يكون له سمساراً

* * *

٢٥٦ — الحديث السابع [1]: عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال «نهى رسولُ الله ﷺ عن المُزابَنَةِ: أنْ يَبِيعَ ثَمَرَ حائِطِهِ إنْ كانَ نَخْلاً بِتَمْرٍ كَيْلاً. وإن كانَ كَرْماً: أنْ يَبِيعَهُ بزَبِيبٍ كَيْلاً، أوْ كانَ زَرْعاً: أنْ يَبِيعَهُ بِكَيْلِ طَعامٍ. نهى عن ذَلِكَ كلِّهِ»

«المزابنة» مأخوذ من الزَّبْن. وهو الدفع. وحقيقتها: بيع معلوم بمجهول من جنسه. وقد ذكر فى الحديث لها أمثلة من بيع الثمر بالتمر. ومن بيع الكرم بالزبيب. ومن بيع الزرع بكيل الطعام. وإنما سميت «مزابنة» من معنى الزبن، لما يقع من الاختلاف بين المتبايعين، فكل واحد يدفع صاحبه عما يرومه منه

* * *

المشترى وإن كان أكثر فهى من مال البائع. وقد بسطنا الأقوال فى حواشى ضوء النهار

(١) (الحديث السابع) من أحاديث البيع، فيه ذكر المزابنة، وقد حققها فى الحديث بالأمثلة، وهى عامة إلا أنه استثنى منها العرايا كما يأتى

٢٥٧ — الحديث الثامن [1] : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « نهى النبيُّ ﷺ عن المخابَرةِ والمحاقَلةِ ، وعَنِ المُزابَنةِ ، وعَنْ بَيْعِ الثَّمَرةِ حتى يَبْدُوَ صَلاحُها ، وأنْ لا تُباعَ إلاَّ بالدِّينارِ والدَّراهم ، إلاَّ العَرايا »

« المحاقَلةُ » بَيْع الحنطة فى سنبلها بحنطة [2]

* * *

٢٥٨ — الحديث التاسع [3] : عن أبى مسعود الأنصارى رضى الله عنه « أن رسول الله ﷺ نَهى عن ثَمَنِ الكلبِ ، ومَهْرِ البَغِيِّ ، وحُلْوانِ الكاهِنِ [4] »

---

(١) (الحديث الثامن) أقول : اعلم أن الشارح لم يتكلم على هذا الحديث ، ولم يثبت فى بعض نسخ العمدة . والمخابرة بالخاء المعجمة والراء هى المزارعة [1] وهى المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها من الزرع كالثلث والربع ونحو ذلك من الأجزاء المعلومة ما يكون البذر من العامل ، وفى المخابرة والمزارعة خلاف بين السلف والخلف مشهور ، فقال الشافعى وأبو حنيفة : لا يجوز إجارة الأرض ببعض مايخرج منها كالثلث والربع ، ولا يجوز أن يشترط له زرع قطعة معينة . وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وجماعة من المالكية وغيرهم : تجوز المزارعة بالثلث والربع وغيرهما ، وبه قال ابن سريج وابن خزيمة والخطابى وغيرهم . قال النووى فى شرح مسلم : وهو الراجح المختار ، والمسلمون فى جميع الأمصار والأعصار جارون على العمل بالمزارعة . والحديث ونحوه محمول على ما إذا شرط لكل واحد قطعة من الأرض معينة ، وقد صنف ابن خزيمة كتابا فى جواز المزارعة وأجاد

(٢) قوله « بيع الحنطة فى سنبلها بحنطة » أقول : فهى مرادفة للمزابنة كما مر

(٣) (الحديث التاسع) من أحاديث البيع

(٤) قال « وحلوان الكاهن » أقول : بضم الحاء المهملة ما يعطاه من يتعاطى

---

(١) وأصلها أن النبى ﷺ عامل أهل خيبر على أن يزرعوا الأرض ببعض ما يخرج منها

اختلفوا فى بيع الكلب المعلّم ، فمن يرى نجاسة الكلب ـ وهو الشافعى ـ يمنع من بيعه مطلقاً . لأن علة المنع قائمة [1] فى المعلم وغــيره . ومن يرى بطهارته [2] اختلفوا فى بيع المعلم منه . لأن علة المنع غير عامة عند هؤلاء . وقد ورد فى بيع المعلم منه حديث فى ثبوته بحث يحال على علم الحديث [3]

الإخبار بالمغيبات ، فيشمل المنجم والضارب بالحصى والرمل وغير ذلك . قال فى النهاية الكاهن هو الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان ، ويدعى معرفة الأسرار ، وقد كان فى العرب كهنة كشق وسطيح وغيرهما ، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن ، وربما يلقى اليه الأخبار ، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات الأمور وأسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله ، وهذا يخصونه باسم العراف ، كالذى يدعى معرفة الشئ المسروق ومكان الضالة ونحوهما

(١) قوله « لأن علة المنع قائمة » أقول : وهى النجاسة وقد عقد البيهقى فى السنن الكبرى باباً فى تحريم بيع ما يكون نجساً لا يحل أكله ، واستدل بحديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « لعن الله اليهود ثلاثاً ، إن الله لما حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ، إن الله إذا حرم على قوم أكل شئ حرم عليهم ثمنه » انتهى .

ولا يقال : بيع العبد والأمة داخل تحت عموم الأكل فيحرم ثمنه ، لأنه مخصوص بالإجماع والضرورة الشرعية . نعم يرد بيع العبد الكافر عند من يقول بنجاسته فلا بد من تخصيصه أيضاً ، وأيضاً يجوز بيــع السمن المتنجس ونحوه للاستصباح

(٢) قوله « ومن يرى بطهارته » أقول : ضمن يرى يحكم ، وعداه بالباء أى من يرى حاكما بطهارة الكلب . اختلفوا فى بيع الكلب المعلم للصيد ، وقوله لأن علة المنع غير عامة يقال عليه قياس قول من يرى طهارته جواز بيعه مطلقا إذ لا علة للمنع ، وأما النهى فى الحديث فيحمل على التنزيه كما نهى عن كسب الحجام وسماه صلى الله عليه وآله وسلم خبيثاً

(٣) قوله « حديث فى ثبوته بحث يحال إلى علوم الحديث » أقول : إشارة إلى ما أخرجه الترمذى من حديث أبى هريرة وفيه « إلا كلب صيد » وإن كان من رواية

وأما « مهر البغى » فهو ما يعطاها على الزنا . وسمى مهراً على سبيل المجاز (١) . أو استعمالا للوضع اللغوى . ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه (٢) ، إن لم يكن « المهر »

أبي المهزم عنه وهو ضعيف ، وأخرجه البيهقى من حديث جابر ولفظه « نهى عن بيع السنور والكلب إلا كلب صيد » ثم قال : هكذا رواه عبد الواحد ، وكذلك رواه سعيد ابن عمرو عن حماد ثم قال ولم يذكره حماد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ورواه عبيد الله بن حرشى عن حماد بالشك فذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه ، ورواه الهيثم بن جميل عن حماد قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ورواه الحسن بن أبي جعفر عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس بالقوى ، والأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خالية عن هذا الاستثناء إنما الاستثناء فى الأحاديث الصحاح فى النهى عن الاقتناء ، ولعله شبه على من ذكر فى حديث النهى عن ثمنه من هؤلاء الرواة الذين هم دون الصحابة والتابعين والله أعلم . وهذا هو ما أشار اليه الشارح المحقق من البحث فى علوم الحديث ، ثم ذكر البيهقى مناظرة للشافعى مع بعض من يجيز بيع كلب الصيد لفظها « وفيما أجاز لى أبو عبد الله الحافظ روايته عن أبي العباس عن الربيع عن الشافعى عن بعض من كان يناظره فى المسألة فقال : أخبرنى بعض أصحابنا عن محمد بن اسحق عن عمران بن أبي أنس أن عثمان أغرم رجلا ثمن كلب فيه عشر بعير قال الشافعى : أرأيت لو ثبت هذا عن عثمان أكنت لم تصنع شيئاً فى احتجاجك على شىء ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والثابت عن عثمان خلافه ؟ قال فاذكره . قلت : أخبرنى الثقة عن يونس عن الحسن قال : سمعت عثمان بن عفان يخطب وهو يأمر بقتل الكلاب . قال الشافعى : فكيف يأمر بقتل ما يغرم من قتله قيمته ؟ انتهى

(١) قوله « على سبيل المجاز » أقول : لانه فى اللغة اسم للصداق كما فى القاموس والصداق اسم لما تعطاه الزوجة ، وعلاقة المجاز هنا إطلاق المقيد على المطلق . وقوله « أو استعمالا للوضع اللغوى » يشعر بأنه متردد فى مسمى المهر ، وأنه يطلق على ما يعطيه الزانى لغة ويأتى له بيان ذلك

(٢) قوله « من مجاز التشبيه » أى يجوز أن علاقته المشابهة ، وأنه استعير لما تعطاه

فى الوضع ما يقابل به النكاح (١)

و « حلوان الكاهن » هو ما يعطاه على كهانته . والإجماع قائم على تحريم هذين لما فى ذلك من بذل الأعواض فيما لا يجوز مقابلته بالعوض . أما الزنا : فظاهر . وأما الكهانة فبطلانها وأخذ العوض عنها من باب أكل المال بالباطل . وفى معناها كل ما يمنع منه الشرع من الرجم بالغيب

* * *

٢٥٩ — الحديث العاشر : عن رافع بن خديج رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال « ثَمَنُ الكَلْبِ خَبِيثٌ ، وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ ، وَكَسْبُ الْحَجامِ خَبِيثٌ »

إطلاق « الخبيث » على ثمن الكلب يقتضى التعميم فى كل كلب (٢) . فإن ثبت تخصيص شىء منه ، وإلا وجب إجراؤه على ظاهره . و « الخبيث » من حيث هو (٣) لا يدل على الحرمة صريحاً . ولذلك جاء فى كسب الحجام أنه « خبيث » (٤) ولم يحمل

البغى اسم المهر فيكون استعارة مصرحة

(١) قوله « النكاح » أقول : أى الوطء مطلقا فى حلال أو حرام

(٢) (الحديث العاشر) قوله « فى كل كلب » أقول : فيكون من أدلة الشافعى على التعميم بناء على أن الخبيث الحرام

(٣) قوله « من حيث هو » أقول : أى من حيث لفظه صريحا ، أى وإن كان ظاهراً عنه كما يأتى له قريبا

(٤) قوله « ولذلك جاء » أقول : أى لأجل أنه ليس بظاهر فى الحرام سمى الشارع كسب الحجام خبيثاً وأعطاه أجره ، ولو كان حراما لم يعطه لأنه لا يجوز التمكين من الحرام . إلا أنه قد يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم قد صرح بخبثه وأعطاه كما أعطى من قال فى عطيته إنه يعطيه جمراً ، ولا يجاب فى عطية السائل المستكثر بخلاف هذا ،

على التحريم ، غير أن ذلك بدليل خارج ، وهو أن النبي ﷺ « احتجم ، وأعطى الحجام أجره » ولو كان حراماً لم يعطه ، فان ثبت أن لفظة « الخبيث » ظاهرة فى الحرام [1] ، فخروجها عن ذلك فى كسب الحجام بدليل ، لا يلزم منه خروجها فى غيره بغير دليل

وأما « الكلب » فاذا قيل بثبوت الحديث الذى يدل على جواز بيع كلب الصيد[2] : كان ذلك دليلا على طهارته . وليس يدل النهى عن بيعه على نجاسته . لأن علة منع البيع متعددة [3] لا تنحصر فى النجاسة

* * *

فانه أعطاه أجره من غير سؤال ، وقد قال للحجام : أطعمه ناضحك أو رقيقك ، وهذا دليل أنه ليس بحرام ، على أن فى تحريم عطيته السائل المستكثر بحث

(١) قوله « ظاهرة فى الحرام » أقول : لا صريح فيه كما قدمه « فخروجها - أى لفظة الحرام - عن معناه فى كسب الحجام لدليل لا يلزم خروجها عنه من غيره بغير دليل »

(٢) قوله « الحديث الذى يدل على جواز بيع كلب الصيد » أقول : قدمنا لك تحقيق عدم نهوضه على ذلك أنه لا تلازم بين الأمرين إلا أن يريد نجس العين فيخرج الدهن المتنجس ونحوه

(٣) قوله « لأن علل منع البيع متعددة » أقول : كما علم مما سلف فى أحاديث النهى ، وعلم من غيرها . إلا أنه لا يجد المانع من بيعه إلا كونه نجساً . ولقائل أن يقول بعد نهى الشارع عن بيعه يلزمه اتباعه ، وإن قيل بطهارته ، كما نهى عن بيع أم الولد وأرض مكة وبيع الزبيب إلى من يتخذه خمرا

باب بيع العرايا [١] وغير ذلك [٢]

٢٦٠ — الحديث الأول : عن زيد بن ثابت رضى الله عنه « ان رسول الله ﷺ رَخَّصَ لِصاحِبِ العَرِيَّةِ أنْ يَبِيعَها بِخَرْصِها »

ولمسلم « بِخَرْصِها تمراً ، يأكلونها رُطَباً »

اختلفوا فى تفسير « العَرِيّة [٣] » المرخص فيها . فعند الشافعى : هو بيع الرطب على رءوس النخل بقدر كيله من التمر خرصاً [٤]، فيما دون خمسة أوسُق [٥] . وعند

---

(١) (باب بيع العرايا) أقول : هو جمع عرية كمطية ومطايا وضحية وضحايا ، سميت عرية لأنها أعريت عن أن تخرص فى الصدقة

(٢) قوله « وغير ذلك » أقول : وهو حكم بيع النخل الموبرة ، وعدم بيع الطعام المشترى حتى يستوفيه ، ويحرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ، ففى العرايا حديثان

(٣) قوله « اختلفوا فى تفسير العرية » أقول : على قولين ، وهى بفتح العين المهملة وبالراء فمثناة تحتية مخففة ، وهى فعيلة بمعنى مفعولة أو فاعلة ، ويقال عرى النخل بفتح الراء بالتعدية يعروها إذا أفردها عن غيرها بأن أعطاها لآخر على سبيل المنحة ، كانت العرب فى الجدب يتطوع أهل النخل بذلك على من لا ثمر له ، هذا معناها لغة . وأما المراد بها شرعاً فهو مختلف فيه كما قاله المحقق

(٤) قوله « خرصاً » أقول : ولا بد من زيادة قيد وهو « مع التقابض فى المجلس » كما صرح به فى غير هذا الكتاب

(٥) قوله « فيما دون خمسة أوسق » أقول : لما يأتى فى الحديث الثانى وفيه « خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق » الشك وقع فيه من داود بن الحصين أحد رواته ، قال الشافعى : فلذلك جوزنا دون الخمسة لأنه متفق عليها ، ومنعنا الخمسة للشك فيها ، والأصل التحريم للنهى عن المزابنة . وفى قول تجوز الخمسة لإطلاق حديث آخر ورد بالخمسة

مالك صورته : أن يُعْرِى الرجل أى يهب ثمرة نخلة أو نخلات . ثم يتضرر بمداخلة الموهوب له ، فيشتريها منه بخرصها تمراً [١] . ولا يجوز ذلك لغير رب البستان . ويشهد لهذا التأويل [٢] أمران : أحدهما أن العريّة مشهورة بين أهل المدينة ، متداولة فيما بينهم . وقد نقلها مالك هكذا . والثانى : قوله « لصاحب العرية » [٣] ، فانه يشعر باختصاصه بصفة يتميز بها عن غيره . وهى الهبة الواقعة . وأنشدوا فى تفسير العرايا بالهبة قول الشاعر [٤] :

وليست بسَنْهاء ولا رَجَبِيَّة ولكن عَرايا فى السنين الجوائح

---

(١) قوله « عند مالك الخ » أقول : ومن شروطها عندهما أن يكون البيع بعد بدو الصلاح ، وزاد مالك وعنه بشرط أن يكون التمر مؤجلا

(٢) قوله « ويشهد لهذا التأويل » أقول : أى تفسير مالك للعرية بما ذكر أنها معروفة بين أهل المدينة ، وقد نقلها مالك عنهم فهم أعرف بالمراد بها

(٣) قوله « والثانى قوله » أقول : أى رسول الله صلى عليه وآله وسلم فى الحديث « لصاحب العرية » هذا . فان أضافتها اليه تشعر باختصاصه بصفة يتميز بها ، وليست إلا الهبة الصادرة منه ، وهذا تلميح إلى أن الإضافة عهدية وإلا فانه يصدق على من باعها بخرصها تمراً أنه صاحب العرية

(٤) قوله « وأنشدوا فى تفسير العرايا بالهبة قول الشاعر » أقول : قال ابن التين إنه لحسان بن ثابت ، وقال غيره : إنه لسويد بن الصامت ، وقوله بسنهاء أى تحمل سنة دون سنة ، والرجبية بالراء والجيم الموحدة وياء النسبة هى التى تدعم حين تميل من الضعف ، والجوائح جمع جائحة أى الآفات ، والبيت مسوق للتمدح من قائله ، وحمل العرايا على الهبة أكمل فى المدح من تفسيرها بالمبيعة قطعا ، بل لا يمدح البائع . وقال ابن عبد البر : ويروى « فى السنين المواحل » والسنهاء من النخل التى تحمل سنة وتحول سنة فلا تحمل ، وذلك عيب فى النخل ، فوصف نخلة أنها ليست كذلك ، ولكنها تحمل كل عام ، والرجبية هى التى تميل فيدعم من تحتها هكذا قال ابن قتيبة فى كتاب التفقيه له ، ثم وصف أنه يعيرها فى السنين الجوائح ، أى يطعم ثمرتها أهل الحاجة

وقوله فى الحديث «بخرصها» فى هذه الرواية تقييد بغيرها [1]، وهو بيعها بخرصها تمراً. وقد يستدل بإطلاق هذه الرواية [2] لمن يجوز بيع الرطب على النخل بالرطب على النخل خرصاً فيهما. وبالرطب على وجه الأرض كيلا. وهو وجه لبعض أصحاب الشافعى. والأصح المنع، لأن الرخصة وردت للحاجة إلى تحصيل الرطب، وهذه الحاجة لا توجد فى حق صاحب الرطب [3]. وفيه وجه ثالث [4]: أنه إن اختلف النوعان جاز، لأنه قد يزيد ذلك النوع، وإلا فلا. ولو باع رطباً على وجه الأرض برطب على وجه الأرض لم يجز وجهاً واحداً [5]؛ لأن أحد المعانى فى

---

(١) قوله «وهذه الرواية تقييد لغيرها» أقول: أى رواية بخرصها تمراً كما عينها بقوله وهى بيعها بخرصها تمراً وهى رواية مسلم، وذلك لأن اللفظ الأول أطلق خرصها فيشمل خرصها بالقيمة من دينار ودرهم وغيرهما

(٢) قوله «باطلاق هذه الرواية» أى الرواية الأولى فى صدر الحديث لمن يجوّز بيع الرطب على النخيل بالرطب على النخيل خرصا فيهما، وذلك أنه يصدق عليه أنه باعها بخرصها، وكذا بيعها بالرطب على وجه الأرض كيلا، وكأن من أجاز هذا لا يقول بتقييد المطلق بالمقيد

(٣) قوله «وهذه الحاجة لا توجد فى حق صاحب الرطب» أقول: لم يعلل المنع بأنه يجب حمل المطلق على المقيد لأنها خلافيـة فى الأصول، بل علله بأنه علم من شرعية جواز بيع العرايا أنه حاجة المشترى إلى الرطب، فمن معه رطب لا تجزى فى حقه العلة فينتفى الحكم

(٤) قوله «وفيه وجه ثالث» أقول: أى فى صورة بيع الرطب بالرطب تفصيل وهو ثالث الإطلاقين الأولين بأنه إن اختلف نوعا التمر كالبرنى والسلنى مثلا جاز بأنه قد يريد المشترى ذلك النوع ويحتاجه كاحتياجه إلى مجرد الرطب، أو لا يختلف فلا يجوز

(٥) قوله «لم يجز وجها واحدا» أقول هذا النوع خارج عن مسمى العرية بالكلية، فلا يشمله شئ من أحاديثها فلا وجه لجوازه، إلا أنه يقال: وأى مانع عن

الرخصة أن يأكل الرطب على التدريج طرياً ، وهذا المقصود لا يحصل فيما على وجه الأرض . وقد يستدل بإطلاق الحديث من لا يرى اختصـــاص جواز بيع العرايا لمحاويج الناس . وفى مذهب الشافعى وجه أنه يختص بهم ، لحديث ورد عن زيد بن ثابت فيه [١] ، أنه سمى رجالا محتاجين من الأنصار شكوا إلى رسول الله ﷺ ،

بيعه بمثله كيلا أو وزناً يداً بيد ؟ فانه عند من يلحق بالمنصوصة غيرها فى الربويات[١] يقول بجواز هذا قياساً على التمر الذى ورد به النص . هذا وقد عقد البيهقى فى السنن باباً لمن أجاز بيع العرايا بالرطب بالتمر ، وأخرج عن زيد بن ثابت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه أرخص فى بيع العرية بالرطب أو التمر ولم يرخص فى غير ذلك ، وقال رواه البخارى فى الصحيح ، فهو دليل لمن قال بذلك مطلقاً . واعلم أن أبا حنيفة قصر العرية على الهبة وهى أن يعرى الرجل للرجل تمر نخلة من نخله ولا يسلم ذلك له ثم يبدو له فى ارتجاع تلك الهبة ، فرخص له أن يحبس ذلك ويعطيه بقدر ما وهب له من الرطب بخرصه تمراً ، وحمله على ذلك أخذه بعموم النهى عن بيع التمر بالتمر ، وتعقب بالتصريح باستثناء العرايا فى حديث ابن عمر وفى غيره من الأحاديث

(١) قوله « لحديث ورد عن زيد بن ثابت فيه » أقول : فى فتح البارى : وحكى عن الشافعى وجه تقييدها بالمساكين على ما فى حديث سفيان بن حسين وهو اختيار المزنى ، وأنكر الشيخ أبو حامد نقله عن الشافعى ، ولعل مستند من أثبته ما ذكره الشافعى فى اختلاف الحديث عن محمود بن لبيد قال : قلت لزيد بن ثابت : ما عراياكم هذه ؟ قال : فلان وأصحابه شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الرطب يحضر وليس عندهم ذهب ولا فضة يشترون بها منه وعندهم فضل تمر من قوت سنتهم فرخص لهم أن يشتروا العرايا بخرصها من التمر يأكلونها رطباً . قلت : هذا هو الحديث الذى أشار اليه الشارح ، لكنه قال السبكى : هذا الحديث لم يذكر الشافعى

---

(١) قلت : استثنى الشارع العرية من الربويات ، وقد اشترط بعض العلماء لها شروطا : أولا أن تكون بخرصها تمرا . ثانيا أن لا يجد ذهبا ولا فضة . ثالثا أن لا تتجاوز خمسة أوسق . رابعاً أن يكون محتاجا إلى أكل الرطب

ولا نقد فى أيديهم يبتاعون به رطباً ويأكلونه مع الناس ، وعندهم فضول قوتهم من التمر ، فرخص لهم أن يبتاعوا العرايا بخرصها من التمر »

* * *

٢٦١ — الحديث الثانى [1] : عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ « رَخَّصَ فى بيع العَرايا فى خَمْسَةِ أوْسُقٍ أوْ دُونَ خَمْسَةِ أوْسُقٍ »

أما تجويز بيع العرايا فقد تقدم . وأما حديث أبى هريرة فانه زاد فيه بيان مقدار ما تجوز فيه الرخصة ، وهو ما دون الخمسة أوسق . ولم يختلف قول الشافعى فى أنه لا يجوز فيما زاد على خمســـة أوسق ، وأنه يجوز فيما دونها . وفى خمسة الأوسق قولان [2] . والقدر الجائز : إنما يعتبر بالصفقة ، إن كانت واحدة اعتبرنا ما زاد على الخمسة فمنعناه ، وما دونها فأجزناه . أما لو كانت صفقات متعددة فلا منع . ولو باع فى صفقة واحدة من رجلين ما يكون لكل واحد منهما القدر الجائز جاز . ولو باع رجلان من واحـــــــــــــــــــــــــــــــــــــد [3]

إسناده ، ولم يجد البيهقى فى المعرفة له إسناداً . قال : وعلى تقدير صحته فليس فيه حجة للتقييد بالفقير ، لأنه لم يقع فى كلام الشارع ، وإنما ذكر فى القصة فلا يتم الاستدلال مع إطلاق الأحاديث المنصوصة عن الشارع

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب العرايا

(٢) قوله « وفى الخمسة الأوسق قولان » أقول : للشافعى . وفى فتح البارى أن الجواز عند الشافعية فيما دون الخمسة ولا يجوز فى الخمسة ، وهو قول الحنابلة وأهل الظاهر ، فمأخذ المنع أن الأصل التحريم ، وبيع العرايا رخصة فيؤخذ بما تحقق فيه الجواز ويلغى فيما وقع فيه الشك

(٣) قوله « ولو باع رجلان من واحد » أقول : أى القدر الجائز بأن يشترى من أحدهما بأربعة أوسق ومن الآخر بمثله فانه جائز . وقوله لأن تعدد الصفقة بتعدد البائع كما فى الصورة الثانية أظهر من تعددها بتعدد المشترى كما فى الصورة الأولى ، أى وقد جازت الأولى فالثانية بالأولى

فكذلك الحكم فى أصح الوجهين ، لأن تعدد الصفقة بتعدد البائع ، أظهر من تعددها بتعدد المشترى [1]

وفيه وجه آخر . أنه لا تجوز الزيادة على خمسة أوسق فى هذه الصورة [2] ، نظراً إلى مشترى الرطب . لأنه محل الرخصة الخارجة عن قياس الربويات . فلا ينبغى أن يدخل فى ملكه فوق القدر المجوّز دَفعة واحدة

واعلم أن الظاهر من الحديث : أن يحمل على صفقة واحدة من غير نظر إلى تعدد بائع ومشتر ، جرياً على العادة والغالب

* * *

٢٦٢ — الحديث الثالث [3] : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن

---

(١) قوله « لأن تعدد الصفقة بتعدد البائع . أظهر من تعددها بتعدد المشترى » أقول : صورة تعدد البائع كأن يقول زيد وعمرو لخالد بعناك ذا بكذا ، فان قبل بيعهما نصيبهما جملة صح قطعاً ، وإن قبل نصيب أحدهما واقتصر عليه[1] صح فى الأصح[2] . وصورة تعدد المشترى أن يقول خالد لهما : بعتكما هذا بكذا . فتتعدد الصفقة فلا يصح قياساً على تعدد البائع بيعه ، فالصورة الثانية إنما أقاسوها على الأولى لأن التعدد فيها أظهر كما قاله المحقق

(٢) قوله « فى هذه الصورة » أقول : وهى حيث باع رجلان من واحد ، وذلك لأنه دخل فى ملك المشترى الرطب الذى هو محل الرخصة فوق المجوز وهى ما دون الخمسة ، وذلك بأن يفرض أنه شرى من زيد بأربعة أوسق ومن عمرو بأربعة فدخل فى ملكه بثمانية أوسق

(٣) (الحديث الثالث) أقول هذا ما أشار اليه المصنف فى الترجمة بقوله

---

(١) قلت : ولتعدد البائع صورة أخرى قد تكون المقصودة فى المنع ، وهى أن يبيع شخص لآخر رطبا بخرصه تمراً ثم يبيعه الثانى لثالث ، فهنا تعدد بائع الرطب فلا يصح البيع الأخير

(٢) هذا إذا لم يزد نصيب كل واحد عن خمسة أوسق

رسول الله ﷺ قال «من باعَ نَخلاً قَدْ أُبِرت[1] فَثَمَرُها لِلبائِع، إلاَّ أنْ يَشْتَرِطَ المُبتاعُ»[2]

ولمسلم[3] «وَمَنِ ابتاعَ عَبْداً فَمالُهُ الَّذى باعَهُ «إلاَّ أنْ يَشْتَرِطَ المُبْتاعُ»

يقال: أبرت النخلة آبَرها. وقد يقال بالتشديد. و «التأبير» هو التلقيح. وهو أن يُشقَّقَ أكِمَّة إناث النخل، ويَذُرَّ طلع الذكر فيها، ولا يُلقَّح جميع النخيل، بل يُؤَبَّر البعض ويشقق الباقى بانبثاث ريح الفحول إليه الذى يحصل منه تشقق الطلع. وإذا باع الشجرة بعد التأبير فالثمرة للبائع فى صورة الإطلاق[4]

«وغير ذلك» فان هذا فيمن باع نخلا مؤبرة

(١) قوله «أبرت» أقول: بضم الهمزة وكسر الموحدة مخففاً على المشهور، ومشدداً والراء مفتوحة، يقال: أبرت النخل آبره أبرا بوزن أكلت الشئ آكله أكلا فى المخفف، وفى المشدد أبرته أؤبره تأبيراً بوزن علمته أعلمه تعليما

(٢) قال «إلا أن يشترط المبتاع» أقول: المراد به المشترى بقرينة الإشارة إلى البائع بقوله «من ابتاع»

(٣) قال «ولمسلم الخ» أقول: كذا فعل فى عمدته الكبرى، وهو صريح فى أنها من أفراد مسلم، وليس كذلك بل قد أخرجها البخارى أيضاً فى «باب الرجل يكون له ممر أو شرب فى حائط أو نخل» ولفظه «من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، ومن باع عبداً وله مال فماله للذى ابتاعه إلا أن يشترط المبتاع» انتهى. والذى أوقع المصنف فى ذلك عدم ذكر البخارى له فى باب البيع واقتصاره على القطعة الأولى، وليس كذلك فقد أخرجه فى غير مظنته، ولذا نسبه الحافظ المنذرى فى مختصر السنن والضياء فى أحكامه إلى البخارى

(٤) قوله «على الإطلاق» أقول: أى إطلاق المبتاع عن اشتراط الثمرة، بخلاف ما إذا اشترطها أحدهما فالشرط متبع. وقد استدل بمنطوقه على أن من باع نخلا وعليها

وقيل : إن بعضهم خالف فى هذا [١] ، وقال تبقى الثمار للبائع ، أبرت أو لم تؤبر . وأما إذا اشترطاها للبائع أو للمشترى فالشرط متبع

وقوله « من باع نخلا قد أبرت » حقيقته اعتبار التأبير فى المبيع حقيقة بنفسه . وقد أجرى تأبير البعض مجرى تأبير الجميع إذا كان فى بستان واحد ، واتحد النوع ، وباعها صفقة واحدة . وجُعل ذلك كالنخلة الواحدة [٢] . وإن اختلف النوع ففيه وجهان لأصحاب الشافعى . وقيل : إن الأصح أن الكل يبقى للبائع [٣] ، كما لو اتحد النوع ، دفعاً لضرر اختلاف الأيدى وسوء المشاركة

ثمرة مؤبرة لم تدخل الثمرة فى البيع بل تستمر على ملك البائع ، وبمفهومه على أنها إذا كانت غير مؤبرة على أنها تدخل البيع وتكون للمشترى وبذلك قال جمهور العلماء[١]

(١) قوله « وقيل إن بعضهم خالف فى هذا » أقول : نسب الخلاف فى فتح البارى إلى الأوزاعى وأبى حنيفة فقال : يكون للبائع قبل التأبير وبعده ، وعكس ابن أبى ليلى فقال : يكون للمشترى مطلقاً . والحاصل أنه يستفاد من منطوقه حكمان : أحدهما بمفهوم الشرط ، والثانى بمفهوم الاستثناء

(٢) قوله « كالنخلة الواحدة » أقول : فانهم قالوا ـ أعنى الشافعية ـ إنها تكون للبائع قولا واحداً

(٣) قوله « إن الكل يبقى للبائع » أقول : ونص أحمد أن الذى يؤبر للبائع والذى لم يؤبر للمشترى ، وجعل المالكية الحكم للأغلب

فوائد : الأولى : الحكم مختص باناث النخل لأنها التى تؤبر لا بذكورها فانه للبائع نظراً الى المعنى ، ومن الشافعية من أخذ بظاهر التأبير فلم يفرق بين ذكر وأنثى . الثانية : يستفاد من الحديث أن الشرط الذى لا ينافى مقتضى العقد لا يفسد البيع فلا يدخل فى النهى عن بيع وشرط . الثالثة : احتج الطحاوى بحديث الباب على جواز بيع الثمرة قبل بدو صلاحها . وتعقبه البيهقى وغيره بأنه يستدل بالشئ على غير ما ورد فيه حتى إذا

---

(١) قلت : إلا أن يشترطها المبتاع

وقد يؤخذ من الحديث أنه إذا باع ما لم يؤبر مفرداً بالعقد بعد تأبير غيره من البستان أنه يكون للمشترى . لأنه ليس فى المبيع شيء مؤبر . فيقتضى مفهوم الحديث أنها ليست للبائع . وهـذا أصح وجهى الشافعية . وكأنه إنما يعتبر عدم التأبير إذا بيع مع المؤبر ، فيجعل تبعاً . وفى هذه الصورة ليس ههنا فى المبيع شيء مؤبر ، فيجعل غيره تبعاً له

وأدخل من هذه الصورة فى الحديث : ما إذا كان التأبير وعدمه فى بستانين مختلفين . والأصح ههنا أن كل واحد منهما ينفرد بحكمه . أما أولا فلظاهر الحديث . وأما ثانياً فلأن لاختلاف البقاع تأثيراً فى التأبير . ولأن فى البستان الواحد يلزم ضرر اختلاف الأيدى وسوء المشاركة

وقوله « ومن ابتاع عبداً فماله للذى باعه ، إلا أن يشترط المبتاع » يستدل به المالكية على أن العبد يملك ، لإضافة المال إليه باللام ، وهذه ظاهرة فى الملك [1]

جاء ما ورد فيه استدل بغيره عليه كذلك ، فيستدل بجواز بيع الثمرة قبل بدو صلاحها بحديث التأبير ولا يعمل بحديث التأبير انتهى . وتعقبه العينى فى شرحه عمدة القارى على البخارى فقال ذهل البيهقى عن الدلالات الأربع للنص : وهى عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضاؤه وبهذه يكون الاستدلال لا بالنصوص . والطحاوى ماترك العمل بالحديث ، غاية ما فى الباب أنه استدل لما ذهب اليه باشارة النص والخصم استدل بعبارته وهما سواء فى إيجاب الحكم ، ولم يوافق الخصم بعبارته لأن عبارته تعليق الحكم بالابار للتنبيه على ما لم يؤبر أو لغير ذلك ، فافهم فان فيه دقة عظيمة لا يفهمها إلا من له يد فى وجوه الاستدلالات بالنصوص انتهى . وقد جمع بين حديث النهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها وحديث الباب بأن الثمرة فى بيع النخل تابعة للنخل ، وفى حديث النهى مستقلة ، وهذا واضح جداً

(١) قوله « وهى ظاهرة فى الملك » أقول : أى اللام سواء كانت لفظا أو تقديراً . وقد يقال إن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا أن يشترطه المبتاع » دليل أنه ملك لسيده ، إذ لو كان ملكا للعبد لما جاز للسيد أن يعاوض عن مال العبد ببيعه

٢٦٣ — الحديث الرابع [1] : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال « مَنِ ابْتاعَ طَعاماً فَلا يَبِعْهُ حتى يَسْتَوْفِيَهُ »

وفى لفظ « حتى يَقْبِضَهُ [2] »

وعن ابن عباس مثله

هذا نص فى منع بيع الطعام قبل أن يُستوفى . ومالك خصص الحكم به إذا كان فيه حق التوفية على ما دل عليه الحديث [3] . ولا يختص ذلك عند الشافعى بالطعام ،

تبعاً له ، ولا أن يشترطه ، وما ذاك إلا أنه ملك . والمسألة مبسوطة فى غير هذا فى رسالة كتبناها

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب العرايا وغيرها ، وهذا من غيرها

(٢) قال « وفى لفظ حتى يقبضه » أقول : قال البخارى بعد سياقه اللفظ الأول : زاد إسماعيل بن أبى أويس راوى الحديث حتى يقبضه . قال شارحه : يريد الزيادة فى المعنى ، لأن قوله « حتى يقبضه » زيادة فى المعنى على قوله « حتى يستوفيه » لأنه قد يستوفيه بالكيل يكيله البائع ولا يقبضه المشترى بل يحبسه عنده لينقده الثمن مثلا ، وبهذا يندفع ما قاله بعض شراح البخارى : ليس فى هذه الرواية زيادة

(٣) قوله « إذا كان فيه حق التوفية على ما دل عليه الحديث » أقول : أى قوله « حتى يستوفيه » وظاهر هذا أن مالكا يقول بجواز بيعه بعد الاستيفاء قبل قبضه ، ولكنه عمل بأحد لفظى الحديث ، والأولى أنه يعمل بهما فلا يبيعه حتى يستوفيه ويقبضه ، واختار ابن المنذر مذهب مالك ، واحتج بالاتفاق على أن من اشترى عبداً فأعتقه قبل قبضه أن عتقه جائز [1] فالبيع كذلك ، وأجيب عنه بالفرق ، فان الشارع

---

(١) قلت : قد اتفق كثير من العلماء على أن المتقوم يصح التصرف فيه قبل قبضه كالعبد والدار ، وأما المكيل والموزون فلا يصح التصرف فيه قبل قبضه لحديث حكيم بن حزام وفيه « لا تبعه حتى تستوفيه » وفى لفظ « حتى تقبضه »

بل جميع المبيعات لا يجوز بيعها قبل قبضها[١] عنده ، سواء كانت عقاراً أو غيره[٢] . وأبو حنيفة يجيز بيع العقار قبل القبض ويمنع غيره

وهذا الحديث يقتضى أمرين : أحدهما أن تكون صورة المنع فيما إذا كان الطعام مملوكا بجهة البيع [٣] . والثانى أن يكون الممنوع هو البيع قبل القبض

أما الأول : فقد أخرج عنه ما إذا كان مملوكا بجهة الهبة أو الصدقة مثلا

وأما الثانى : فقد تكلم أصحاب الشافعى فى جواز التصرف بعقود غير البيع . منها : العتق قبل القبض . والأصح : أنه ينفذ ، إذا لم يكن للبائع حق الحبس [٤] ، بأن

مشوّق إلى العتق فيقع بما لا يقع به عقد البيع ، بل هزله جد ويسرى ونحو ذلك

(١) قوله « لا يجوز بيعها قبل قبضها » أقول : وقد قال ابن عباس بعد روايته لحديث الكتاب التى أشار اليها المصنف « ولا أحسب كل شئ إلا مثله » أى مثل الطعام ، ودل لحسبانه ما أخرجه أبو داود من حديث زيد بن ثابت « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تباع السلع حيث تبتاع السلع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم » وصححه ابن حبان

(٢) قوله « سواء كانت عقاراً أو غيره » أقول : للشافعى فى القبض تفصيل : فما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والثياب فقبضه بالتناول ، وما لا ينقل كالعقار والثمر على الأشجار فقبضه بالتخلية ، وما ينقل فى العادة كالأخشاب والحبوب والحيوان فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع فيه . واعلم أنه اختار عثمان البتى خلاف كلام الشافعى ، فأجاز بيع كل شيء قبل قبضه ، قال القرطبي : هذه الأحاديث حجة عليه

(٣) قوله « بجهة البيع » أقول : لأنه الذى ورد له النص ، وأجاز أحمد البيع قبل القبض بما ليس بمكيل ولا معدود ولا موزون ولا مذروع . ثم اعلم أنه جعل الرافعى وغيره هذا الحكم تعبديا ، وقد تكلف له عللا غير ناهضة

(٤) قوله « إذا لم يكن للبائع حق الحبس » أقول : أحد الأقوال أنه ينفذ وإن كان للبائع حق الحبس لقوة العتق ، ولذلك نقل ابن المنذر فيه الإجماع وهذا هو

أدى المشترى الثمن ، أو كان مؤجلا . فان كان له حق الحبس ، فقيل : هو كعتق الراهن . وقيل : لا . والصحيح : أنه لا فرق

وكذا اختلفوا فى الهبة والرهن قبل القبض . والأصح عند أصحاب الشافعى : المنع (١) . وكذلك فى التزويج (٢) خلاف . والأصح عند أصحاب الشافعى خلافه . ولا يجوز عندهم التولية والشركة (٣) . وأجازهما مالك (٤) مع الإقالة . ولا شك أن

الذى سيجعله الشارح الصحيح ، والثانى لا يصح لأنه إزالة ملك كالبيع ، والثالث إذا لم يكن له حق الحبس

(١) قوله « المنع » أقول : ففى المنهاج : والإجارة والهبة والرهن كالبيع ، قال شارحه : هذا تفريع على ضعف الملك ، والثانى يصح بناء على أن العلة توالى الضمان وصححه الغزالى . قلت : أما الهبة بخصوصها فقد ورد فيها حديث أخرجه البخارى عن ابن عمر « كنا مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكنت على بكر صعب لعمر ، فكان يغلبنى فيتقدم أمام القوم فيزجره عمر ويرده ، فيتقدم فيزجره عمر ويرده ، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لعمر : بعنيه . فقال : هو لك يا رسول الله ، قال : بعنيه ، فباعه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت » وترجم له البيهقى « باب هبة المبيع ممن هو فى يده قبل قبضه من بائعه » فذكره

(٢) قوله « وكذلك فى التزويج » أقول : بأن شراء الأمة زوجها قبل قبضها منهم من جعلها كالعتق ، والوقف كالعتق

(٣) قوله « ولا يجوز عندهم التولية والشركة » أقول : يقال ولى الرجل البيع ولاية وتولية إذا قام فيه مقام المشترى ، والاشراك مصدر أشركه أى جعله شريكا

(٤) قوله « وأجازهما مالك » أقول : واستدل بحديث أخرجه أبو داود مرسلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « لا بأس بالشركة فى الطعام قبل أن يستوفى » وهو من مرسلات سعيد بن المسيب ، وقياس الشافعى قبوله ، فيخص به عموم النهى عن بيع ما لم يقبض

الشركة والتوليه بيع ، فيدخلان تحت الحديث . وفى كون الإقالة بيعاً خلاف ، فمن لا يراها بيعاً لا يدرجها تحت الحديث . وإنما استثنى ذلك مالك على خلاف القياس . وقد ذكر أصحابه فيها حديثاً يقتضى الرخصة [1] . والله أعلم

* * *

٢٦٤ — الحديث الخامس : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح « إنَّ الله ورسوله حَرَّمَ [2] بيعَ الخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالأصنامِ . فقيل : يا رسول الله ، أرأيتَ شحومَ الْمَيْتَةِ ؟ فإنَّه يُطْلَى بها السُّفُنُ ، وَيُدْهَنُ بها الْجُلُودُ ، وَيَسْتَصْبِحُ بها النَّاسُ [3] . فقال : لا ، هو حَرامٌ . ثم قال رسولُ الله ﷺ عند ذلك : قاتَلَ اللهُ الْيَهودَ ، إنَّ اللهَ لَمَّا حَرَّمَ

---

(١) قوله « حديثاً يقتضى الرخصة » أقول : هو المرسل الذى قدمناه قريباً

(٢) (الحديث الخامس) قال « حرَّم » أقول : هكذا فى الصحيحين باسناد الفعل إلى ضمير الواحد ، وكان الأصل « حرما » قال القرطبى : إنه صلى الله عليه وآله وسلم تأدب فلم يجمع بينه وبين ضمير اسم الله تعالى فى ضمير الاثنين ، لأنه من نوع ما رد به على الخطيب الذى قال « إن الله حرم » وليس فيه ذكر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم . وفى رواية ابن مردويه « إن الله ورسوله حرما » وقد صح حديث أنس « إن الله ورسوله ينهيانكم » والتحقيق جواز الإفراد فى مثل هذا ، ووجه الإشارة إلى أن أمر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ناشىء عن أمر الله ، وهو نحو قوله ﴿ والله ورسوله أحق أن يرضوه ﴾ والمختار فى مثل هذا أن الجملة الأولى حذفت لدلالة الثانية عليها والتقدير : والله أحق أن يرضوه ، ورسوله أحق أن يرضوه ، وقيل إنه خبر عنهما معاً لأن أمر الرسول تابع لأمر الله

(٣) قوله « ويستصبح بها الناس » أقول : فالتقدير أى فهل يحل بيعها لما ذكر من المنافع ؟ فانها مقتضية لصحة البيع

عليهم شُحومَها ، جَمَلُوهُ ثمّ باعُوهُ ، فأَكلوا ثمنَهُ »

قال « جَمَلُوهُ » أذابُوهُ [١]

أخذ من تحريم بيع الخمر والميتة : نجاستهما [٢] ، لأن الانتفاع بهما لم يعدم . فانه قد ينتفع بالخمر فى أمور ، وينتفع بالميتة فى إطعام الجوارح

وأما بيع الأصنام فلعدم الانتفاع بها على صورتها ، وعدم الانتفاع يمنع صحة البيع . وقد يكون منع بيعها مبالغة فى التنفير عنها

وأما قولهم « أرأيت شحوم الميتة » الخ فقد استدل به على منع الاستصباح بها ، وإطلاء السفن بقوله عليه السلام لما سئل عن ذلك ، قال « لا . هو حرام [٣] » وفى هذا الاستدلال إجمال لأن لفظ الحديث ليس فيه تصريح . فانه يحتمل أن النبى ﷺ لما ذكر تحريم بيع الميتة قالوا له « أرأيت شحوم الميتة . فانه تطلى بها السفن » الخ قصداً منهم لأن هذه المنافع تقتضى جواز البيع . فقال النبى ﷺ « لا . هو حرام » ويعود الضمير فى قوله « هو » على البيع . كأنه أعاد تحريم البيع بعد ما بُين له أن فيه منفعة ، إهداراً لتلك المصالح والمنافع التى ذكرت

وقوله عليه السلام « قاتل الله اليهود » الخ تنبيه على تعليل تحريم بيع هذه الأشياء . فان العلة تحريمها [٤] . فانه وجّه اللوم على اليهود فى تحريم أكل الثمن بتحريم أكل

---

(١) قوله « أذابوه » أقول : يقال جملوها بفتح الجيم والميم

(٢) قوله « نجاستهما » أقول : يريد أن الشارع لا يحرم بيع شىء إلا لأحد أمرين : إما عدم الانتفاع به فيكون شراؤه إضاعة للمال وهى محرمة ، أو نجاسته . والأول فى الميتة والخمر موجود فتعين الثانى ، وفى الأصنام يتعين الثانى إذ هى أعيان طاهره

(٣) قوله « فقال لا هو حرام » أقول : أى الانتفاع الذى ذكره السائل ، وبهذا فسره جماعة من العلماء ، وقيل الضمير للبيع المذكور أولا ، وبه فسره الشافعى ومن تبعه

(٤) قوله « فان العلة تحريمها » لا النجاسة ولا عدم الانتفاع ، إلا أن الانتفاع

الشحوم . استدل المالكية بهذا على تحريم الذرائع ، من حيث إن اليهود توجه عليهم اللوم بتحريم أكل الثمن ، من جهة تحريم أكل الأصل . وأكل الثمن ليس هو أكل الأصل بعينه . لكنه لما كان تسبباً إلى أكل الأصل بطريق المعنى استحقوا اللوم به

* * *

باب السلم [1]

٢٦٥ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « قَدِمَ رسولُ الله ﷺ المدِينَــةَ ، وَهُمْ يُسْلِفُونَ فى الثمارِ : السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلاثَ . فقال : مَنْ أَسْلَفَ فى شَيْءٍ فَلْيُسْلِفْ فى كَيلٍ مَعلُومٍ ، وَوَزْنٍ مَعلُومٍ ، إلَى أَجَلٍ مَعلُومٍ

فيه دليل على جواز السَّلَم فى الجملة . وهو متفق عليــــــــــــــــــه .

يعلل بأحد الأمرين . إلا أنه استدل الخطابى على جواز الانتفاع باجماعهم على أن من ماتت له دابة ساغ له إطعامها لكلاب الصيد ، فكذلك يجوز دهن السفينة بشحم الميتة ولا فرق ، فعلى قوله يتعين عود الضمير إلى البيع ، وهو الذى اختاره الشافعى وأجاز هو وأصحابه الانتفاع بشحوم الميتة فى طلاء السفن والاستصباح بها وغير ذلك مما ليس بأكل ولا فى بدن الآدمى ، وبهذا قال عطاء بن أبى رباح وابن جرير الطبرى ، وقال الجمهور : لا يجوز الانتفاع به فى شىء أصلا لعموم النهى من الانتفاع بالميتة ، إلا ما خص وهو الجلد المدبوغ ، قاله فى شرح مسلم

(١) (باب السلم) أقول : بفتحتين وهو السلف لفظا ومعنى ، وذكر الماوردى أن السلف لغة أهل العراق ، والسلم لغة أهل الحجاز ، وقيل السلف تقديم رأس المال والسلم تسليمه فى المجلس ، وحقيقة السلم شرعا بيع موصوف فى الذمة . واتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب ، والأصل فيه قوله تعالى ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ قال ابن عباس : نزلت فى السلم

لا خلاف فيه بين الأمة[١] . وفيه دليل على جواز السلم إلى السنة والسنتين . واستدل به على جواز السلم فيما ينقطع فى أثناء المدة ، إذا كان موجوداً عند المحِل ، فانه إذا أسلم فى الثمرة السنة والسنتين فلامحالة ينقطع فى أثناء المدة إذا حملت الثمرة على « الرُّطب »

وقوله عليه السلام « من أسلف فليسلف فى كيل معلوم » أى إذا كان المسلم فيه مكيلا . وقوله « ووزن معلوم » أى إذا كان موزوناً . والواو ههنا بمعنى « او »[٢] ، فانا لو أخذناها على ظاهرها ـ من معنى الجمع ـ لزم أن يجمع فى الشيء الواحد بين المسلم فيه كيلا ووزناً . وذلك يفضى إلى عزة الوجود[٣] . وهو مانع من صحة السلم . فتعين أن يحمل على ما ذكرناه من التفصيل ، وأن المعنى السلم بالكيل فى المكيل ، وبالوزن فى الموزون

---

(١) قوله « لا خلاف فيه بين الأمة » أقول : قال الشافعى : وأجمعت الأمة على جواز السلم فيما علمت ، وحكى عن سعيد بن المسيب أنه أبطله ، وهو محجوج بالكتاب والسنة والإجماع[١] والقياس ، فان الحاجة قد تدعو إلى ذلك ، فجوز للضرورة

(٢) قوله « والواو هنا بمعنى أو » أقول : قال ابن حجر : إن الأصح للشافعية أن يسلم فيما يوزن بالكيل وفيما يكال بالوزن . قلت : ولفظ المنهاج : ويصح فى المكيل وزنا وعكسه ، قال شارحه : لأن المقصود معرفة المقدار ، بخلاف الربويات فان الغالب عليها التعبد ، كذا أطلق هذا الحكم جماعة ، وحمله الإمام على ما يعد الكيل فى مثله ضابطاً ، فلو أسلم فى ثياب الملك والعبيد كيلا لم يصح

(٣) قوله « إلى عزة الوجود » أقول : قال فى المنهاج : ولو أسلم فى صاع حنطة على أن وزنها كذا لم يصح لأنه يورث عزة الوجود ، وكذا الثياب بالذرع والوزن ، أما فى الخشب فيصح لأنه إذا زاد أمكن نحته . وذكر أمثلة لما يعز وجوده

---

(١) قلت : أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ الآية . وأما السنة فقوله ﷺ « من أسلف فى شيء فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » وأما الإجماع فقد اتفق الائمة الأربعة وأتباعهم على جوازه

وأما قوله عليه السلام « إلى أجل معلوم » فقد استدل به من منع السلم الحالّ ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة ، وهذا يوجّه الأمر في قوله « فليسلف » إلى الأجل والعلم معاً . والذين أجازوا الحالّ (١) وجهوا الأمر إلى العلم فقط . ويكون التقدير : إن أسلم إلى أجل فليسلم إلى أجل معلوم لا إلى أجل مجهول (٢) . كما أشرنا إليه في الكيل والوزن . والله أعلم

* * *

ولما لا يعز وبنى جرى الأمرين فيما لا يعز ، وشرط فى بعضها الجمع بينهما فانه قال : ويجمع فى اللبن(١) بين العـــد والوزن فيقول : كذا وكـــذا لبنة كل لبنة وزنها كذا ، لأنه يضرب باختيار ولا يورث عزة الوجود

(١) قوله « والذين أجازوا » أقول : أى السلم الحال وهم الشافعية ، فى المنهاج أنه يصح حالا ومؤجلا ، قالوا : لأنه إذ جاز مؤجلا فليجز حالا بالأولى لبعده عن الغرر

(٢) قوله «لا إلى أجل مجهول » أقول : يبقى السلم فى الحال غير منهى عنه بمفهوم ولا منطوق . وقالوا أيضاً : المراد من قوله « إلى أجل معلوم » إن كان مؤجلا كما قالوا فى كيل معلوم إن كان مكيلا ، فان قلت : وما فائدة السلم فى الحال ؟ فان البيع يغنى عنه . قلت : قالوا فائدة العدول عن البيع إلى السلم الحال أن المبيع ربما يكون حاضراً ، فلو باعه منه كان بيع غائب ، فيعدل إلى السلم ، ويصف المال بصفاته فيكون العقد صحيحاً لازما(٣)

---

(١) قلت : اللبن بفتح اللام وكسر الباء جمع لبنة هو الآجور والطوب وغيرهما مما يبنى به . وعند كثير من الفقهـــاء لا يصح به ولو كان معدوداً لأن صفاته لا تنضبط فهو يكبر ويصغر كالرمان والبيض

(٢) قلت : اشتراط الأجل فى السلم من مقاصد الشريعة ، وذلك أن المسلم اليـه يأخذ رأس مال السلم وينتفع به مدة الأجل ، ثم يرد السلم إن وجد أو رأس المال إذا لم يوجد . أما اذا عقد السلم حاضراً خلا من الفائدة التى وضع السلم من أجلها ويغنى عنه البيع

باب الشروط فى البيع [1]

٢٦٦ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها قالت : « جاءتنى بَرِيرَةُ [2] فقالت : كاتَبتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ ، فى كلِّ عَامٍ أُوقِيَّـــةٌ ، فأَعِينِينى . فقلت : إنْ أحبَّ أَهْلُكِ أنْ أعُدَّها لَهُمْ [3] ، وَوَلاؤُكِ لِي فَعَلْتُ . فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أهْلِها [4] ، فقالت لَهُمْ . فأَبَوْا عَلَيْها . فَجاءتْ مِنْ عِنْدِهِمْ ورسولُ الله ﷺ جالِسٌ . فقالت : إِنِّى عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَى أهْلِي ، فأَبَوْا إلاَّ أنْ يَكونَ لَهُم الوَلاء . فأَخْبَرَتْ عائشة النبيَّ ﷺ . فقال : خُذِيها ، وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلاء . فإِنَّمَا الْوَلاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ . ففعلت عائشة . ثُم قام رسولُ الله ﷺ فى النَّاسِ ، فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ . ثم قال : أما بعد . فما بالُ رِجالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطاً لَيْسَتْ فى كِتابِ اللهِ ؟ كلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فى كتاب اللهِ فَهُوَ باطِلٌ ، وَإنْ

---

(١) (باب الشروط فى البيع) أقول : الشروط جمع شرط بفتح أوله وسكون الراء ، وهو مايستلزم نفيه نفى أمر آخر غير السبب

(٢) قال « بريرة » أقول : بزنة فعيلة مشتقة من البرير وهو ثمر الاراك ، وليست بفعللة من البر لانه صلى الله عليه وآله وسلم غير من كان اسمها برة وقال « لا تزكو أنفسكم » فلو كانت بريرة من البر لشاركتها فى ذلك ولغير صلى الله عليه وآله وسلم اسمها

(٣) قال « فان أحبوا أن أعدها لهم » أقول : أى وأعتقك كما دلت الروايات غير هذه .

(٤) قال « إلى أهلها » أقول : المراد بالاهل هنا السادة

كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ [1] . قَضَــاءُ اللهِ أَحَقُّ . وَشَرْطُ اللهِ أَوْثَقُ . وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ »

قد أكثر الناس من الكلام على هذا الحديث . وأفردوا التصنيف فى الكلام عليه [2] ، وما يتعلق بفوائده : وبلغوا بها عدداً كثيراً . ونذكر من ذلك عيوناً إن شاء الله تعالى . والكلام عليه من وجوه :

أحدها : « كاتبت » فاعلت من الكتابة . وهو العقد المشهور بين السيد وعبده . فإما أن يكون مأخوذاً من كتابة الخط ، لما أنه يصحب هذا العقد الكتابة له فيما بين السيد وعبده ، وإما أن يكون مأخوذاً من معنى الإلزام [3] . كما فى قوله تعالى ﴿ النساء

---

(١) قال « مائة شرط » أقول : أى مائة مرة تأكيداً لشرط واحد فانه باطل ، لا أن المراد مائة شرط متنوعة ، إذ قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من اشترط شرطاً » دال على بطلان جميع الشروط فلا حاجة إلى تقييدها بالمائة ، ولانه قد ورد فى الرواية الاخرى « وإن شرط مائة مرة » أى أكدوا شرطاً واحداً . فلذا حملت الرواية الاولى على التأكيد لتوافق هذه

(٢) قوله « وأفردوا التصنيف فى الكلام عليــــه » أقول : قال النووى : إنه صنف فيه ابن خزيمة وابن جرير تصنيفين كبيرين أكثرا فيه من استنباط الفوائد ، قال الحافظ ابن حجر : وقد أبلغ بعض المتأخرين الفوائد من حديث بريرة إلى أربعمائة فائدة أكثرها مستبعد بتكلف ، كما وقع نظير ذلك للذى صنف فى الكلام على حديث المجامع فى شهر رمضان فبلغ ألف فائدة وفائدة . وعرفوا الكتابة بأنها تعليق عتق بصفة على معاوضة مخصوصة ، والكتابة خارجة عن القياس عند من يقول إن العبد لا يملك

(٣) قوله « فاما أن تكون مأخوذة من كتابة العقد » أقول ذكر الوجهين الراغب وقال : إن الكتابة بفتح الكاف وكسرها كالعتاقة . واعلم أنه قال الرويانى : إن الكتابة إسلامية ولم تكن تعرف فى الجاهلية . وقال ابن التين : كانت الكتابة

١٠٣ : كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾ كأن السيد ألزم نفسه عتق العبد عند الأداء ، والعبد ألزم نفسه الأداء المال الذى تكاتبا عليه

الثانى : اختلفوا فى بيع المكاتب على ثلاثة مذاهب : المنع [١] . والجواز [٢] . والفرق بين أن يشترى للعتق [٣] ، فيجوز ، أو للاستخدام فلا

فأما من أجاز بيعه فاستدل بهذا الحديث ، فانه ثبت أن بريرة كانت مكاتبة . وأما من منع : فيحتاج إلى العذر عنه . فمن العذر عنه ما قيل : إنه يجوز بيعه عند العجز عن الأداء ، أو الضعف عن الكسب . فقد يحمل الحديث على ذلك [٤]

متعارفة قبل الإسلام فأقرها النبى صلى الله عليه وآله وسلم . وقال ابن خزيمة : قد كانوا يكاتبون فى الجاهلية بالمدينة ، وأول من كوتب فى الإسلام سلمان ، وأول من كوتب من النساء بريرة

(١) قوله « المنع » أقــول : اختلفوا فى بيع مالك المكاتب مكاتبه على ثلاثة أقوال : فالمنع لابى حنيفة والشافعى فى أصح القولين وبعض المالكية ، ودليلهم أنه قد عتق منه بقدر ما أدى ، لما رواه النسائى مرفوعا « المكاتب يعتق منه بقدر ما أدى » ولكنه اختلف فى وصله وإرساله

(٢) قوله « والجواز » أقول : وهو رأى الجمهور ، ودليلهم حديث بريرة فانها بيعت بعد أن كاتبت ، وهو أقوى دلالة وأصح إسناداً ، ويقوى الجواز أن الكتابة عتق بصفة فيجب أن لا يعتق إلا بعد أداء نجوم الكتابة كلها ، كما لو قال : أنت حر إن دخلت الدار فلا يعتق إلا بعد دخولها

(٣) قوله « والفرق بين أن يشترى » أقول : لم أجد هذا التفصيل على هذه الصورة ، وقد ذكره النووى فى شرح مسلم ، وفى البخارى وشرحه أن المكاتب إذا رضى بيعه ولو لم يعجز نفسه جاز ، وهو قول أحمد وربيعة والأوزاعى والليث ، وظاهره أنه إن عجز نفسه جاز بيعه . وأنه إذا لم يرض لم يجز بيعه

(٤) قوله « فقد يحمل الحديث على ذلك » أقول : أى من منع من بيع المكاتب يحمل حديث بريرة على أنها عجزت نفسها ، واستدلوا على تعجيز نفسها باستعانتها

ومن الاعتذارات أن تكون عائشة اشترت الكتابة ، لا الرقبة [١] . وقد استدل على ذلك بقولها فى بعض الروايات « إن أحبوا أن أقضى عنك كتابتك » فانه يشعر بأن المشترَى : هو الكتابة ، لا الرقبة . ومن فرق بين شرائه للعتق وغيره فلا إشكال عنده . لأنه يقول : أنا أجيز بيعه للعتق [٢] . والحديث موافق لما أقول

الثالث : بيع العبد بشرط العتق ، اختلفوا فيه . وللشافعى قولان . أحدهما : أنه باطل ، كما لو باعه بشرط أن لا يبيعه ولا يهبه . وهو باطل . والثانى ـ وهو الصحيح ـ أن العقد صحيح لهذا الحديث [٣] . ومن منع من بيع العبد بشرط العتق ، فقد قيل : إنه يمنع كون عائشة مشترية للرقبة . ويحمل على قضاء الكتابة عن بريرة ، أو على شراء الكتابة خاصة . والأول ضعيف ، مخالف للفظ الوارد فى بعض الروايات ، وهو قوله عليه السلام « ابتاعى [٤] » وأما الثانى [٥] : فانه محتاج فيه إلى

بعائشة على ذلك . وأجيب بأنه ليس فى استعانتها ما يستلزم العجز ، قال ابن عبد البر : ليس فى شىء من طرق حديث بريرة أنها عجزت عن أداء النجم ، ولا أخبرت أنه حل عليها شئ ، ولم يرد فى شئ من طرقه استفصال النبي صلى الله عليه وسلم عن شىء من ذلك

(١) قوله « ومن الأعذار أن تكون عائشة اشترت الكتابة لا الرقبة » أقول : هذا العذر قاله بعض المالكية ، وأجيب بأنه خلاف سياق الحديث ولفظه . ومن الأعذار أن بريرة إنما فاوضت أهلها فى كتابتها واتفقت معهم على هذ القدر ولم يقع العقد بعد ، ولذلك بيعت . وأجيب بأنه خلاف سياق ظاهر الحديث أيضا

(٢) قوله « أجيز بيعه للعتق » أقول : لأن الكتابة إعتاق

(٣) قوله « صحيح لهذا الحديث » أقول : بخلاف البيع بشرط أن لا يبيعه لغيره ولا يهبه . ودل الحديث على أن من الشروط ما لا يفسد البيع

(٤) قوله « وهو قوله ابتاعى » أقول : فانه ظاهر أن المراد ابتاعى رقبتها ، بل لا يحمل إلا عليه ، وكيف يعبر صلى الله عليه وآله وسلم بابتاعى عن قضاء الكتابة عن بريرة ؟ هذا لا يفهمه اللفظ

(٥) قوله « وأما الثانى » أقول : وهو أن الشراء للكتابة نفسها ، فيه أولا

أن يكون قد قيل بمنع البيع بشرط العتق ، مع جواز بيع الكتابة . وقد يكون ذهب إلى الجمع بين هذين ذاهب واحد معين . ولهذا يستمد من مسألة إحداث القول الثالث (١)

الرابع : إذا قلنا بصحة البيع بشرط العتق ، فهل يصح الشرط ، أو يفسد ؟ فيه قولان للشافعي . أصحهما أن الشرط يصح ، لأن النبي ﷺ لم ينكر إلا اشتراط الولاء . والعقد تضمن أمرين : اشتراط العتق ، واشتراط الولاء . ولم يقع الإنكار إلا للثانى . فيبقى الأول مُقرراً عليه (٢) ، ويؤخذ من لفظ الحديث ، فإن قوله « اشترطى لهم الولاء » من ضرورة اشتراط العتق (٣) . فيكون من لوازم اللفظ ، لا من مجرد التقرير . ومعنى صحة الشرط أنه يلزم الوفاء به من جهة المشترى . فإن امتنع ، فهل يجبر عليه أم لا ؟ فيه اختلاف بين أصحاب الشافعي . وإذا قلنا لا يجبر ، أثبتنا الخيار للبائع (٤)

أنه لا يوافق لفظ ابتاعى ، فان المعروف أن المتبادر منه فى شراء الأعيان ، ولو فرض صحة بيع غيرها فما يتبادر عند الإطلاق إلا بيع الأعيان

(١) قوله « على مسألة إحداث القول الثالث » أقول : إشارة إلى ما ذكره الأصوليون أنه إذا اتفق السلف من الأمة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث أو لا ؟ المختار أنه يجوز إذا لم يرفع القولين ، وهنا قد رفع القولين ، لأنه رفع القول بجواز بيع المكاتب ، والقول بجواز بيعه بشرط العتق

(٢) قوله « فيبقى الأول مقراً عليه » أقول : فيكون ثبوته بالتقرير ، وهو أحد أقسام السنة

(٣) قوله « من ضرورة اشتراط العتق » أقول : فان ثبوت الولاء فرع ثبوت العتق ، فيكون اشتراط العتق من لوازم اللفظ ، أى من لوازم قوله « اشترطى لهم الولاء » فانه لا ولاء إلا لمن أعتق ، فقد وقع صحة البيع بشرط العتق من دلالة التقرير ودلالة لازم اللفظ ، إلا أن يقال : إنه بعد إفادة اللفظ للازمه لا يلاحظ التقرير

(٤) قوله « أثبتنا الخيار للبائع » أقول : وذلك لأنه لم يبعه إلا بشرط العتق ، وإذا لم يقع الشرط ثبت له الخيار

الخامس : اشتراط الولاء للبائع هل يفسد العقد ؟ فيه خلاف . وظاهر الحديث أنه لا يفسده[1] لما قال فيه « واشترطي لهم الولاء » ولا يأذن النبي ﷺ فى عقد باطل . وإذا قلنا إنه صحيح ، فهل يصح الشرط ؟ فيه اختلاف فى مذهب الشافعي . والقول ببطلانه موافق لألفاظ الحديث وسياقه [2] ، وموافق للقياس أيضاً من وجه ، وهو أن القياس يقتضي أن الأثر يختص بمن صدر منه السبب ، والولاء من آثار العتق ، فيختص بمن صدر منه العتق . وهو المعتق . وهذا التمسك والتوجيه فى صحة البيع والشرط يتعلق بالكلام على معنى قوله « واشترطي لهم الولاء » وسيأتى

السادس : الكلام على الإشكال العظيم [3] فى هذا الحديث ، وهو أن يقال : كيف يأذن النبي ﷺ فى البيع على شرط فاسد ؟

وكيف يأذن فى البيع ، حتى يقع البيع على هذا الشرط فيدخل البائع عليه . ثم يبطل اشتراطه ؟

فاختلف الناس فى الكلام على هذا الإشكال ، فمنهم من صعّب عليه ، فأنكر هذه اللفظة . أعنى قوله « واشترطي لهم الولاء » وقد نقل ذلك عن يحيى بن أكثم .

---

(١) قوله « وظاهر الحديث لا يفسده » أقول : هذا مبنى على أن اللام فى « لهم » على أصلها ، لا أنها بمعنى على ، ويأتى الكلام فى ذلك

(٢) قوله « موافق لألفاظ الحديث وسياقه » أقول : لأنه ما سيق إلا لإنكار ذلك ، وموافقته للقياس فقد أوضحها الشارح المحقق

(٣) قوله « على الاشكال العظيم » أقول : هو إشكال مشهور بين العلماء ، وقد ذكره القاضي عياض فى الشفاء وأجاب عنه . والشارح ذكر إشكاله من وجهين : الأول كيف أذن فى البيع على شرط فاسد ؟ فان هذا الشرط يفسد البيع ، الثانى كيف يأذن حتى يقع البيع على هذا الشرط ويخدع البائع وشرطت له ما لا يصح ولا يحصل له فيدخل البائع عليه مغتراً به ثم يبطله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ ثم ذكر ستة أجوبة : الأول إنكار اللفظة التى منها نشأ الإشكال وهى قوله « واشترطي لهم الولاء » فانه أنكرها يحيى بن أكثم وهو بمثناة فوقية

وبلغني عن الشافعي قريب منه (١) . وأنه قال « اشتراط الولاء » رواه هشام بن عروة عن أبيه ، وانفرد به دون غيره من رواة هذا الحديث . وغيره من رواته أثبت من هشام . والأكثرون على إثبات اللفظة ، لثقة براويها . واختلفوا في التأويل والتخريج . وذُكر فيه وجوه :

أحدها : أن « لهم » بمعنى عليهم (٢) ، واستشهدوا لذلك بقوله تعالى ﴿ الرعد ٢٥ : أولئك لهم اللعنة ﴾ بمعنى « عليهم » ﴿ الإسراء ٧ : وإن أسأتم فلها ﴾ بمعنى « عليها » وفي هذا ضعف . أما أولا : فلأن سياق الحديث وكثيراً من ألفاظه ينفيه (٣) . وأما ثانياً فلأن اللام لا تدل بوضعها على الاختصاص النافع ، بل تدل على مطلق الاختصاص . فقد يكون في اللفظ ما يدل على الاختصاص النافع ، وقد لا يكون

---

(١) قوله « وبلغني عن الشافعي قريب منه » أقول : أشار اليه في الأم ، لكون هشام انفرد بها عن أبيه دون غيره من الرواة عنه

(٢) قوله « أحدها أن لهم بمعنى عليهم » أقول : هذا الجواب مشهور عن المزني ، وجزم به عنه الخطابي ، وهو صحيح عن الشافعي أسنده عنه البيهقي في المعرفة من طريق أبي حاتم الرازي عن حرملة عنه

(٣) قوله « أما أولا فلأن سياق الحديث » أقول : ضعف بأمرين ، أما الأول فلمنافاته كثيراً من ألفاظه ، قال النووي : تأويل اللام بمعنى على هنا ضعيف ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أنكر الاشتراط ، ولو كان بمعنى على لم ينكره ، وكيف ومن ألفاظه « وأبوا إلا أن يكون لهم الولاء » ، وقيامه صلى الله عليه وآله وسلم خطيباً وإنكاره وغير ذلك . والثاني أن اللام للاختصاص المطلق فكيف تجعل بمعنى على التي للاضراب ؟ لانك تقول شهد له أي لنفعه ، وشهد عليه لإضراره ، فالقرينة ظاهرة من السياق ، فهنا أي فيما مثلنا به في اللفظ ما يدل على الاختصاص النافع ، بخلاف الحديث فانه ليس فيه ما يدل على ذلك حتى يبدلها باللفظ الدال على الاضرار . وحاصل مراده أن اللام لمطلق الاختصاص وجعلها بمعنى على صيرها لمعنى الاضرار

وثانيها : ما فهمته من كلام بعض المتأخرين . وتلخيصه[1] أن يكون هذا الاشتراط بمعنى ترك المخالفة لما شرطه البائعون ، وعدم إظهار النزاع فيما دعوا إليه ، وقد يعبر عن التخلية والترك بصيغة تدل على الفعل . ألا ترى أنه قد أطلق لفظ الإذن من الله تعالى على التمكين من الفعل والتخلية بين العبد وبينه ، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضي الإباحة والتجويز ؟ وهذا موجود في كتاب الله تعالى على ما يذكره المفسرون ، كما في قوله تعالى ﴿البقرة ١٠٢ : وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ وليس المراد بالإذن ههنا : إباحة الله تعالى للإضرار بالسحر . ولكنه لما خلّى بينهم وبين ذلك الإضرار أطلق عليه لفظة « الإذن » مجازاً[2] ، وهذا ـ وإن كان محتملا ـ إلا أنه خارج عن الحقيقة[3] من غير دلالة ظاهرة على المجاز من حيث اللفظ[4]

---

(١) قوله « وتلخيصه » أقول ، هذا الجواب تصرف في لفظ الفعل ، والأول تصرف في الحرف ، ولخصه ابن حجر فقال : معنى « اشترطي » اتركي مخالفتهم فيما يشترطون ولا تظهري نزاعهم فيما دعوا اليه مراعاة لتنجيز العتق لتشوف الشارع اليه ، وقد يعبر عن الترك بالفعل كما في قوله تعالى ﴿ وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ﴾ أي بتركهم يفعلون ذلك ، وليس المراد بالإذن إباحة الإضرار بالسحر

(٢) قوله « لفظ الإذن مجازاً » أقول : أي لفظه في الآية ، وفي الحديث لفظ الاشتراط

(٣) قوله « إلا أنه خارج عن الحقيقة » أقول : لأنه جعل الأمر ـ وهو قوله اشترطي ـ بمعنى اسكتي عن النزاع ، وهذا مجاز قطعاً ، وهو استعارة تبعيـــة ، شبه اشتراطها مع إضمار خلافه بسكوتها وتركها من حيث إن كلا منهما غير نافع في الذي أراده البائع من بقاء الولاء لهم

(٤) قوله « من حيث اللفظ » أقول : قد يقال القرينة عقلية هنا ، فانه قد تقرر بالأدلة القطعية صحة نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن لازمها أنه لا يخدع أحداً ولا يأذن في باطل ، وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون لفظية فقط

وثالثها : أن لفظة « الاشتراط » و « الشرط » وما تصرف منها تدل على الإعلام والإظهار (١) . ومنه : أشراط الساعة ، والشرط اللغوى والشرعى . ومنه قول أوس ابن حَجَر - بفتح الحاء والجيم - « فأشرَطَ فيها نفسه » ، أى أعلمها وأظهرها ، وإذا كان كذلك فيحمل « اشترطى » على معنى أظهرى حكم الولاء وبينيه واعلمى أنه لمن أعتق ، على عكس ما أورده السائل وفهمه من الحديث

ورابعها : ما قيل إن النبي ﷺ قد كان أخبرهم أن « الولاء لمن أعتق » ثم أقدموا على اشتراط ما يخالف هذا الحكم الذى علموه ، فورد هذا اللفظ على سبيل الزجر والتوبيخ والتنكيل (٢) ، لمخالفتهم الحكم الشرعى ، وغاية ما فى الباب إخراج لفظة الأمر

---

(١) قوله « أن لفظ الاشتراط الخ » أقول : ذكر الحافظ ابن حجر أنه زعم الطحاوى أن المزنى حدثه عن الشافعى بلفظ « وأشرطى » بهمزة قطع بغير تاء مثناة ، ثم وجهه بأن معناه أظهرى لهم حكم الولاء ، والاشتراط الإظهار قال أوس بن حجر : « وأشرط فيها نفسه وهو معصم » (١) أى أظهر نفسه انتهى . والشارح المحقق أجرى هذا الاحتمال فى الرواية الثانية هنا ، ولا يقال لا بد من حمل اللفظة فى البيت على اشترط لأنا نقول : قد أشار بقوله « إن لفظة الاشتراط والشرط وما تصرف منها يدل على الإعلام » . واعلم أنه سكت عليه الشارح المحقق كالمرتضى له ، وكذلك سكت عليه الحافظ فى فتح البارى . قلت : ولا يخفى أن قيامه صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا وقوله « ما بال قوم يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله » يشعر بأن الشرط فى كلام عائشة كالشرط فى كلامهم ، وإلا لكان إعلام عائشة لهم بحكم الله تعالى فى الولاء كافيا ، إلا أن يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم أكد إعلامهم بحكم الله ، ولكن التأسيس خير من التأكيد ، وكذلك اللام تأتى بمعنى عليهم ، إلا أنه عندى أقرب الوجوه ، على ما فيه

(٢) قوله « فورد هذا اللفظ على سبيل الزجر والتوبيخ » أقول : يريد به قوله « اشترطى » فانه رمز يراد به ذلك على ما نبينه قريبا

---

(١) فى التاج : أى أعلمها للموت . وتمام البيت : وألقى بأسباب له وتوكلا

عن ظاهرها ، وقد وردت خارجة عن ظاهرها فى مواضع (١) يمتنع إجراؤهـا فيها على ظاهرها ، كقوله تعـالى ﴿ فصلت ٤٠ : اعملوا ما شئتم ﴾ ، ﴿ الـكهف ٢٩ : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليـكفر ﴾ ، وعلى هذا الوجه والتقدير الذى ذكر لا يبقى غرور (٢)

وخامسها : أن يكون إبطال هذا الشرط عقوبة (٣) لمخالفتهم حكم الشرع ، فان

---

(١) قوله « وقد وردت خارجة عن ظاهرها فى مواضع » أقول : إلا أنه يرد عليه ما أورده قريباً من أنه خارج عن الحقيقة من غير دلالة ظاهرة على المجاز من اللفظ ، فالقرينة ما ذكرناه

(٢) قوله « لا يبقى غرور » أقول : وذلك أنهم قد علموا بطلان ما أرادوه بابطال الشرع له قبل ذلك ، قال الحافظ ابن حجر : ويؤيده أنه صلى الله عليه وآله وسلم حين خطبهم قال « ما بال رجال يشترطون الخ » فوبخهم بهذا القول مشيراً إلى أنه قد سبق منه بيان حكم الله بإبطاله ، إذ لو لم يسبق منه بيان ذلك لبدأ ببيان الحكم فى الخطبة لا بتوبيخ الفاعل ، لأنه كان يكون باقياً على البراءة الأصلية . انتهى . قلت : إلا أنه يبعده أن عائشة كانت جاهلة لكون الولاء لمن أعتق ، بدليل أنها قالت لبريرة : إن أحب أهلك أن أعدها ويكون ولاؤك لى ، فانها لو كانت عالمة بأن الولاء لمن أعتق لم تحتج إلى ذلك قطعاً . ومن البعيد أن يعلمه أهل بريرة ولا تعلمه عائشة

(٣) قوله « خامسها أن يكون إبطال هذا الشرط الخ » أقول : قال الشافعى فى الأم : لما كان من اشترط خلاف ما قضى الله ورسوله عاصياً ، وكانت فى المعاصى حدود وآداب ، كان من آداب العاصين أن تعطل عليهم شروطهم ليرتدعوا عن ذلك ويرتدع به غيرهم ، وكان ذلك من نشر الأدب انتهى . قلت : وفيما قالوه إشكال ، فانه لا يخفى أنه يرد على هذه الأجوبة الأخيرة وجعل الأمر لما ذكر أن هذا الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « اشترطى » إنما هو لعائشة قطعاً ، ولا وجه لتهديدها قطعاً لأنها إنما أخبرته صلى الله عليـــه وآله وسلم بأن أهل بريرة طالبون شرط الولاء لأنفسهم ، وليس المراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر عائشة أن تقول لهم قال لى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اشترطى لهم ، وعلى تقدير ذلك فالأمر والخطاب ليس إلا

إبطال الشرط يقتضي تغريم ما قوبل به الشرط من المالية المسامح بها لأجل الشرط ، ويكون هذا من باب العقوبة بالمال ، كحرمان القاتل الميراث

وسادسها : أن يكون ذلك خاصاً بهذه القضية [1] ، لا عاماً في سائر الصور ، ويكون سبب التخصيص بإبطال هذا الشرط المبالغة في زجرهم عن هذا الاشتراط المخالف للشرع ، كما أن فسخ الحج إلى العمرة كان خاصاً بتلك الواقعة ، مبالغة في إزالة ما كانوا عليه من منع العمرة في أشهر الحج ، وهذا الوجه ذكره بعض أصحاب الشافعي ، وجعله بعض المتأخرين منهم الأصحّ في تأويل الحديث

لعائشة ، ولا يصح حمله على تهديد ولا وعيد . ثم عائشة انما تشرط لهم الولاء الذي أمرت به بأن تقول قد شريتها منكم ولكم ولاؤها أو شرطت لكم أو نحو هذا مما معناه غير أمر ؛ فهذه الأوجه وإن اجتمع عليها الجماهير ، وتلقاها بالقبول النحارير ، ففي بعضها ما تراه من التنظير

(١) قوله « أن يكون ذلك خاصاً بهذه القضية الخ » اقول : قال النووي إن هذا أقوى الأجوبة ، وهو الذي أشار اليه الشارح آخراً ، وحكى الحافظ عن الشارح أنه تعقب هذا الوجه بأن التخصيص لا يثبت إلا بدليل ، ولأن الشافعي نص على خلاف هذه المقالة . انتهى . وكأن هذا التعقب في غير شرحه على العمدة ، أو أنه في نسخة منه لم نجدها . وتعقب أيضاً بأنه استدلال على مختلف فيه بمختلف ، فان كون فسخ الحج خاص بأصحابه صلى الله عليه وآله وسلم محل نزاع طويل قد أشرنا اليه في حواشي كتاب الحج . هذا ومن الأجوبة ما قاله ابن الجوزي بأنه ليس في الحديث أن الولاء والعتق كان مقارباً للعقد ، فيحمل على أنه كان سابقاً للعقد . فيكون الأمر بقوله « اشترطي » مجرد وعد ، ولا يجب الوفاء به . وتعقب باستبعاد أنه صلى الله عليه وآله وسلم يأمر شخصاً أن يعد مع علمه بأنه لا يفي بذلك الوعد . ولابن حزم جواب آخر بأن الحكم كان ثابتاً بجواز اشتراط الولاء لغير المعتق ، فوقع الأمر باشتراطه في الوقت الذي كان جائزاً فيه ، ثم نسخ ذلك الحكم بخطبته صلى الله عليه وآله وسلم وقوله « إنما الولاء لمن أعتق » ، وتعقب بأن سياق الحديث لا يوافق عليه ،

الوجه السابع من الكلام على الحديث : أنه يدل على أن كلمة « إنما » للحصر [1] ، لأنها لو لم تكن للحصر لما لزم من إثبات الولاء لمن أعتق نفيه عمن لم يعتق . لكن هذه الكلمة ذكرت فى الحديث لبيان نفيه عمن لم يعتق ، فدل على أن مقتضاها الحصر

الوجه الثامن : لا خلاف فى ثبوت الولاء للمعتق عن نفسه بالحديث المذكور . واختلفوا فيمن أعتق على أن لا ولاء له . وهو المسمى بالسائبة[2] . ومذهب الشافعى بطلان هذا الشرط ، وثبوت الولاء للمعتق ، والحديث يتمسك به فى ذلك [3]

الوجه التاسع : قالوا : يدل على ثبوت الولاء فى سائر وجوه العتق [4] ، كالكتابة والتعليق بالصفة وغير ذلك

الوجه العاشر : يقتضى حصر الولاء للمعتق ، ويستلزم حصر السببية فى العتق ، فيقتضى ذلك أن لا ولاء بالحلف ، ولا بالموالاة ، ولا بإسلام الرجل على يد الرجل ، ولا بالتقاطه للقيط ، وكل هذه الصور فيها خلاف بين الفقهاء . ومذهب الشافعى : أن لا ولاء فى شيء منها للحديث

وبأن فى لفظ الحديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعائشة « اشترطى لهم الولاء فانما الولاء لمن أعتق ، ففعلت ، فهذا نص بثبوت الحكم قبل شراء عائشة

(١) قوله « أن كلمة إنما للحصر » أقول : مر تقريره فى شرح أول حديث فى هذا الكتاب فى شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما الأعمال بالنيات » ، والحصر هو إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما سواه

(٢) قوله « وهو المسمى بالسائبة » أقول : بالسين المهملة ، شبهوه بسوائب الجاهلية حيث أضاع ولاءه مولاه ، قالوا ويكون ولاؤه لبيت مال المسلمين

(٣) قوله « يتمسك به فى ذلك » أقول : لإثباته الولاء للمعتق من غير قيد ، ولأنه ثبت أن الولاء لحمة كلحمة النسب ، والنسب ثابت بلا ريب ، ولا ينتفى بنفيه بعد ثبوته

(٤) قوله « فى سائر وجوه العتق » أقول : وجهه عموم كلمة « مَن » وتعليق الحكم بالعتق

الحادى عشر : الحديث دليل على جواز الكتابة (١) ، وجواز كتابة الأمة المزوجة (٢)

الثانى عشر : فيه دليل على تنجيم الكتابة . لقولها « كاتبت أهلى على تسع أواق ، فى كل عام أوقية (٣) » ، وليس فيه تعرض للكتابة الحالة ، فيتكلم عليه (٤)

---

(١) قوله « على جواز الكتابة » أقول : بل قوله تعالى ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ دال على وجوبها مع حصول القيد لأنه الأصل فى الأمر . ونقل ابن حزم القول بوجوبها عن مسروق والضحاك وزاد القرطبي عن عكرمة وإسحق بن راهويه إذا طلبها العبد وبه قالت الظاهرية واختاره ابن جرير الطبرى . والمخالفون قالوا صرف الأمر عن الوجوب ما ثبت من أن رقبة العبد وكسبه ملك لسيده ، لأن معناه خذ كسبي وأعتقنى ، وما له أعتقنى بلا شئ ، وهذا لا يجب اتفاقا قاله القرطبي . وقال الاصطخرى : القرينة الصارفة الشرط فى قوله تعالى ﴿إن علمتم فيهم خيراً﴾ فانه وكل الاجتهاد فى ذلك إلى الولى ، وظاهره أنه إن رأى عدم خيريته لم تجب عليه ، فدل على أنه غير واجب . واختلف أيضاً فى تفسير الخير ما المراد به فى الآية ؟ فأقرب الأقوال أنه الوفاء بمال الكتابة

(٢) قوله « المزوجة » أقول : وذلك لأن فى الصحيح وغيره أن بريرة كانت تحت زوج ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم خيرها بعد عتقها ، وفيه خلاف : هل كان حراً أو عبداً ، والأكثر أنه كان حراً

(٣) قوله « تنجيم الكتابة لقولها كاتبت الخ » أقول : نجم الكتابة هو القدر المعين الذى يؤديه المكاتب فى وقت معين ، وأصله أن العرب كانوا يبنون أمورهم فى المعاملة على طلوع النجم والمنازل ، فسميت الأوقات نجوما لذلك ، ثم سمى المؤدى فى كل وقت نجماً

(٤) قوله « فيتكلم عليه » أقول : اشترط الشافعى التأجيل فى الكتابة وقوفاً مع التسمية بناء على أن الكتابة مشتقة من الضم وهو ضم بعض النجوم إلى بعض ، وأقل ما يحصل به الضم نجمان ، وبأنه أمكن لتحصيل القدرة على الاداء . وذهبت

الثالث عشر : قوله عليه السلام « ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله » ؟ يحتمل أن يريد بكتاب الله : حكم الله ، أو يراد بذلك نفى كونها فى كتاب الله ـ بواسطة أو بغير واسطة ـ فإن الشريعة كلها فى كتاب الله : إما بغير واسطة ، كالمنصوصات فى القرآن من الأحكام ، وإما بواسطة قوله تعالى ﴿ الحشر ٧ : وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ و ﴿ النساء ٥٩ : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾

وقوله ﷺ « قضاء الله أحق » أى بالاتباع من الشروط المخالفة لحكم الشرع . و « شرط الله أوثق » أى باتباع حدوده . وفى هذا اللفظ دليل على جواز السجع الغير المتكلف

* * *

٢٦٧ — الحديث الثانى [(١)] : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما « أَنَّهُ كانَ يَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ ، فَأَعْيَى . فأرادَ أنْ يُسَيِّبَه . فَلَحِقَنى النبى ﷺ ، فَدعا لِى ، وَضَرَبَهُ ، فَسارَ سَيْرًا لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ . ثُمَّ قال : بِعنِيهِ بِوَقِيَّةٍ . قلت : لا . ثُمَّ قال : بِعنِيهِ . فَبِعْتُهُ بأُوقِيَّةٍ [(٢)] . وَاستَثْنَيْتُ حُمْلانَهُ [(٣)] إلَى أهلِى . فَلَمَّا بَلَغْتُ : أَتَيْتُهُ بالجَمَلِ . فَنَقَدَنِى ثَمَنَهُ . ثُمَّ رَجَعْتُ . فأرْسَلَ فى إثرِى . فقال : أَتُرانِى [(٤)]

الحنفية والمالكية إلى جواز الكتابة الحالة واحتجوا بأن التأجيل جعل رفقاً بالمكاتب لا بالسيد ، فاذا قدر العبد على ذلك لم يمنع منه وهو قول الليث

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الشروط

(٢) قال « بأوقية » . أقول : أفادت رواية ابن سعد وغيره أنها أوقية من ذهب

(٣) قال « حملانه » بضم الحاء المهملة : الحمل عليه ، أى حمله إياى

(٤) قال « أترانى » . أقول : بضم المثناة الفوقية أى أتظننى

ما كستُكَ (١) لآخُذَ جَمَلَكَ ؟ خُذْ جَمَلَكَ وَدَرَاهِمَكَ ، فَهُوَ لَكَ »

فى الحديث علم من أعلام النبوة (٢) ، ومعجزة من معجزات الرسول ﷺ . وأما بيعه (٣) واستثناء حملانه إلى المدينة فقد أجاز مالك مثله فى المدة اليسيرة (٤) ، وظاهر مذهب الشافعى : المنع . وقيل : بالجواز ، تفريعاً على جواز بيع الدار المستأجرة ، فإن المنفعة تكون مستثناة . ومذهب الشافعى الأول

---

(١) قال « ما كستك » أقول : المماكسة المكالمة فى النقص من الثمن ، وأصلها النقص ، ومنه مكس الظالم وهو ما ينتقصه ويأخذه من أموال الناس

(٢) قوله « من أعلام النبوة » أقول : أى دليل من أدلتها ، وهو حصول أمر لا يحصل على يد البشر إلا أن يكون نبياً ، وذلك تأثر البعير وسيره سيراً لم يسر مثله بواسطة إمشائه(١) صلى الله عليه وآله إياه بضربة واحدة ، وعطف المعجزة على العلم من عطف التفسير

(٣) قوله « وأما بيعه » أقول : لما ورد حديث النهى عن بيع واستثناء ، فانه أخرج أصحاب السنن حديث النهى عن بيع الثنيا وإسناده صحيح ، وورد النهى عن بيع وشرط ، فان استثناء سكنى الدار وخدمة العبد وحملان الدابة فيه خلاف ، فأشكل على هذا حديث جابر ، فاختلفوا فى ذلك كما يشير اليه الشارح

(٤) قوله « فقد أجاز مالك مثله فى المدة » أقول : قيد حده عند مالك ثلاثة أيام ، وقال الاوزاعى وابن شبرمة وأحمد وإسحق وأبو ثور : يصح البيع ، ويتنزل الشرط منزلة الاستثناء ، لأن المشروط إذا كان قــدره معلوماً صار كما لو باعه بألف إلا خمسين درهما مثلا ، قالوا : وأحاديث النهى عن شرط وبيع ما إذا كان الشرط ينافى العقد كعلى أن لا يطأ الجارية ولا يستخدم العبد ولا يسكن الدار ، أما إذا اشترط شيئاً معلوما لزمن معلوم فلا بأس . وأما حديث النهى عن بيع وشرط ففى إسناده مقال وهو قابل للتأويل بأن يراد شرط مجهول

---

(١) كذا ولعله مسه

والذى يعتذر به عن الحديث على هذا المذهب (١) أن لا يجعل استثناؤه على حقيقة الشرط فى العقد ، بل على سبيل تبرع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالحمل عليه (٢) ، أو يكون الشرط سابقاً على العقد . والشروط المفسدة ما تكون مقارنة للعقد وممزوجة به على ظاهر مذهب الشافعى ، وقد أشار بعض الناس إلى أن اختلاف الرواة فى ألفاظ الحديث (٣) مما يمنع الاحتجاج به على هذا المطلب ، فان بعض الألفاظ صريح فى الاشتراط ، وبعضها لا ، فيقول إذا اختلفت الروايات (٤) ، وكانت الحجة ببعضها دون بعض توقف الاحتجاج

---

(١) قوله « على هذا المذهب » أقول : على مذهب الشافعى والجمهور ، وهو عدم صحة البيع مع الشرط (١)

(٢) قوله « بل على سبيل تبرع النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : فيه أنه لا يطابق قوله « واستثنيت حملانه إلى أهلى »

(٣) قوله « إلى أن اختلاف الرواة فى ألفاظ الحديث » أقول : إذ منهم من ذكر فيه الشرط ، ومنهم من ذكر ما يدل عليه ، ومنهم من ذكر على أنه كان بطريق الهبة ، وهى واقعة عين تطرق اليها الاحتمال كما أشار اليه الشارح

(٤) قوله « فيقول إذا اختلفت الروايات » أقول : أى يقول بعض الناس بهذه الشرطية فى توقف الاحتجاج ، وأجاب الشارح عنه بأن هذه الشرطية صحيحة ، إلا أنها معلقة بشرط آخر هو تساوى الروايات أو تقاربها ، فأما إذا رجح أحدها بكثرة رواته أو أنهم أحفظ فقد دفعه الترجيح عن تخصيص ما يعارضه فينبغى العمل به ، أى يجب ، لأنه راجح لم يعارضه إلا ما هو مرجوح . يريد الشارح المحقق وقد قال البخارى فى الصحيح قال أبو عبد الله يريد نفسه الاشتراط أكثر وأصح عندى . قال شارحه : أى أكثر طرقا وأصح مخرجا . والحاصل أن الذين ذكروه بصيغة الاشتراط أكثر

---

(١) قلت : حديث جابر يرد هذا القول ، إلا إذا كان الشرط ينافى مقتضى العقد ، كما تقدم للمحشى تحقيقه

فنقول : هذا صحيح ، لكن بشرط تكافؤ الروايات ، أو تقاربها . أما إذا كان الترجيح واقعاً لبعضها ـ إما لأن رواته أكثر ، أو أحفظ ـ فينبغى العمل بها . إذ الأضعف لا يكون مانعاً من العمل بالأقوى ، والمرجوح لا يدفع التمسك بالراجح . فتمسك بهذا الأصل . فإنه نافع فى مواضع عديدة . منها : أن المحدثين يعللون الحديث بالاضطراب ، ويجمعون الروايات العديدة . فيقوم فى الذهن منها صورة توجب التضعيف . والواجب أن ينظر إلى تلك الطرق ، فما كان منها ضعيفاً أسقط عن درجة الاعتبار ، ولم يجعل مانعاً من التمسك بالصحيح القوى . ولتمام هذا موضع آخر (١) . ومذهب مالك ـ وإن قال بظاهر الحديث ـ فهو يخصصه باستثناء الزمن

عدداً من الذين خالفوهم ، وهذا وجه من وجوه الترجيح فيكون أصح ، ويترجح أيضاً بأن الذين رووه بصيغة الاشتراط معهم زيادة وهم حفاظ فيكون حجة ، وليست رواية من ذكر الاشتراط منافية لرواية من لم يذكره ، لأن قوله لك ظهره وافقرناك ظهره ويبلغ عليه لا يمنع وقوع الاشتراط قبل ذلك

(١) قوله « ولتمام هذا موضع آخر » أقول : وهو علوم الحديث ، وقد بينا فى شرحنا على « تنقيح الأنظار » هذه القاعدة بأوضح عبارة ، إلا أنه قد سلم الطحاوى الحنفى القاعدة وجنح إلى تصحيح الاشتراط ، ولكنه تأوله بأن البيع المذكور لم يكن على الحقيقة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى آخره « أترانى ما كستك الخ » قال فانه يشعر على أن التبايع المتقدم لم يكن على حقيقته . ورده القرطبي بأنه دعوى مجردة وتغيير وتحريف لا تأويل ؛ قال : وكيف يصنع قائله فى قوله « بعته منه بأوقية » بعد المساومة وقوله « قد أخذته » وغير ذلك من الألفاظ المنصوصة فى ذلك انتهى . واحتج بعضهم بأن الركوب إن كان من مال المشترى فالبيع فاسد ، لأنه شرط لنفسه ما قد ملكه المشترى ، وإن كان من ماله ففاسد لأن المشترى لم يملك المنافع بعد البيع من جهة البائع ، وإنما ملكها لأنها طرأت فى ملكه . وتعقب بأن المنفعة قدرت بقدر من الثمن المبيع ، ووقع المبيع لما عداها . قلت : وهذا محتاج إلى وحى وتنزيل ، فانه لا دلالة عليه فى لفظ من ألفاظ الحديث . وقال أبو محمد بن حزم : يؤخذ من الحديث أن البيع

اليسير . وربما قيل إنه ورد ما يقتضى ذلك [١]

وقد يؤخذ من الحديث ، جواز بيع الدار المستأجرة بأن يجعل هذا الاستثناء المذكور فى الحديث أصلا ، ويجعل بيع الدار المستأجرة مساوياً له فى المعنى ، فيثبت الحكم . إلا أن فى كون مثل هذا معدودا فيما يؤخذ من الحديث وفائدة من فوائده نظراً

* * *

٢٦٨ — الحديث الثالث [٢] : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « نهى

لا يتم ، لأن البائع بعد عقد البيع مخير قبل التفرق ، فلما قال فى آخره « أترانى ما كستك » دل على أنه كان اختار ترك الأخذ ، وإنما اشترط لجابر ركوبه جمل نفسه ، فليس فيه حجة لمن أجاز الشرط فى البيع . قيل ولا يخفى ما فى هذا التأويل من التكلف . قلت : لأنه من أبعد البعيد أن لا يفترق البائع والمشترى ، سيما وقد قيل إن المسافة بين البيع والمدينة ثلاثة أيام حتى يقال لم يفترقا . وقوله إن البائع بعد عقد البيع مخير أى والمشترى ، والصورة هنا فى المشترى ، فانه الذى اختار . وقال المهلب : ينبغى تأويل ما وقع فى بعض الروايات من ذكر الشرط على أنه شرط تفضل لا شرط فى البيع ، ليوافق رواية من روى « أفقرناك ظهره ـ وأعرتك ظهره » وغير ذلك مما تقدم . قال ويؤيده أن القصة كلها جرت على وجه التفضل والرفق بجابر ، ويؤيده أيضاً قول جابر « هو لك . قال : لا بل بعنيه » فلم يقبل منه إلا بالثمن رفقاً به ، وقد سبقه الإسماعيلى إلى هذا ، وقوى الحافظ ابن حجر كونه وعداً حل محل الشرط كما نقله عن الاسماعيلى . قلت : وهذا كله وفاءاً بحق المذاهب ، وإلا فقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا أن يكون معلوماً » فى حديث الثنيا واضح فى صحة هذا الشرط وأمثاله

(١) قوله « وربما قيل إنه ورد ما يقتضى ذلك » أقول : أى الاستثناء الزمن اليسير [١] وكأنه يريد حديث « إلا أن يكون معلوماً »

(٢) (الحديث الثالث) أى من أحاديث باب الشروط فى البيع . واعلم أن هذا

---

(١) كذا . ولعله المجهول

رسولُ الله ﷺ أن يَبيعَ حاضِرٌ لِبادٍ. وَلاَ تَناجَشُوا وَلاَ يبِع الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أخِيهِ، وَلاَ يَخْطُبْ عَلَى خِطْبَةِ أخيهِ[1]. وَلاَ تسأَلِ المَرأةُ طَلاقَ أُخْتِها لتُكْفِيءَ ما فى صَحْفَتِها»

أما النهى عن بيع الحاضر للبادى، والنَّجْش، وبيع الرجل على بيع أخيه: فقد مر الكلام عليه

وأما النهى عن الخِطبة، فقد تصرف فى إطلاقه الفقهاء بوجهين:

أحدهما أنهم خصوه بحالة التراكن[2]، والتوافق بين الخاطب والمخطوب اليه، وتصدى نظرهم بعد ذلك فيما به يحصل تحريم الخطبة. وذكروا أموراً لا تستنبط من الحديث. وأما الخطبة قبل التراكن فلا تمتنع، نظراً إلى المعنى الذى لأجله حرمت الخطبة، وهو وقوع العداوة والبغضاء، وإيحاش النفوس

الوجه الثانى ـ وهو للمالكية ـ أن ذلك فى المتقاربَين أما إذا كان الخاطب الأول فاسقاً، والآخر صالحاً، فلا يندرج تحت النهى[3]. ومذهب الشافعى رحمه الله أنه

الحديث لفظ البخارى، ولمسلم نحوه، نبه عليه الزركشى

(١) قوله «على خطبة أخيه» أقول: هى بكسر الخاء. وبالضم خطبة الجمعة

(٢) قوله «خصوه بحالة التراكن الخ» أقول: واستدل الفقهاء لذلك بحديث فاطمة بنت قيس وأنها قالت له صلى الله عليه وآله وسلم: إنه خطبنى أبوجهم ومعاوية فلم ينكر النبى صلى الله عليه وآله وسلم خطبة بعضهم على بعض، بل خطبها لأسامة. واعترض بأنه يجوز أن يكون الثانى ما علم بخطبة الأول. وأما النبى صلى الله عليه وآله وسلم فانما أشار عليها بأسامة ولم يخطبها. قال النووى فى شرح مسلم، أجمعوا على تحريمها إذا كان قد صرح للخاطب بالإجابة ولم يأذن له ولم يترك، وأخذوا من قوله «على خطبة أخيه» جواز الخطبة على خطبة الكافر. وقال الجمهور من العلماء: تحرم الخطبة على خطبته، وأجابوا عن التقييد بأخيه بأنه خرج مخرج الغالب

(٣) قوله «فلا يندرج تحت النهى» أقول: لأنه لا يسمى الفاسق للمؤمن أخا،

إذا ارتكب النهى ، وخطب على خطبة أخيه لم يفسد العقد ، ولم يفسخ (١) . لأن النهى بجانب لأجل وقوع العداوة والبغضاء (٢) . وذلك لا يعود على أركان العقد وشروطه بالاختلال . ومثل هذا لا يقتضى فساد العقد

وأما نهى المرأة عن سؤال طلاق أختها ، فقد استعمل فيه ألفاظ مجازية ، فجعل طلاق المرأة بعد عقد النكاح بمثابة تفريغ الصحفة بعد امتلائها (٣) . وفيه معنى آخر ، وهو الإشارة إلى الرزق ، لما يوجبه النكاح من النفقة ، فإن الصحفة وملأها من باب الأرزاق ، وإكفاؤها قلبها

* * *

باب الربا (٤) والصرف

٢٦٩ — الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال

فانه تعالى قال ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ ومن فسق فليس بمؤمن » وهذا يناسب رأى المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين

(١) قوله « لم يفسد العقد ولم يفسخ » أقول : ويكون عاصياً . وقال داود : يفسخ النكاح ، وعن مالك روايتان

(٢) قوله « لأن النهى بجانب الخ » أقول : تعليل لعدم فساد العقد وفسخه ، لأن النهى لأمر خارج على ما يختاره من قال « إنه إذا كان كذلك لا يفسد العقد

(٣) قوله « فجعل طلاق المرأة بعد عقد النكاح بمثابة تفريغ الصحفة » أقول : فيه تأمل ، فانه جعل من إكفاء الصحفة علة لسؤال الطلاق ، لا أنه جعل الطلاق بمثابة الإكفاء الذى هو التفريغ ، والمعنى لا تسأل طلاقها لتقطع رزقها ، فالطلاق على بابه حقيقة والإكفاء للصحفة كناية عن قطع رزقها ، فليس هنا ألفاظ مجازية فتأمل

(٤) (باب الربا) هو لغة الزيادة ، وأريد به هنا زيادة بينة فى أمور معينة . وهو مقصور ، ويكتب بالألف والواو والياء . وقد يمد . ويقال فيه الرماء بالميم والمد

رسول الله ﷺ « الذَّهَبُ بالوَرِقِ رِباً ، إلاَّ هاء وَهاءَ[١] وَالبُرُّ بالبُرِّ رِباً ، إلاَّ هاءَ وَهاء . وَالشَّعِيرُ بالشَّعِيرِ رِباً ، إلاَّ هاء وَهاءَ »

الحديث : يدل على وجوب الحلول ، وتحريم النَّساء[٢] فى بيع الذهب بالورِق ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، إلا هاء وهاء . واللفظة موضوعة للتقابض . وهى ممدودة مفتوحة . وقد أنشد بعض أهل اللغة فى ذلك :

لما رأت فى قامتى انحناءَ[٣] والمشىَ بعد قَعَس[٤] إجناءَ[٥]

---

(١) (الحديث الأول) قال « إلا هاء وهاء » أقول : فيه لغتان القصر والمد وهو أفصح وأشهر ، وأصله هاك ، فأبدلت الهمزة من الكاف ، فمن قصره قال وزنه وزن خف ، يقال للواحد هاء كخاف ، وللاثنين هاءا كخافا وللجمع هاءوا كخافوا ، وغلط الخطابى وغيره من المحدثين فى لغة القصر ، قالوا والصواب المد والفتح ، وليست بغلط بل صحيحة كما ذكرنا وإن كانت قليلة ، ومعناه ما يذكره الشارح قريباً . واعلم أن فى الربا أحاديث كثيرة ، وقد أجمع على تحريمه فى الجملة ، وإن اختلفوا فى تفاصيل . والنص عنه صلى الله عليه وآله وسلم ورد فى ستة معينة ذكر منها فى هذا الحديث أربعة

(٢) قوله « علىّ وجوب الحلول وتحريم النساء » أقول : لأن قوله هاء وهاء أى يداً بيد ، ويأتى بهذا اللفظ ، وهو المراد بالحلول ، والنساء نقيضه وهو التأخير ، ولذا قال الشارح : إنها موضوعة للتقابض

(٣) قوله « انحناء » أقول : هو تقوس القامة للكبر

(٤) قوله « قعس » أقول : القعس بالقاف والعين والسين المهملتين مفتوحتين هو من الإبل : المائل الرأس والعنق والظهر كما فى القاموس

(٥) قوله « إجناء » بكسر الهمزة وجيم ، أقول : فى القاموس أجنأ أشرف كاهله على صدره فهو أجنأ ، والقعس هو ميلان الرأس والظهر من الطراوة والإجناء عكس ذلك وهو اشراف الكاهل على الصدر من الكبر

أجلَت وكان حبها إجلاءَ(١) وجعلت نصف غَبوقى ماء(٢)
تمزج لى من بُغضها السقاء ثم تقول من بَعيد : هاء(٣)
دحرجة ، إن شئتَ ، أو إلقاء(٤) ثم تمنى أن يكون داء
لا يجعل الله له شفاء

ثم اختلف العلماء بعد ذلك : فالشافعى يعتبر الحلول والتقابض فى المجلس . فاذا حصل ذلك لم يعتبر غيره . ولا يضر عنده طول المجلس إذا وقع العقد حالا . وشدد مالك أكثر من هذا ، ولم يسامح بالطول فى المجلس . وإن وقع القبض فيه . وهو أقرب إلى حقيقة اللفظ فيه . والأول أدخل فى المجاز (٥) . وهذا الشرط(٦) لا يختص باتحاد الجنس ، بل إذا جمع المبيعين علة واحدة ـ كالنقدية فى الذهب والفضة ، والطعم (٧) فى الأشياء الأربعة ، أو غيره مما قيل به ـ اقتضى ذلك تحريم النساء .

---

(١) قوله « إجلاء » من أجلوا تفرقوا ، وأجلى القوم من الموضع والدار : تفرقوا عنها

(٢) قوله « غبوقى » الغبوق شرب اللبن بالعشى ، وهو إخبار أنها خلطت غبوقها ماء كراهة له وبغضاً ، ولذا قال « تمزج » أى تخالط اللبن لأجل بغضها إياه

(٣) قولها « هاء » محل الشاهد ، أى خذ الاناء الذى فيه الغبوق

(٤) تدحرج دحرجة ، والدحرجة التتابع فى حدور ، أو تلقيه إلقاء ، أى أنها لا تقبضه الإناء بيدها بغضاً له ، وتمنى أن يكون فيه الداء

(٥) قوله « وإن كان الأول أدخل فى المجاز » أقول : أى كلام الشافعى ، ولا أدرى ما أراد بالادخلية فى المجاز فينظر إن شاء الله تعالى . واعلم أنه لم يذكر فى الحديث إلا التقابض ، ولم يذكر المساواة فى حديث أبى سعيد

(٦) قوله « وهذا الشرط » أقول : وهو التقابض « لا يختص باتحاد الجنس » كذهب بذهب بل الاتحاد فى النقدية كاف ، ولذا قال فى الحديث « الذهب بالورق »

(٧) قوله « والطعم » أقول : عطف على النقدية ، فانه العلة عندهم فى الأربعة .

وقد اشتمل الحديث على الأمرين معاً ، حيث منع ذلك بين الذهب بالورق ، وبين البر بالبر والشعير بالشعير . فإن هذين فى الجنس الواحد . والأول فى جنسين جمعتهما علة واحدة

* * *

٢٧٠ — الحديث الثانى — [١] : عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « لا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بالذَّهَبِ إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ [٢] . وَلا تُشِفُّوا [٣] بَعْضها عَلَى بَعْضٍ . وَلا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بالْوَرِقِ إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ . وَلا تُشِفُّوا بَعْضَها عَلَى بَعْضٍ . وَلا تَبِيعُوا مِنْها غائِباً بِناجِزٍ »

وفى لفظ « إلاَّ يَداً بِيَدٍ »

والحديث أشار إلى ذلك فى الأخيرين كما أشار إلى الأول فى الجنسين المتحدى العلة ، وفى الثانى فى المثلين المتحدى العلة ، ومنه بيع البر بالشعير ، وعكسه اعتبار التقابض فى المجلس . واعلم أن هذا إشارة من الشارح المحقق إلى أن الأمور معللة بعلة فيلحق بها غيرها ، وهو رأى الجمهور ، وإن اختلفوا فى العلة . وذهب داود ومن تبعه إلى أنه لا يجرى الربا إلا فى الستة المنصوصة لعدم النص على العلة فلا يلحق بها غيرها ، وقد اخترنا ذلك وجماعة من المحققين ، وكتبنا فيه رسالة سميناها « القول المجتبى فى مسائل الربا » فلا نطيل هنا بذكر ذلك

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الربا

(٢) قال « إلا وزنا بوزن » أقول : هو مصدر فى موضع الحال أى الذهب يباع بالذهب موزوناً بموزون ، أو مصدر مؤكد أى يوزن وزناً قاله فى الفتح

(٣) قال « لا تشفوا » أقول : بضم المثناة الفوقية وكسر الشين المعجمة وتشديد الفاء : لا تفضلوا

وفى لفظ « إلاَّ وَزْناً بِوَزْنٍ [١] ، مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ »

فى الحديث أمران : أحدهما تحريم التفاضل فى الأموال الربوية عند اتحاد الجنس ونصه فى الذهب بالذهب[٢] من قوله « إلا مثلا بمثل . ولا تُشفوا بعضها على بعض » الثانى : تحريم النَّساء من قوله « ولا تبيعوا منها غائباً بناجز [٣] » وبقية الأموال الربوية ما كان منها منصوصاً عليه فى غير هـــذا الحديث : أخذ فيه بالنص وما لا ، قاسه القائسون

(١) قال « وفى لفظ « إلا وزنا بوزن » أقول : هو من أفراد مسلم نبه عليه عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين

(٢) قوله « ونصه فى الذهب بالذهب » أقول : وفى الورق بالورق

(٣) قوله « من قوله لا تبيعوا غائباً منها بناجز » أقول : بناجز بنون وجيم وزاى أى مؤجلا بحالّ ، والمراد بالغائب أعم من المؤجل كالغائب عن المجلس مطلقاً مؤجلا أو حالا والناجز الحاضر قال ابن بطال فيه حجة للشافعى فى قوله من كان له على آخر دراهم ولآخر عليه دنانير لم يجز أن يقاص أحدهما الآخر بماله لأنه يدخل فى معنى بيع الذهب بالورق ديناً لأنه إذا لم يجز غائب بناجز فأحرى أن لا يجوز غائب بغائب وأما الحديث الذى أخرجه أصحاب السنن عن ابن عمر قال : « كنت أبيع الأبل بالبقيع أبيع بالدنانير وآخذ بالدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ بالدنانير فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال : لا بأس إذا كان بسعر يومه ولم تفترقا وبينكما شىء » فلا يدخل فى بيع الذهب بالورق ديناً [١] لأن النهى باقتضاء الدراهم عن الدنانير ولم يقصد التأخير فى الصرف . انتهى من فتح البارى وفى آخر نقله عن ابن بطال شىء لعل فى النسخة التى وقفت عليها سقطاً وقد أفيد ما ذكره الشارح من هذا ومن قوله إلا يداً بيد وسيصرح به

(١) قلت : بل يدخل وهو منطوق الحديث وإنما اشترط أن لا يفترقا وبينهما شىء ، وهذه الصورة المذكورة فى الحديث يسميها الفقهاء صرف حاضر بذمة إذا تساوياً ، فاذا اشترى بعيراً بخمسة دنانير قيمتها خمسون درهما فدفع الخمسين جاز ذلك الحديث

وقوله « إلا يداً بيد » فى الرواية الأخرى يقتضى منع النَّساء

وقوله « وزناً بوزن » يقتضى اعتبار التساوى[1]، ويوجب أن يكون التساوى فى هذا بالوزن لا بالكيل ، والفقهاء قرروا أنه يجب التماثل بمعيار الشرع ، فما كان موزوناً فبالوزن ، وما كان مكيلا فبالكيل

* * *

٢٧١ — الحديث الثالث : عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال

---

(١) يقتضى اعتبار التساوى ، أقول : تحصل من الأحاديث أنه مع اتحاد الجنس كما فى هذا الحديث لا بد من اعتبار التقابض والتساوى ، فاذا اختلفت هذه الستة اعتبر التقابض دون التساوى كما فى حديث عبادة « فاذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » وحديث عبادة أخرجه مسلم بلفظ « إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد ، فاذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » انتهى ، وهو أجمع الأحاديث ، ولم يأت به المصنف لأنه ليس على شرطه ، ونشأ إشكال من قوله « فاذا اختلفت هذه الأجناس » الخ ولم أر من تنبه له ، وهو أنا رأينا الناس قاطبة يأخذون البر والشعير بالنقد من الفضة ولا يعتبرون كونه يداً بيد[1] وهو نص الحديث ، ورأينا هذا واقعاً فى جميع الجهات ، وراجعنا فيه من يتوسم فيه العلم فلم نجد ما يثلج الصدر . ثم خطر بالبال الحديث الصحيح « إنه صلى الله عليه وآله وسلم مات ودرعه مرهونة فى آصع من شعير » ويأتى أول حديث فى باب الرهن ، ومعلوم أنه شراه من الذمى بقيمته ورهنه الدرع فيها فيكون مخصصاً بما ذكر ، وهو بعد محل بحث ، والفتاح هو الله رب العالمين . وقد أشرنا إلى الاشكال فى شرحنا « سبل السلام »

---

(١) قلت : قد قال ﷺ « فاذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم » والذهب والفضة ليسا من جنس البر والشعير ، ولم يتحدا فى علتهما التى هى الكيل ، بل هما موزونان ، والكيل علة مستقلة والوزن علة أخرى ، فاذا بيع مكيل بموزون جاز التفاضل وجاز النسأ لا سيما إذا اعتبرنا الدراهم والدنانير نقوداً ولم نعتبر الوزن فيهما

« جاء بِلالٌ إلَى رسولِ اللهِ ﷺ بِتَمْرٍ بَرْنِيٍّ . فقال له النبيُّ ﷺ : مِنْ أيْنَ هٰذا ؟ قال بلالٌ : كانَ عِنْدَنا تَمْرٌ رَدِيءٌ ، فَبِعْتُ مِنْهُ صاعَيْنِ بِصاعٍ لِيَطْعَمَ النبيُّ ﷺ . فقال النبيُّ ﷺ عِنْدَ ذٰلِكَ : أوَّهْ ، أوَّهْ ، عَيْنُ الرِّبا ، عَيْنُ الرِّبا ،(١) لا تَفْعَلْ . وَلٰكِنْ إذا أرَدْتَ أنْ تَشْتَرِيَ فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ »

هو نص فى تحريم ربا الفضل فى التمر ، وجمهور الأمة على ذلك ، وكان ابن عباس يخالف فى تحريم ربا الفضل (٢) وكُلِّم فى ذلك فقيل : إنه رجع عنه (٣) . وأخذ

---

(١) (الحديث الثالث) قال « أوه عين الربا » أقول : قال أهل اللغة هى كلمة توجع وتحزن ، وهى بفتح الهمزة وواو مفتوحة مشددة وهاء ساكنة ، وفيها لغات هذه أصحها ، وقوله « عين الربا » أى الربا المحرم

(٢) قوله « وكان ابن عباس يخالف فى تحريم ربا الفضل » أقول : أخرج عنه البخارى أنه « لا ربا إلا النسيئة » وفى رواية لمسلم « الربا فى النسيئة » وروى مسلم من طريق أبى بصرة « سألت ابن عباس رضى الله عنهما عن الصرف ، قال : إلا يدا بيد ؟ قلت نعم . قال : فلا بأس . فأخبرت أبا سعيد فقال : أو قال ذلك ؟ إنا سنكتب اليه فلا تفعلوه » والصرف دفع ذهب وأخذ فضة أو العكس ، وله شرطان : منع النسيئة مع اتفاق النوع واختلافه ، وهو المجمع عليه ، ومنع التفاضل فى النوع الواحد منهما وهو قول الجمهور . وخالف فيه ابن عمر ثم رجع ، وابن عباس واختلف فى رجوعه

(٣) قوله « فكلم فى ذلك فقيل إنه رجع عنه » أقول : الذى كلمه فى ذلك أبو سعيد كما أخرجه الحاكم من طريق حيان العدوى بالمهملة والتحتانية قال « سألت أبا مجلز عن الصرف فقال : كان ابن عباس لا يرى به بأساً زماناً من عمره ما كان عيناً بعين يدا بيد ، كان يقول : إنما الربا فى النسيئة . فلقيه أبو سعيد . . وذكر القصة والحديث ، فقال ابن عباس : أستغفر الله وأتوب اليه . وكان ينهى عنه أشد النهى » انتهى والقصة فى البخارى . وقد ذكر مسلم رجوعه ورجوع ابن عمر عن القول بجواز بيع الجنس ببعضه بعض متفاضلا حالا ، وكان ابن عباس يتمسك بحديث أسامة مرفوعا

قوم من المحدثين تجويز الذرائع من حيث قوله « بع التمر ببيع آخر ، ثم اشتر به » فإنه أجاز بيعه ، والشراء على الإطلاق ، ولم يفصل بين أن يبيعه ممن باعه ، أو من غيره ، ولا بين أن يقصد التوصل إلى شراء الاكثر أو لا

والمانعون من الذرائع يجيبون بأنه مطلق [١] لا عام ، فيحمل على بيعه من غير البائع ، أو على غير الصورة التي يمنعونها . فان المطلق يكتفى فى العمل به بصورة واحدة . وفى هذا الجواب نظر [٢] ، لأنا نفرق بين العمل بالمطلق فعلا ، كما إذا قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، فإنه يصدق بالدخول مرة واحدة ، وبين العمل بالمطلق حملا على المقيد ، فانه يخرج اللفظ من الإطلاق إلى التقييد

وفيه دليل على أن التفاضل فى الصفات لا اعتبار به فى تجويز الزيادة

وقوله « ببيع آخر » يحتمل أن يريد به بمبيع آخر ، ويراد به الثمن غير التمر ، ويحتمل أن يراد بيع على صفة أخرى ، على معنى زيادة الباء كأنه قال : بعه بيعاً آخر ، ويقوى الأول قوله « ثم اشتربه »

* * *

« لا ربا إلا فى النسيئة » ، واتفق العلماء على صحة حديث أسامة ، واختلفوا فى الجمع بينه وبين حديث أبى سعيد ، وأحسن الأجوبة أن حديث جواز ربا الفضل من حديث أسامة إنما يفيده بالمفهوم ، وحديث أبى سعيد وعبادة أفاد تحريمه بالمنطوق ، وهو مقدم على المفهوم

(١) قوله « بأنه مطلق » أقول : وهو قوله « بع التمر ببيع آخر ثم اشتر به » فانه أطلق له البيع والشراء ممن شاء ، وإذا كان مطلقا اكتفى بالعمل به فى صورة هى البيع والشراء من غير البائع

(٢) قوله « وفيه نظر » أقول : لأنا نفرق بين المطلق فعلا فانه الذى يكتفى فيه بالمرة الواحدة ، بخلاف المطلق إذا حمل على المقيد فانه يخرج اللفظ عن إطلاقه ويصير مقيدا ، ولا يحصل الامتثال إلا بالإتيان به مقيداً . قلت : لكنه فى هذه الصورة لا يظهر أنه قيد المطلق شىء ، بل هو على اطلاقه ، فلينظر

٢٧٢ — الحـــديث الرابع [١] : عن أبى المنهال قال « سألت البراء بن عازب ، وزيد بن أرقم ، عن الصَّرف ؟ فكلٌّ واحد يقول : هذا خيرٌ مِنِّى . وَكلاهُما يقول : « نهى رسولُ الله ﷺ عَنْ بَيْع الذَّهَبِ بالْوَرِقِ دَيْناً » .

فى الحديث دليل على التواضع ، والاعتراف بحقوق الأكابر ، وهو نص فى تحريم ربا النسيئة فيما ذكر فيه ـ وهو الذهب بالورق ـ لاجتماعهما فى علة واحدة ، وهى النقدية ، وكذلك الأجناس الأربعة ـ أعنى البر ، وما ذكر معه ـ باجتماعها فى علة أخرى ، فلا يباع بعضها ببعض نسيئة ، والواجب فيما يمنع فيه النساء أمران . أحدهما : التناجز فى البيع ، أعنى ألاَّ يكون مؤجلا . والثانى : التقابض فى المجلس ، وهو الذى يؤخذ من قوله « يداً بيد » .

* * *

٢٧٣ — الحديث الخامس [٢] : عن أبى بَكْرة رضى الله عنه قال : « نَهَى رسولُ الله ﷺ عَنِ الْفِضَّةِ بِالفِضَّةِ ، وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ ، إلاَّ سَوَاء بِسَوَاءٍ ، وَأَمَرَنا : أنْ نَشْتَرِىَ الْفِضَّةِ بِالذَّهَبِ ، كَيْفَ شِئْنا . وَنَشْتَرِىَ الذَّهَب بِالْفِضَّةِ كيفَ شِئْنا . قال : فَسَأَلَهُ رَجُل فقال : يَدًا بِيدٍ ؟ فقال : هَكَذا سَمِعْتُ » .

قوله « نشترى الذهب بالفضة ، كيف شئنا » يعنى بالنسبة إلى التفاضل والتساوى ، لا بالنسبة إلى الحلول والتأجيل ، وقد ورد ذلك مبيناً فى حديث آخر [٣] ، حيث قيل « فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » .

---

(١) الحديث الرابع) من أحاديث باب الربا . تقدم ما أفاده فى شرح ما قبله

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب الربا

(٣) قوله « قد ذكر ذلك فى حديث آخر » أقول : هو الذى قدمناه من رواية مسلم عن عبادة بن الصامت

باب الرهن وغيره [1]

٢٧٤ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها « أنَّ رسولَ الله ﷺ اشترَى مِنْ يَهُودِيٍّ طَعاماً ، وَرَهَنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ »

اللفظة مأخوذة من الحبس والإقامة ، رهنَ بالمكان : إذا أقام به

والحديث دليل على جواز الرهن ، مع ما نطق به الكتاب العزيز [2] ودليل على جواز معاملة الكفار [3] ، وعدم اعتبار الفساد فى معاملاتهم [4] .

---

(١) (باب الرهن) قال « وغيره » وهو الحوالة والإفلاس والشفعة والوقف . والرهن لغة الثبوت والدوام ، ومنه الحالة الراهنة : الثابتة . وقال الماوردى ، واليه يشير الشارح : هو الاحتباس ، ومنه ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾ يقال : رهنت الشىء وأرهنته بمعنى ، قال عبد الله بن همام السلولى :

فلما خشيت أظافيرهم نجوت وأرهنهم مالكا

وهو شرعاً جعل المال وثيقة

(٢) قوله « مع ما نطق به الكتاب العزيز » أقول : يريد قوله تعالى ﴿ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ﴾

(٣) قوله « ودليل على جواز معاملة الكفار » أقول : هو معلوم من الدين ضرورة ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه أقاموا بمكة ثلاث عشرة سنة يعاملون المشركين ، وأقام صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة عشراً يعامل هو وأصحابه أهل الكتاب وينزلون أسواقهم كسوق بنى قينقاع وغيره

(٤) قوله « وعدم اعتبار الفساد فى معاملتهم » أقول : وعدم النظر إلى كيفية معاملتهم فى أنفسهم ، فانه من المعلوم أنهم يبيعون الخمور ويأكلون السحت ويقبضونه ، ولكن ليس لنا البحث عن معاملتهم وعن كيفية دخول المال إلى أيديهم ، بل نأخذ منهم الجزية ونبيع منهم ونشترى ونعاملهم معاملة من فى يده ملكه الحلال حتى يتبين لنا خلافه ، ومثله الظلمة ، وقد بسطناه فى حواشى ضوء النهار وغيره

ووقع فى غير هذه الرواية (١) ما استُدِل به على جواز الرهن فى الحضر

وفيه دليل على جواز الشراء بالثمن المؤخر قبل قبضه (٢)، لأن الرهن إنما يحتاج إليه حيث لا يتأتى الإقباض فى الحال غالباً، وقد يستدل به على جواز الشراء لمن لا يقدر على الثمن فى وقته لما ذكرناه (٣)

* * *

٢٧٥ — الحديث الثانى (٤): عن أبى هريرة رضى الله عنه: أنَّ رسولَ الله ﷺ قال «مَطْلُ الغَنِىِّ ظُلْمٌ (٥). فإذا أُتْبِـعَ أحَدُكُمْ عَلَى مَلِىءٍ فَلْيَتْبَعْ» (٦)

---

(١) قوله «فى غير هذه الرواية» أقول: هى رواية أخرجها البخارى أنه رهن صلى الله عليه وآله وسلم درعه عند يهودى بالمدينة يقال له أبو الشحم على ثلاثين صاعا من شعير لأهله. وخالف مجاهد وداود وقالا: لا يكون الرهن إلا فى السفر عملا بالآية وهو مفهوم لا يعارض المنطوق

(٢) قوله «قبل قبضه» أقول: لا فائدة فى زيادتها

(٣) قوله «لما ذكرنا» من أن الرهن إنما يحتاج اليه حيث يتعذر الإقباض

(٤) (الحديث الثانى) أى من أحاديث باب الرهن وغيره، وهذا الحديث من غيره، وهو من باب الحوالة، وترجم له النووى فى شرح مسلم بباب تحريم ظلم الغنى، وصحة الحوالة واستحباب قبولها إذا أحيل على ملىء، وذكر حديث الكتاب

(٥) قال «مطل الغنى» أقول: قال القاضى عياض وغيره: المطل منع قضاء ما استحق أداؤه، فمطل الغنى ظلم وحرام، ومطل غير الغنى ليس بظلم ولا حرام لمفهوم هذا الحديث، وكذلك من غاب عنه ماله وهو غنى، فان المراد من الغنى المتمكن من الأداء

(٦) قال «إذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع» أقول: بسكون التاء المثناة من فوق فى أتبع وفى فليتبع، مثل أخرج فليخرج، ويأتى ضبطه شرحا بمثل هذا، والمراد إذا أحيل بالدين الذى له على موسر فليحتل، والملىء مهموز من الامتلاء، قال

فيه دليل على تحريم المطل بالحق . ولا خلاف فيه ، مع القدرة بعد الطلب [1] . واختلفوا فى مذهب الشافعى : هل يجب الأداء مع القدرة من غير طلب صاحب الحق ؟ وذكر فيه وجهان . ولا ينبغى أن يؤخذ الوجوب من الحديث ، لأن لفظة « المطل » تشعر بتقديم الطلب ، فيكون مأخذ الوجوب دليلا آخر

وقوله « الغنى » يخرج العاجز عن الأداء

وقوله « فإذا أتبع » مضموم الهمزة ساكن التاء مكسور الباء . وقوله « فليتبع » مفتوح الياء ساكن التاء مفتوح الباء الموحدة . مأخوذ من قولنا : أتبعت فلاناً إذا جعلته تابعاً للغير [2] ، والمراد ههنا تبعيته فى طلب الحق بالحوالة . وقد قال الظاهرية [3] بوجوب قبول الحوالة على الملىء ، لظاهر الأمر . وجمهور الفقهاء على أنه أمر ندب [4] ،

الكرمانى : إنه كالغنى لفظاً ومعنى ، وتعقب بأنه يقتضى أنه غير مهموز ، وليس كذلك بل هو مهموز

(١) قال « مع القدرة بعد الطلب » أقول : وللعلماء خلاف فى أن المماطل يفسق بمرة واحدة أو لابد من التكرار ، لأن المطل إطالة المدافعة ، قال النووى : ومقتضى مذهبنا لا يشترط فيها التكرار ؟ لأن منع الحق بعد طلبه وانتفاء العذر عن أدائه يشبه المطل كثرة ، وإن تسمية النبى صلى الله عليه وآله وسلم له ظلماً يشعر بأنه كبيرة والكبيرة لا يشترط فيها التكرار ، لكن لا يحكم عليه بذلك حتى يظهر عدم عذره ، لأنه قد يكون معذوراً فى الباطن

(٢) قوله « أتبعت فلاناً » أقول : فى شرح مسلم يقال تبعت الرجل فى حق أتبعه تباعة إذا طلبته . قال تعالى ﴿ ثم لا تجدوا علينا به تبيعاً ﴾ . واعلم أن حقيقة الحوالة فى أظهر الأوجه عند الشافعية أنها بيع دين بدين ، جوز للضرورة ، فعلى هذا يجوز الإقالة فيها كما صرح به الخوارزمى ، وقيل هى نقل دين من ذمة إلى ذمة

(٣) قوله « الظاهرية » أقول : وابن جرير وأكثر الحنابلة وأبو ثور

(٤) قوله « وجمهور الفقهاء على أنه أمر ندب » أقول : وقال الماوردى : إنه

لما فيه من الإحسان (١) إلى المحيل بتحصيل مقصوده ، من تحويل الحق عنه ، وترك تكليفه التحصيل بالطلب

وفى الحديث إشعار بأن الأمر بقبول الحوالة على الملىء معلل بكون مطل الغنى ظلماً ، ولعل السبب فيه أنه إذا تعين كونه ظلماً ـ والظاهر من حال المسلم الاحتراز عنه ـ فيكون ذلك سبباً للأمر بقبول الحوالة عليه ، لحصول المقصود من غير ضرر المطل . ويحتمل أن يكون ذلك لأن الملىء لا يتعذر استيفاء الحق منه عند الامتناع ، بل يأخذه الحاكم قهراً ويوفيه (٢) . فى قبول الحوالة عليه تحصيل الغرض من غير

للاباحة لأنه ورد بعد نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الدين بالدين ، فهو كقوله ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ وهذا بناء فى أنها بيع ، وقد قيل هى عقد إرفاق مستقل ، وشرط فيها رضى المحيل بلا خلاف ، والمحتال عند الأكثر ، والمحال عليه عند بعض

(١) قوله « لما فيه من الإحسان » أقول : هذا تعليل لصرف الأمر عن الوجوب وأنه لا يجب عليه الإحسان إلى غريمه ، فهو مندوب لا غير ، وفيه تأمل

(٢) قوله « معلل بكون مطل الغنى ظلماً » أقول : إنما قال إشعار لأنه كالتوطئة والعلة لقبول الحوالة أى إذا كان المطل ظلماً فليقبل ويحتال بدينه عليه ، فان المؤمن من شأنه أن يحترز عن الظلم فلا يمطل ، ومناسبة الجملة لما قبلها أنه لما دل على أن مطل الغنى ظلم عقبه بأن ينبغى أو يجب قبول الحوالة على الملىء لما فى قبولها من دفع الظلم الحاصل بالمطل ، فى قبول الحوالة إعانة على كفه عن الظلم ، وهذا على رواية « فاذا أتبع » بالفاء ، وزعم الرافعى أن الأشهر فى الروايات الواو وأنهما جملتان لا تعلق لإحداهما بالأخرى ، وهو بالفاء فى جميع روايات البخارى

(٣) قوله « بل يأخذه الحاكم قهراً » أقول : استدل باشتراط أن يكون المحال عليه مليئاً أنها إذا صحت الحوالة ثم تعذر القبض بحدوث حادث أو أفلس لم يكن للمحتال رجوع على المحيل « لأنه لو كان له الرجوع لم يكن لاشتراط الغنى فائدة ، فلما شرط علم أنه انتقل انتقالا لا رجوع له كما لو عوض عن دينه بعوض ثم تلف

مفسدة تواء الحق . والمعنى الأول أرجح . لما فيه من بقاء معنى التعليل بكون المطل ظلماً . وعلى هذا المعنى الثانى تكون العلة عدم تواء الحق لا الظلم

* * *

٢٧٦ — الحديث الثالث [١] : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ ـ أوْ قال : سَمِعتُ النبىَّ ﷺ يقول ـ « مَنْ أدرَكَ مَا لَهُ بِعَينِهِ عِنْدَ رَجُلٍ ـ أوْ إنسانٍ [٢] ـ قَدْ أفلَسَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيرِهِ »

فيه مسائل [٣]. الأولى : رجوع البائع إلى عين ما له عند تعذر الثمن بالفَلَس [٤]، أو الموت . فيه ثلاثة مذاهب : الأول أنه يرجع إليه فى الموت والفلس . وهذا مذهب الشافعى [٥] ، والثانى : أنه لا يرجع إليه ، لا فى الموت ولا فى الفلس ،

العوض فى يد صاحب الدين لم يكن له الرجوع

(١) (الحديث الثالث) أقول : هو من باب الإفلاس الداخل فى الترجمة فى قوله «وغيره» ، والمفلس شرعاً من تزيد ديونه على موجوده ، سمى مفلساً لأنه صار ذا فلوس بعد أن كا ا دراهم ودنانير ، إشارة الى أنه صار لا يملك إلا أدنى الأموال وهى الفلوس ، أو سمى بذلك لأنه منع التصرف إلا فى الشىء التافه كالفلوس ، لأنهم كانوا يتعاملون بها فى الأشياء الحقيرة ، أو صار إلى حالة لا يملك فيها فلساً ، فعلى هذا فالهمزة فى أفلس للسلب

(٢) قال « أو إنسان » أقول : هو شك من الراوى ، ومفهوم رجل غير مراد ، بل أو امرأة

(٣) قوله « فيه مسائل » أقول : عدها الشارح خمس عشرة

(٤) قوله « بالفلس » أقول : بفتح اللام . وقوله « أو الموت » هذا لا يدل عليه لفظ الحديث

(٥) قوله « وهو مذهب الشافعى » أقول : لما أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الحاكم من حديث أبى هريرة مرفوعاً « أيما رجل مات أو أفلس فصاحب

وهو مذهب أبى حنيفة (١) . والثالث : يرجع إليه فى الفلس دون الموت . ويكون فى الموت أسوة الغرماء . وهو مذهب مالك (٢)

وهذا الحديث دليل على الرجوع فى الفلس . ودلالته قوية جداً ، حتى قيل : إنه لا تأويل له . وقال الاصطخرى من أصحاب الشافعى : لو قضى القاضى بخلافه نُقض حكمه

المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه ، زاد بعضهم فى آخره « إلا أن يترك صاحبه وفاء »

(١) قوله « وهو مذهب أبى حنيفة » أقول : وابن شبرمة ، قالت الحنفية : لأن هذا خبر واحد خالف الأصول ، لأن السلع صارت بالبيع ملكا للمشترى ومن ضمانه ، وإستحقاق البائع لأخذها منه نقض للملكه . وحملوا الحديث على صورة وهى ما إذا كان المتاع وديعة أو عارية أو لقطة . وتعقب بأنه لو كان كذلك لم يقيد بالفلس ولا كان أحق بها لما تقتضيه صيغة أفعل من الاشتراك ، واللقطة والعارية خاصة لمن هى له . وأيضاً فما ذكروه ينتقض بالشفعة . وأيضاً قد ورد التنصيص فى حديث الباب على أنه فى صورة البيع فيما رواه سفيان الثورى فى جامعه وأخرجه من طريقه ابن خزيمة وابن حبان وغيرهما عن أبى هريرة بلفظ « إذا ابتاع رجل سلعة ثم أفلس وهى عنده بعينها فهو أحق بها من الغرماء » . وفى الباب روايات أخر دالة على أنه ورد الحديث فى صورة البيع ، وأما اعتذارهم بأنه خبر واحد ففيه نظر ، فانه مشهور من هذا الوجه أخرجه ابن حبان من حديث ابن عمر وإسناده صحيح ، وأخرجه أبو داود من حديث سمرة وإسناده حسن ، وقضى به عثمان وعمر بن عبد العزيز ، وبهذا يخرج الحديث عن كونه فرداً غريباً . قال القرطبى فى المفهم : تعسف بعض الحنفية فى تأويل هذا الحديث بتأويلات لا تقوم على أساس . وقال النووى : تأولوه بتأويلات ضعيفة مردودة

(٢) قوله « وهو مذهب مالك » أقول : وقد قال أحمد به ، واحتجا بما فى مرسل مالك « وإن مات الذى ابتاع فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء » وفرقوا بين الفلس والموت بأن الميت خربت ذمته فليس للغرماء محل يرجعون اليه فاستووا فى ذلك ، بخلاف الفلس . ورجح الشافعى ما قدمناه ، وحديث أبى هريرة المرفوع

ورأيت فى تأويله وجهين ضعيفين . أحدهما : أن يحمل على الغصب والوديعة ، لما فيه من اعتبار حقيقة المالية . وهو ضعيف جداً ، لأنه يبطل فائدة تعليل الحكم بالفلس [١] . الثانى : أن يحمل على ما قبل القبض . وقد استُضعف بقوله ﷺ « أدرك ماله ، أو وجد متاعه [٢] » فإن ذلك يقتضى إمكان العقد . وذلك بعد خروج السلعة من يده

المسألة الثانية : الذى يسبق إلى الفهم من الحديث أن الرجل المدرك ههنا هو البائع [٣] ، وأن الحكم يتناول البيع . لكن اللفظ أعم من ذلك [٤] ، فيمكن أن يدخل تحته ما إذا أقرض رجل مالا ، وأفلس المستقرض ، والمال باق ، فان المقرض يرجع فيه . وقد علله الفقهاء بالقياس على المبيع ، بعد التفريع على أنه

وجزم ابن العربى المالكى بأن الزيادة - التى فى مرسل مالك من قول الراوى فلا حجة فيها . وجمع الشافعى بين المرسل والمرفوع بأن المرفوع فيما إذا مات مفلساً ، والمرسل فيما إذا مات مليئاً

(١) قوله « تعليل الحكم بالفلس » أقول : لما قدمناه قريباً من عدم مشاركة غيره له فى ملكه

(٢) قوله « أو وجد متاعه » أقول : قوله « عند رجل » دال على أنه قد قبضه المشترى هنا ، فان ذلك يقتضى إمكان العقد

(٣) قوله « هو البائع » أقول : أى المدرك فى الحديث ، ولأنه ورد النص به كما قدمناه قريبا من حديث أبى هريرة

(٤) قوله « أعم من ذلك » أقول : وهو قوله « من أدرك » فانه يشمل كل مدرك لعين هى له عند من أفلس ، وبهذا العموم ترجم البخارى بقوله « إذا وجد ماله عند مفلس فى البيع والقرض والوديعة فهو أحق به » قال الحافظ فى الفتح قوله « فى البيع » إشارة إلى ما ورد فى بعض طرقه ، وقوله « والقرض » هو بالقياس عليه أو لدخوله فى عموم الخبر وهو قول الشافعى وآخرين ، والمشهور عن المالكية التفرقة بين القرض والبيع انتهى . والشارح لم يذكر الوديعة لأنها باقية على ملك صاحبها

يملك بالقبض . وقيل فى القياس : مملوك ببدل تعذّر تحصيله فأشبه المبيع . وإدراجه تحت اللفظ ممكن إذا اعتبرناه من حيث الوضع (١) . فلا حاجة إلى القياس فيه

المسألة الثالثة : لا بد فى الحديث من إضمار (٢) أمور يحمل عليها ، وإن لم تذكر لفظاً . مثل كون الثمن غير مقبوض . ومثل كون السلعة موجودة عند المشترى دون غيره . ومثل كون المال لا يفى بالديون ، احترازاً عما إذا كان مساوياً ، وقلنا يحجر على المفلس فى هذه الصورة (٣)

المسألة الرابعة : إذا أجّر داراً أو دابة ، فأفلس المستأجر قبل تسليم الأجرة ومضىّ المدة ، فللمؤجر الفسخ على الصحيح من مذهب الشافعى (٤) . وإدراجه تحت

---

(١) قوله « من حيث الوضع » أقول : لا من حيث ما يسبق إلى الفهم

(٢) قوله « من إضمار » أقول : وأدلته القواعد الشرعية ، وقد يؤخذ من الحديث إما كون الثمن غير مقبوض فلأنه يؤخذ من قوله فى الحديث ما له فاضافته اليه دالة على بقائه له ، وإلا لما كانت إضافته إلا من المجاز ، وأما كون السلعة عند المشترى دون غيره فلأن قوله « قد أفلس » عائد إلى الرجل والمراد به المشترى مثلا ، وأما كون المال لا يفى بالديون فلأن حقيقة المفلس من لا يفى ماله بدينه

(٣) قوله « وقلنا يحجر على المفلس فى هذه الصورة » أقول : أى صورة مساواة ماله لديونه ، وفيه قولان للشافعية على تفصيل ذلك ، قال فى المنهاج : ولو كانت الديون بقدر المال فان كان كسوباً ينفق من كسبه فلا حجر عليه ، لأنه لا حاجة له اليه بل يؤمر بقضاء الدين ، وإن لم يكن كسوبا ، وإن كانت نفقته من ماله (١) فكذا فى الأصح لتمكنهم من المطالبة فى الحال (٢) والثانى يحجر لئلا يذهب ماله ، واختاره الإمام

(٤) قوله « على الصحيح من مذهب الشافعى » أقول : ونقله المالكية

---

(١) كذا واستقامة الكلام هو « وإن لم يكن كسوباً وكانت نفقته من ماله الخ »

(٢) قلت : وعند الحنابلة لا حجر إذا كان ماله قدر دينه

لفظ الحديث متوقف على أن المنافع هل ينطلق عليها اسم « المتاع » أو « المال » ؟ وانطلاق اسم « المال » عليها أقوى (١)

وقد عُلل منع الرجوع بأن المنافع لا تتنزل منزلة الأعيان القائمة ، إذ ليس لها وجود مستقر . فاذا ثبت انطلاق اسم « المال » أو « المتاع » عليها فقد اندرجت تحت اللفظ . وإن نوزع فى ذلك ، فالطريق أن يقال : إن اقتضى الحديث أن يكون أحق بالعين ـ ومن لوازم ذلك الرجوع فى المنافع ـ فيثبت بطريق اللازم ، لا بطريق الأصالة . وإنما قلنا : إنه يتوقف على كون اسم « المنافع » ينطلق عليها اسم « المال » أو « المتاع » لأن الحكم فى اللفظ معلق بذلك فى الأحاديث

ونقول أيضاً : الرجوع إنما هو فى المنافع ، فانها المعقود عليه ، والرجوع إنما يكون فيما يتناوله العقد ، والعين لم يتناولها عقد الإجارة

المسألة الخامسة : إذا التزم فى ذمته نقل متاع من مكان إلى مكان ، ثم أفلس ، والأجرة بيده قائمة ثبت حق الفسخ والرجوع إلى الأجرة . واندراجه تحت الحديث ظاهر ، إن أخذنا باللفظ ، ولم نخصصه بالبائع . فان خُصّ به فالحكم ثابت بالقياس ، لا بالحديث

المسألة السادسة : قد يمكن أن يستدل بالحديث على أن الديون المؤجلة تحلّ بالحجر . ووجهه : أنه يندرج تحت كونه أدرك ماله ، فيكون أحق به . ومن لوازم ذلك أن يحل (٢) ، إذ لا مطالبة بالمؤجل قبل الحلول

المسألة السابعة : يمكن أن يُستدل به أن الغرماء إذا قدّموا البائع بالثمن

---

(١) قوله « وانطلاق اسم المال عليها قوى » أقول : فيدخل فى الحديث ، ولكن الإدراك فى غالب الإطلاق لا يكون إلا للأعيان ، ثم هذا مبنى على أنه لا يخص اللفظ بالبائع كما يأتى فى المسألة الخامسة

(٢) قوله « ومن لوازم ذلك أن يحل » أقول : هذا قول الجمهور ، لكن الراجح عند الشافعية أن المؤجل لا يحل بذلك لأن الأجل حق مقصود له فلا يفوت

لم يسقط حقه من الرجوع [١] ، لاندراجه تحت اللفظ . والفقهاء عللوه بالمنّة [٢]

المسألة الثامنة : قيل : إن هذا الخيـار فى الرجوع يستبد به البائع [٣] . وقيل : لا بد من الحاكم . والحديث يقتضى ثبوت الأحقية بالمال . وأما كيفية الأخذ فهو غير متعرض له . وقد يمكن أن يستدل به على الاستبداد ، إلا أن فيه ما ذكرنا

المسألة التاسعة : الحكم فى الحديث يتعلق بالفلس ، ولا يتناول غيره . ومن أثبت من الفقهاء الرجوع بامتناع المشترى من التسليم ، مع اليسار ، أو هربه ، أو امتناع الوارث من التسليم بعد موته فإنما يثبته بالقيـاس على الفلس ، ومن يقول بالمفهوم فى مثل هذا فله أن ينفى هذا الحكم بدلالة المفهوم من لفظ الحديث

المسألة العاشرة : شرط رجوع البائع بقاء العين فى ملك المفلس ، فلو هلكت لم يرجع ، لقوله عليه الصلاة والسلام « فوجد متـاعه ، أو أدرك ماله » فشرط فى الأحقية إدراك المال بعينه ، وبعد الهلاك فات الشرط ، وهذا ظاهر فى الهلاك الحسى . والفقهـاء نزّلوا التصرفات الشرعية منزلة الهلاك الحسى كالبيع ، والهبة ، والعتق ، والوقف [٤] ، ولم ينقضوا هذه التصرفات . بخلاف تصرفات المشترى فى حق الشفيع

---

(١) قوله « لم يسقط حقه من الرجوع » أقول : إذا أراد الغرماء أو الورثة إعطاء صاحب السلعة الثمن فقالت المالكية يلزمه القبول ، وقال الشافعى وأحمد : لا يلزمه

(٢) قوله « عللوه بالمنة » أقول : وقالوا لأنه ربما يظهر غريم آخر فيزاحمه فيما أخذ

(٣) قوله « يستبد به البـائع » أقول : وهو الأصح من قول العلماء . والقول الآخر يتوقف على حكم الحاكم كما يتوقف ثبوت الفلس

(٤) قوله « كالبيع والهبة والعتق » أقول : وعللوا ذلك بأنها صدرت من أهلها فى محلها ، ونازع فى هذه بعض المتأخرين فقال : حديث سمرة بلفظ « من وجد عين متاعه عند رجل فهو أحق به ويتبع المبتاع من باعه » قالوا وهذا ظاهر إطلاق رواية

بها . فاذا تبين أنها كالهالكة شرعاً دخلت تحت اللفظ (١) . فان البائع حينئذ لا يكون مدركا لماله

واختلفوا فيما إذا وجد متاعه عند المشترى ، بعد أن خرج عنه ، ثم رجع إليه بغير عوض . فقيل : يرجع فيه ، لأنه وجد ماله بعينه ، فيدخل تحت اللفظ . وقيل : لا يرجع ، لأن هذا الملك متلقى من غيره . لأنه لو تخللت حالة لو صادفها الإفلاس والحجر لما رجع (٢) ، فيستصحب حكمها (٣) . وهــذا تصرف فى اللفظ (٤) بالتخصيص ، بسبب معنى مفهوم منه ، وهو الرجوع إلى العين ، لتعذر العوض من تلك الجهة ، كما يفهم منه ما قدمنا ذكره . أو تخصيص بالمعنى (٥) ، وإن سلم باقتضاء اللفظ له

« فهو أحق به من غيره » فى حديث أبى هريرة ، لأن الغير أعم من المفلس وغرمائه ، ومن خرج عن ملك المفلس إلى ملكه . انتهى

(١) قوله « دخلت تحت اللفظ » أقول : أى لفظ « هلكت » الذى جعله مفهوم بقاء العين فى ملك المفلس ، وكان الأظهر أن يقول : لم يدخل تحت لفظ الحديث

(٢) قوله « لو صادفها الإفلاس والحجر لما رجع » أقول : وهى حالة خروجها عن ملك المفلس

(٣) قوله « يستصحب حكمها » أقول : أى حكم تلك الحالة التى لو صادفها الإفلاس والحجر

(٤) قوله « وهذا تصرف فى اللفظ » أقول : لفظ متاعه أو ماله العام بالإضافة بسبب معنى مفهوم من الحديث ، والمعنى هو الرجوع إلى العين لأنه تعذر العوض منه من جهة المفلس لأنه عاد اليه بغير عوض

(٥) قوله « أو تخصيص بالمعنى » أقول : الأول كان تخصيصاً بالسبب وهذا بالمعنى ، وهو أن المراد وجد عين ماله لم يتصرف فيه المفلس ، وهنا قد تصرف فيه ثم عاد بغير عوض ، فهذا الملك متلقى من غيره فهو مال ذلك الغير صار إلى المفلس

المسألة الحادية عشرة : إذا باع عبدين ـ مثلا ـ فتلف أحدهما ، ووجد الثانى بعينه ، رجع فيه عند الشافعى ، والمذهب (١) أنه يرجع بحصته من الثمن ، ويضارب بحصة ثمن التلف . وقيل : يرجع فى الباقى بكل الثمن (٢) . فأما رجوعه فى الباقى فقد يندرج تحت قوله « فوجد متاعه ، أو ماله » فان الباقى متاعه أو ماله ، وأما كيفية الرجوع فلا تعلق للفظ به

المسألة الثانية عشرة : إذا تغير المبيع فى صفته ـ بحدوث عيب ـ فأثبت الشافعى الرجوع ، إن شاءه البائع بغير شىء يأخذه (٣) ، وإن شاء ضارب بالثمن . وهذا يمكن أن يندرج تحت اللفظ . فانه وجده بعينه ، والتغير حادث فى الصفة لا فى العين

المسألة الثالثة عشرة : إطلاق الحديث يقتضى الرجوع فى العين ، وإن كان قد قبض بعض الثمن . وللشافعى قول قديم : إنه لا يرجع فى العين إذا قبض بعض الثمن ، لحديث ورد فيه (٤)

---

(١) قوله « عند الشافعى والمذهب » أقول : كأنه يريد بالمذهب مذهب الشافعى وفى المنهاج : ولو تلف أحد العبدين ثم أفلس أخذ الباقى وضارب بحصة التالف لأنه ثبت له الرجوع فى كل منهما كما لو رجع الأب فى بعض ما وهب لابنه الكبير انتهى . والمراد بالمضاربة الانتقاص من الثمن أسوة الغرماء

(٢) قوله « بكل الثمن » أقول : أى بثمن العبدين ، ولا أدرى ما وجهه

(٣) قوله « إن شاء البائع بغير شئ يأخذه » أقول : فى المنهاج كما هنا ، واستدل بقياسه على تعيب المبيع فى يد البائع ، فان المشترى يخير بين أن يأخذه ناقصاً أو يتركه ، وسواء كان النقص حسياً كسقوط بعض الأعضاء والعمى ، أو غير حسى كنسيان الحرفة والإباق والتزويج . انتهى

(٤) قوله « لحديث ورد فيه » أقول : هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أيما رجل باع متاعاً فأفلس الذى ابتاعه منه ولم يقبض الذى باعه من ثمنه شيئاً فوجده بعينه فهو أحق به » أخرجه البيهقى فى السنن

المسألة الرابعة عشرة : الحديث يقتضى الرجوع فى متاعه ، ومفهومه أنه لا يرجع فى غير متاعه . فيتعلق بذلك الكلام فى الزوائد المنفصلة [١] فانها تحدث على ملك المشترى ، فليست بمتاع للبائع ، فلا رجوع له فيها

المسألة الخامسة عشرة : لا يثبت الرجوع إلا إذا تقدم سبب لزوم الثمن على المفلس . ويؤخذ ذلك من الحديث الذى فى لفظه ترتيب الأحقية على المفلس بصيغة الشرط [٢] ، فان المشروط مع الشرط ، أو عقيبه . ومن ضرورة ذلك تقدم سبب اللزوم على الفلس

* * *

٢٧٧ — الحديث الرابع [٣] : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « جَعَلَ [٤] ـ وفى لفظ : قَضَى ـ النبى ﷺ بِالشُّفْعَةِ فى كُلِّ مالَمْ يُقْسَمْ . فإذا

---

(١) قوله « فيتعلق بذلك الكلام فى الزوائد المنفصلة » أقول : فى قوله المنفصلة احتراز عن المتصلة كسمن وصنعة فان البائع أولى بها جريا على القاعدة ، وأما المنفصلة كالولد والثمرة فللمشترى ، ويرجع البائع فى الأصل لأن الشارع أثبت له الرجوع فى المبيع فلا يتعداه

(٢) قوله « بصيغة الشرط » أقول : وهو حديث أبى هريرة عند مسلم بلفظ « إذا أفلس الرجل ووجد البائع سلعته فهو أحق به من الغرماء »

(٣) (الحديث الرابع) أقول : هذا من باب الشفعة المشمول بالإجمال فى الترجمة

(٤) قال « جعل » أقول : حديث جابر أخرجه ابن الجوزى فى تحقيقه من طريق أبى سلمة عن جابر « جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الشفعة فى كل ما لم يقسم ، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » قال : انفرد به البخارى ، ثم أخرجه من طريق أبى الزبير عن جابر رضى الله عنه قال « قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة فى كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط ، لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه ، فان شاء أخذ وإن شاء ترك » ثم قال

وَقعَتِ الْحُدُودُ ، وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ [١] فَلَا شُفْعَةَ »

استدل بالحديث على سقوط الشفعة للجار [٢] من وجهين . أحدهما : المفهوم ، فان قوله « جعل الشفعة فيما لم يقسم » يقتضى أن لا شفعة فيما قسم . وقد ورد فى بعض الروايات « إنما الشفعة [٣] » وهو أقوى فى الدلالة . لا سيما إذا جعلنا « إنما » دالة على الحصر بالوضع ، دون المفهوم

والوجه الثانى : قوله « فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » وهذا اللفظ الثانى يقتضى ترتيب الحكم [٤] على مجموع أمرين : وقوع الحدود ، وصرف الطرق . وقد يقول قائل ـ ممن يثبت الشفعة للجار ـ إن المرتب على أمرين لا يلزم ترتبه على أحدهما . وتبقى دلالة المفهوم الأول مطلقة ، وهو قوله « إنما الشفعة فيما لم يقسم » فمن قال بعدم ثبوت الشفعة تمسك بها ، ومن خالفه يحتاج إلى إضمار قيد آخر ، يقتضى اشتراط أمر زائد ، وهو صرف الطرق مثلا ، وهذا الحديث يستدل به ، ويجعل مفهومه مخالفة الحكم عند انتفاء الأمرين معاً ، أعنى وقوع الحدود ، وصرف الطرق

انفرد مسلم بإخراجه . قال أبو حاتم : عندى أن قوله « فاذا وقعت الحدود » إلى آخره مدرج من قول جابر . قيل : ويدل على ذلك أن مسلماً لم يخرج الزيادة

(١) قال « صرفت الطرق » أقول : فى النهاية أى بينت مصارفها وشوارعها ، كأنه من التصرف والتصريف

(٢) قوله « على سقوط الشفعة للجار » أقول : وذلك مذهب على وعمر وعثمان وابن المسيب وربيعة ومالك والشافعى وآخرين[١]

(٣) قوله « وفى بعض الروايات إنما الشفعة » أخرجها به أحمد والبخارى وأبو داود وابن ماجه

(٤) قوله « ترتيب الحكم » أقول : وهو عدم ثبوت الشفعة للجار على أمرين : وقوع الحدود بين المشتركين وصرف الطرق بينهما . قيل : وهذه الروايات كلها إنما

---

(١) قلت : وهو رواية عن الإمام أحمد اختارها جمع من أصحابه وجعلوها هى المذهب

وقد يستدل بالحديث على مسألة اختلف فيها ، وهو أن الشفعة هل تثبت فيما لم يقبل القسمة أم لا ؟ فقد يستدل به من يقول لا تثبت الشفعة فيه . لأن هذه الصيغة فى النفى تشعر بالقبول ، فيقال للبصير : لم يبصر كذا [١] . ويقال للأكمه : لا يبصر كذا ، وإن استعمل أحد الأمرين فى الآخر فذلك للاحتمال . فعلى هذا : يكون فى قوله « فيما لم يقسم » إشعار بأنه قابل للقسمة . فاذا دخلت « إنما » المعطية للحصر : اقتضت انحصار الشفعة فى القابل [٢]

أثبتت الشفعة للشريك من دون تعرض للجار بمنطوق ولا مفهوم ، ومفهوم الحصر إنما هو قبل قسمة المبيع فيما بين المشترى والشريك . فمدلوله أن القسمة تبطل الشفعة ، فان شرى حصة فى أرض فلشريك الشفعة ، فاذا اقتسم هو وشريكه فلا شفعة للشريك ولا تعرض فيه للجار . نعم الشريك بعد القسمة يصير جاراً للمشترى فتثبت له الشفعة بالجوار ، لأن النهى إنما توجه إلى شفعته بالخلطة . وقوله « فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق » هو بيان لمسمى القسمة المانعة عن الشفعة ، وشفعة الجار لو سلمنا أن مفهوم الخبر أفاد نفيها فمنطوق حديث أحمد وأبى داود وابن ماجه من حديث جابر مرفوعاً « الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً » وقولهم إنه لم يروه غير عبد الملك بن سليمان فهو عندهم ثقة مأمون ، وللحديث شواهد . وقوله فاذا وقعت الحدود فلا شفعة ، أى بالخلطة جمعاً بين الأحاديث وإعمالا لها جميعاً ، وقد طولنا البحث فى حواشى ضوء النهار ، وكلام الشارح لم يجزم فيه بنفى ولا إثبات

(١) قوله « لم يبصر كذا » أقول : أى مع قبوله للإبصار والادراك بالحاسة ، وللأكمه وهو الذى ولد أعمى ويقال له ممسوح العين كما فى الكشاف لا يبصر كذا ، أى لعدم قبوله الإبصار لفقد حاسته ، فهذا وجه التفرقة بين لم ولا ، ومنه قوله تعالى ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ إلا أنه كما قال المحقق قد يستعمل أحد الأمرين أى العبارتين فى الآخر فيؤتى بلم فى الثانى وبلا فى الأول ومنه ﴿ لا يغفر أن يشرك به ﴾ مع إمكانه فى نفسه . وأما قوله « فكذلك للاحتمال » فانه مشعر بأن استعمال أحدهما للآخر لاحتمال ما يستعملان فيه للأمرين مع أنهما يستعملان مع عدم الاحتمال

(٢) قوله « اقتضت انحصار الشفعة فى القابل » أقول : لأنها لنفى الحكم عن غير

وقد ذهب شذاذ من الناس إلى ثبوت الشفعة فى المنقولات [1] واستدل بصدر الحديث [2] من يقول بذلك ، إلا أن آخره وسياقه يشعر بأن المراد به العقار ، وما فيه الحدود وصرف الطرق

* * *

٢٧٨ — الحديث الخامس [3] : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « أصابَ عُمَرُ أَرضاً بِخَيْبَرَ . فأَتَى النبيَّ ﷺ يَستأْمِرُهُ فِيها . فقال : يا رسولَ الله ، إِنِّى أَصَبْتُ أَرضاً بِخَيْبَرَ ، لَمْ أُصِبْ مالاً قَطُّ هُوَ أَنفَسُ عِنْدِى مِنْهُ [4] ،

المذكور وإثباته له ، وهذا مذهب الشافعى . وعبارة المنهاج : ولا شفعة فى كل مالو قسم بطلت منفعته كحمام صغير أو رحى فلا شفعة فيه على الأصح

(١) قوله « وقد ذهب شذوذ من النـاس إلى ثبوت الشفعة فى المنقولات » أقول : وذلك كالثياب والسلاح ، واليه ذهبت الهدوية وغيرهم مستدلين بحديث الشفعة فى كل شئ أخرجه الترمذى مرفوعاً من حديث ابن عباس . وأجيب بأنه مرسل ، وإنما رفعه ابن أبى مليكة . وبأنه أخرج البيهقى فى السنن من حديث أبى هريرة مرفوعاً « لا شفعة إلا فى دار أو عقار » وهو بلفظ الحصر ، وهو عنـد الأكثرين من المنطوق

(٢) قوله « بصدر الحديث » أقول : فى كل ما لم يقسم ، لأنه عام إلا أنه كما قال الشارح إن آخره دال أنه أريد بالعام الخاص

(٣) (الحديث الخامس) أقول : من أحاديث باب الرهن ، وهو مشمول فى الترجمة كما عرفت ، وهذا الحديث فى الوقف

(٤) قال « لم أصب مالا قط هو عندى أنفس منه » أقول : ورد بيان كيفية إصابته إياه فيما أخرجه عمر بن شبة باسناد صحيح عن ابن عمر أيضاً أن عمر قال « كان لى مائة رأس فاشتريت بها مائة سهم من خيبر من أهلها » وقوله « أنفس » أى أجود . قال الداودى : سمى نفيساً لأنه يؤخذ بالنفس

فما تأمُرُنى بِهِ؟ فقال: إنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أصلَها، وتَصَدَّقتَ بِها. قال: فتَصَدَّقَ بها. غيرَ أنَّهُ لا يُباعُ أصلُها، ولا يُوهَبُ، ولا يُورَثُ[(١)]. قال: فتَصَدَّقَ عُمَرُ فى الفُقَراء، وفى القُرْبَى، وفى الرِّقابِ، وفى سبيل الله، وابنِ السَّبِيلِ، والضَّيْفِ[(٢)]. لا جُناحَ عَلَى مَنْ وَلِيَها أنْ يأكُلَ مِنها بالمَعْرُوفِ، أوْ يُطعِمَ صَدِيقاً، غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فيه»

وفى لفظ «غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ»

الحديث دليل على صحة الوقف[(٣)] والحبس على جهات القربات. وهو مشهور

---

(١) قال «غير أنه لا يباع أصلها الخ» أقول: ظاهره أنه من شرط عمر نفسه. وقد أخرجه البخارى عن نافع بلفظ «فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق من ثمره»، وهذا ظاهر أن الشرط من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قال «فى الفقراء الخ» أقول: هؤلاء الأصناف هم المذكورون فى آية مصارف الزكاة، إلا الضيف وذوى القربى يحتمل أنه من ذكر فى الخمس، ويحتمل أن المراد ذوى قربى عمر، وبهذا الثانى جزم القرطبي، وعليه اقتصر الشارح كما يأتى. والمراد بالمعروف القدر الذى جرت به العادة، وقيل بقدر عمله. وفى قوله «غير متأثل» ما يدل على أنه أراد بالمعروف حقيقة الأكل لا الأخذ من مال الوقف بقدر العمالة. قلت: واتفق فى الأزمنة المتأخرة أنه يجعل لعامل الأوقاف عشر ما يحصل فيتحصل من ذلك فى الأوقاف الواسعة مال واسع، ولا وجه له فى الشريعة، وقد حققنا القدر الذى يستحقه كل عامل على عمل عام فى رسالة سميناها إزالة التهمة فى بيان ما يجوز ويحرم من مخالطة الظلمة

(٣) قوله «على صحة الوقف» أقول: هو مصدر وقف يقف، ولا يقال أوقف إلا فى لغة قليلة. وحقيقة الوقف فى الشرع: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء

متداول النقل بأرض الحجاز [١]، خلفاً عن سلف، أعنى الأوقاف. وفيه دليل على ما كان أكابر السلف والصالحين عليه، من إخراج أنفس الأموال عندهم لله تعالى.
وانظر إلى تعليل عمر رضى الله عنه لمقصوده، بكونه «لم يصب مالا أنفس عنده منه»،

وقوله «تصدقت بها» يحتمل أن يكون راجعاً إلى الأصل المحبس. وهو ظاهر اللفظ، ويتعلق بذلك ما تكلم فيه الفقهاء من ألفاظ التحبيس، التى منها «الصدقة[٢]»

عينه، ممنوع من التصرف فى عينه، وتصرف منافعه فى البر تقرباً إلى الله تعالى [١]

(١) قوله «وهو مشهور متداول النقل بين أهل الحجاز» أقول: الوقف من القرب المندوب اليها بأدلة خاصة. قال الشافعى: ولم يحبس أهل الجاهلية فيما علمته دوراً ولا أرضاً، وإنما حبس أهل الاسلام. وهذا إشارة منه إلى أنه حقيقة شرعية. هذا والمشهور أن وقف عمر أول وقف فى الاسلام. وقيل إنه وقف النبى صلى الله عليه وآله وسلم فضلة مخيريق التى أوصى بها له فى السنة الثالثة، واشتهر اتفــاق الصحابة على الوقف قولا وفعلا، فوقف عمر ما ذكر، ووقف على البغيبغة وهى ضيعة بالمدينة، ووقف عثمان وزيد بن ثابت وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وغيرهم، وقد عدوا أكثر من ثمانين من الصحابة. وقوله «بأرض الحجاز» أقول: كأنه خص الحجاز إشارة إلى كلام أبى حنيفة وهو من أهل العراق فانه قال: الوقف لا يصح، يعنى أنه لا يلزم، بل لا بد أن يحكم به قاض. وكان أبو يوسف يجيز بيع الوقف تبعاً لأبى حنيفة، فلما بلغه حديث عمر قال: هذا لا يسع أحداً خلافه، ولو بلغ أبا حنيفة لقال به ورجع عن رأيه

(٢) قوله «التى منها الصدقة» أقول: قالوا الألفاظ فى هذا الباب ستة: الوقف، والتحبيس، والتسبيل، والتحريم، والتأبيد، والصدقة. قالوا وأصلها الصدقة إلا أنها لما اشتركت بينه وبين غيره تأخرت عن رتبة الصريح وصار أعلى المراتب لفظ الوقف

---

(١) قلت: عرف الفقهاء الوقف بأخصر من هذا فقالوا: هو تحبيس الأصل فى سبيل المنفعة

ومن قال منهم بأنه لا بد من لفظ يقترن بها ، يدل على معنى الوقف والتحبيس ، كالتحبيس المذكور فى الحـــديث ، وكقولنا « مؤبدة » ، « محرمة » ، أو « لا تباع ولا توهب » ، ويحتمل أن يكون قوله « وتصدقت بها » ، راجعاً إلى الثمرة [١] ، على حذف المضاف . ويبقى لفظ « الصدقة » على إطلاقه [٢]

وقوله « فتصدق بها ، غير أنه لا يباع الخ » محمول عند جماعة ـ منهم الشافعى ـ على أن ذلك حكم شرعى ثابت للوقف ، من حيث هو وقف [٣] ، ويحتمل ـ من حيث اللفظ ـ أن يكون ذلك إرشاداً إلى شرط هذا الأمر فى هذا الوقف . فيكون ثبوته بالشرط ، لا بالشرع [٤] . والمصارف ـ التى ذكرها عمر رضى الله عنه ـ مصارف

وللشافعية وغيرهم تفاصيل فى صريح ألفاظه وكنايته [١]

(١) قوله « راجعاً إلى الثمرة » أقول : لعل هذا يتعين لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « حبست أصلها » فدل على أن المراد بالوقفيـة الرقبة فعين بقوله تصدقت عن تصرف غلتها فيكون تأسيساً وبياناً لحكم الغـلة ، وعلى الأول يكون تأكيداً ، والتأسيس خير من التأكيد

(٢) قوله « على إطلاقه » أقول : غير مراد به التحبيس

(٣) قوله « ثابت للوقف من حيث هو وقف » أقول : هذا هو الظاهر وأنه صفة كاشفة ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم قال « تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث » كما قدمنا ، فالأظهر ما قاله الشافعى

(٤) قوله « بالشرط لا بالشرع » أقول : ولا فائدة للخلاف ، لأنه قـد أمر الشارع بالشرط ، فهو كما لو كان صفة كاشفة ، إلا أن يقال على تقدير الصفة إنه إذا قال وقفت اتصف بأنه لا يباع الخ بخلاف ما إذا كان شرطاً فانه لا بد من النطق به

---

(١) قلت : صريحه وقفت وحبست وسبلت . وكنايته تصدقت وحرمت وأبدت ولا يصح الوقف بألفاظ الكناية إلا بالنية أو الاقتران بأحد الألفاظ الخمسة . ويجوز الوقف بالفعل كمن يؤذن فى أرض ويأذن للناس فى الصلاة فيها أو يجعل أرضه مقبرة

خيرات ، وهى جهة الأوقاف . فلا يوقف على ما ليس بقربة [١] من الجهات العامة [٢]

و « القربى » يراد بها ههنا قربى عمر ظاهراً ، و « الرقاب » قد اختلف فى تفسيرها فى باب الزكاة ، ولا بد أن يكون معناها معلوماً عند إطلاق هذا اللفظ ، وإلا كان المصرف مجهولا بالنسبة إليها . و « فى سبيل الله » الجهاد عند الأكثرين ، ومنهم من عداه إلى الحج . و « ابن السبيل » المسافر ، والقرينة تقتضى اشتراط حاجته . و « الضيف » من نزل بقوم ، والمراد قراه ، ولا تقتضى القرينة تخصيصه بالفقر

وفى الحديث : دليل على جواز الشروط فى الوقف ، واتباعها . وفيه دليل على المسامحة فى بعضها ، حيث علق الأكل على المعروف ، وهو غير منضبط

وقوله « غير متأثل » أى : متخذ أصل مال ، يقال : تأثلت المال : اتخذته أصلا

* * *

٢٧٩ — الحديث السادس [٣] : عن عمر رضى الله عنه قال « حَمَلْتُ عَلَى

---

(١) قوله « فلا يوقف على ما ليس بقربة » أقول : كأنه مأخوذ من دليل آخر ، وأما هنا فليس فيه أكثر من سكونه صلى الله عليه وآله وسلم على ما فعله عمر رضى الله عنه ، وليس السكوت على مما ذكر نفياً لما سواه

(٢) قوله « من الجهات العامة » أقول : كأنه إشارة إلى ما أجازه الشافعى من صحة الوقف على ذمى معين كصدقة التطوع فانها جائزة عليه ، واختلفوا فى غير المعين كأهل الذمة واليهود والنصارى فقيل يصح لأنه كالصدقة ولأنه إعطاء على جهة القربة لا التمليك ، وقيل لا يصح لتضمنه الإعانة على المعصية [١]

(٣) (الحديث السادس) من أحاديث باب الرهن وغيره ، وهذا الحديث فى منع الإنسان من شراء ما تصدق به

---

(١) قلت : وهو المنصوص عن أحمد رحمه الله

فَرَسٍ فى سَبِيلِ اللهِ ، فأَضاعَهُ [١] الَّذِى كانَ عِنْدَهُ ، فأَردتُ أنْ أشْتَرِيَهُ ، فَظَنَنْتُ أنَّهُ يَبِيعُهُ بِرُخْصٍ . فَسَأَلتُ النبى ﷺ ؟ فقال : لا تشْتَرِهِ . وَلا تَعُدْ فى صَدَقَتِكَ ، وَإنْ أَعطاكَهُ بِدِرهَمٍ . فإنَّ العائِدَ فى هِبَتِهِ كالعائِدِ فى قَيْئِهِ »

وفى لفظ « فإنَّ الَّذِى يَعُودُ فى صَدَقَتِهِ كالـكَلْبِ يَعودُ فى قَيْئِهِ »

هذا « الحمل » تمليك لمن أعطى الفرس ، ويكون معنى كونه « فى سبيل الله » أن الرجل كان غازياً . فآل الأمر بتمليكه إلى أنه فى سبيل الله ، فسمى ذلك باعتبار المقصود ، فان المقصود بتمليكه : أن يستعمله فيما عادته أن يستعمله فيه . وإنما اخترنا ذلك لأن الذى حمل عليه أراد بيعه . ولم ينكر ذلك . ولو كان الحمل عليه حمل تحبيس ، لم يبع ، إلا أن يحمل على أنه انتهى إلى حالة لا ينتفع به فيما حبس عليه . لكن ذلك ليس فى اللفظ ما يشعر به ، ولو ثبت أنه حمل تحبيس لكان فى ذلك متعلق لمسألة وقف الحيوان ، ومما يدل على أنه حمل تمليك قوله عليه الصلاة والسلام « ولا تعد فى صدقتك » وقوله « فان العائد فى هبته كالكلب يعود فى قيئه »

وفى الحديث دليل على منع شراء الصدقة للتصدق ، أو كراهته [٢] . وعلل ذلك بأن المتصدق عليه ربما سامح المتصدق فى الثمن ، بسبب تقدم إحسانه اليه بالصدقة عليه ، فيكون راجعاً فى ذلك المقدار الذى سومح به

وفى الحديث دليل على المنع من الرجوع فى الصدقة والهبة ، لتشبيهه برجوع الكلب فى قيئه . وذلك يدل على غاية التنفير . والحنفية اعتذروا عن هذا بأن رجوع

---

(١) قال « فأضاعه » أقول : أى لم يحسن القيام عليه وقصر فى خدمته ومؤنته ، وقيل : لم يعرف مقداره فأراد بيعه بدون قيمته ، وقيل معناه استعمله فى غير ما جعل له ، والأول أظهر لأن فى رواية « فأضاعه وكان قليل المال » فأشار إلى علة الإضاعة

(٢) قوله « على منع شراء الصدقة للتصدق أو كراهته » أقول : على القولين الجمهور وأبو حنيفة

الكلب فى قيئه لا يوصف بالحرمة ، لأنه غير مكلف [1] . فالتشبيه وقع بأمر مكروه فى الطبيعة ، لتثبت به الكراهة فى الشريعة

وقد وقع التشديد فى التشبيه من وجهين . أحدهما : تشبيه الراجع بالكلب

والثانى : تشبيه المرجوع فيه بالقىء . وأجاز أبو حنيفة رجوع الأجنبى فى الهبة . ومنع من رجوع الوالد فى الهبة لولده ، عكس مذهب الشافعى . والحديث يدل على منع رجوع الواهب مطلقاً . وإنما يخرج الوالد فى الهبة لولده بدليل خاص

• • •

٢٨١ — الحديث السابع : عن النعمان بن بشير رضى الله عنهما قال : « تَصَدَّقَ عَلَيَّ أَبِى بِبَعْضِ مَالِهِ . فقالت أُمِّى عَمْرَةُ بِنْتُ رَوَاحَةَ : لاَ أَرْضَى حتى تُشْهِدَ رسولَ الله ﷺ [2] . فانْطَلَقَ أَبِى إلى رسولِ اللهِ ﷺ لِيُشْهِدَ عَلَى صَدَقَتِى . فقال لَهُ رسولُ الله ﷺ : أَفَعَلْتَ هٰذا بِوَلَدِكَ كُلِّهِمْ ؟ قال : لا . قال : اتَّقُوا اللهَ وَاعْدِلُوا فى أَوْلَادِكُمْ . فَرَجَعَ أَبِى ، فَرَدَّ تِلْكَ الصَّدَقَةَ »

وفى لفظ [3] « فَلَا تُشْهِدْنِى إذاً . فإنِّى لا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ »

---

(١) قوله « لأنه غير مكلف » أقول : وتعقب ما تأولوه باستبعاده ومنافرة سياق الأحاديث له ، وبأن عرف الشارع فى مثل هذه الأشياء يريد به المبالغة فى الزجر ، وإلى القول بتحريم الرجوع فى الهبة بعد قبضها ذهب الجمهور من العلماء ، إلا هبة الوالد لولده ، جمعاً بين هذا الحديث وحديث النعمان الآتى قريباً

(٢) (الحديث السابع) قال « حتى يشهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أخرج البخارى فى الشهادات سبب سؤالها إشهاده صلى الله عليه وآله وسلم عن النعمان أنها سألت أبى بعض الموهبة لى من ماله فالتوى بها سنة ، أى ماطلها ، ثم بدا له فوهبها لى فقالت : لا أرضى حتى تشهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم

(٣) قال « وفى لفظ » أقول : للشيخين

وفى لفظ [١] « فأَشْهِدْ عَلَى هٰذا غَيْرِى »

الحديث : يدل على طلب التسوية بين الأولاد فى الهبات ، والحكمة فيه أن التفضيل يؤدى إلى الإيحاش والتباغض ، وعدم البر من الولد لوالده ، أعنى الولد المفضّل عليه . واختلفوا فى هذه التسوية : هل تجرى مجرى الميراث [٢] فى تفضيل الذكر على الأنثى ، أم لا ؟ فظاهر الحديث يقتضى التسوية مطلقاً [٣] . واختلف الفقهاء فى التفضيل : هل هو محرم ، أو مكروه ؟ فذهب بعضهم إلى أنه محرم [٤] ، لتسميته ﷺ إياه « جوراً » ، وأمره بالرجوع فيه ، ولا سيما إذا أخذنا بظاهر الحديث أنه كان صدقة ، فإن الصدقة على الولد لا يجوز الرجوع فيها . فإن الرجوع ههنا يقتضى أنها وقعت على غير الموقع الشرعى ، حتى نقضت بعد لزومها ، ومذهب الشافعى ومالك أن هذا التفضيل مكروه لا غير [٥] ، وربما استدل على ذلك بالرواية التى قيل فيها

---

(١) قال « وفى لفظ » أقول : لهما أيضاً

(٢) قوله « هل تجرى مجرى الميراث » أقول : ذهب محمد بن الحسن وأحمد وإسحق وبعض الشافعية والمالكية إلى أن العدل أن يعطى للذكر حظين كالميراث ، وللأنثى حظاً واحداً . واحتجوا بأنه حظها لو أبقى الرجل المال تحت يده حتى مات

(٣) قوله « وظاهر الحديث يقتضى التسوية » أقول : واليه ذهب غير من ذكر ، والحديث كما قاله الشارح يقتضى ذلك ، ويدل له ما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى باسناد حسن من حديث ابن عباس مرفوعاً « سووا بين أولادكم فى العطية فلو كنت مفضلا أحداً لفضلت النساء »

(٤) قوله « فذهب بعضهم إلى أنه محرم » أقول : وبه صرح البخارى وطاوس وأحمد والثورى وإسحق ، ثم المشهور عن هؤلاء أنها باطلة ، وعن أحمد تصح ويجب أن ترجع ، ومن حجة من أوجبها أى التسوية أنه مقدمة الواجب ، لأن قطع الرحم والعقوق محرم وما يؤدى إليه يكون محرما ، والتفضيل مما يؤدى اليهما [١]

(٥) قوله « ومذهب الشافعى ومالك أن هذا التفضيل مكروه » أقول : وهو

---

(١) قلت : هو محرم عند الامام أحمد رحمه الله وتجب التسوية لحديث النعمان

« أشهد على هذا غيرى » فانها تقتضى إباحة إشهاد الغير ، ولا يباح إشهاد الغير إلا على أمر جائز . ويكون امتناع النبي ﷺ من الشهادة على وجه التنزه

وليس هذا بالقوى عندى . لأن الصيغة ـ وإن كان ظاهرها الإذن ـ إلا أنها مشعرة بالتنفير الشديد عن ذلك الفعل ، حيث امتنع الرسول ﷺ من المباشرة لهذه الشهادة ، معللا بأنها جور . فتخرج الصيغة عن ظاهر الإذن بهذه القرائن . وقد استعملوا هذا اللفظ فى مقصود التنفير

ومما يستدل به على المنع أيضاً قوله « اتقوا الله » فانه يؤذن بأن خلاف التسوية ليس بتقوى ، وأن التسوية تقوى

* * *

٢٨٢ — الحديث الثامن [١] عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أَنَّ النبي ﷺ عَاملَ أَهْلَ خَيْبَرَ [٢] بِشَطْرِ [٣] ما يَخْرُجُ مِنْها مِنْ ثَمَرٍ [٤] أَوْ زَرْعٍ [٥]

قول الجمهور ، وتأولوا حديث النعمان بعشرة أوجه قد سردناها وأجوبتها فى منحة الغفار حاشية ضوء النهار ، وبسطنا هنالك القول واخترنا وجوب التسوية وبطلان خلافها ، وهو الذى قواه الشارح المحقق كما ترى

(١) (الحديث الثامن) أى من أحاديث باب الرهن ، وهذا الحديث من غير باب الرهن بل من باب كراء مالك الأرض أرضه من غيره بجزء مما يخرج من غلتها

(٢) قال « عامل أهل خيبر » أقول : خيبر مدينة كبيرة واسعة ذات حصون ومزارع ، بينها وبين المدينة نحو ثمانية برد إلى جهة الشام ، سميت خيبر باسم رجل من العمالقة

(٣) قال « بشطر » أقول : هو النصف ، جمعه أشطر نحو كلب وأكلب ، ويطلق على النحو نحو قوله تعالى ﴿ فولوا وجوهكم شطره ﴾

(٤) قال « ثمر » بالمثلثة ، وأكثر إطلاقه على ثمر النخل

(٥) قال « أو زرع » أقول « أو » هنا للتنويع أو بمعنى الواو كما فى الرواية

اختلفوا فى هذه المعاملة . فذهب بعضهم إلى جوازهـا على ظاهر الحديث [١] . وذهب كثيرون إلى المنع [٢] من كراء الأرض بجزء مما يخرج منها . وحمل بعضهم هذا الحديث على أن المعاملة كانت مساقاة على النخيل ، والبياضُ المتخلل بين النخيل كان يسيراً ، فتقع المزارعة تبعـاً للمساقاة [٣] . وذهب غيره إلى أن صورة هذه

الأخرى قاله القرطبي ، واستمر اليهود على هذه المعاملة حتى أجلاهم عمر رضى الله عنه فى خلافته

(١) قوله « إلى جوازها على ظاهر الحديث » أقول : وبه قال مالك والثورى والليث وأحمد والشافعى وجميع فقهاء المحدثين وأهل الظـاهر وجماهير العلماء كما قاله النووى فى شرح مسلم وفى فتح البارى وبه قال الجمهور

(٢) قوله « إلى المنع » أقول : ذهب إليه أبو حنيفة ، لم يذكر النووى فى شرح مسلم غيره ، زاد فى فتح البارى : زفر لا يجوز بحال ، واستدلوا بأنها إجارة بثمرة معدومة أو مجهولة . وأجاب من أجازه بأنه عقد على عمل فى المال ببعض نمائه ، فهو كالمضاربة ، لأن المضارب يعمل فى المال بجزء من نمائه وهو معدوم مجهول ، وقد صح عقد الإجارة مع أن المنافع معدومة فكذلك هنا ، وأيضاً فالقياس فى إبطال نص أو إجماع مردود

(٣) قوله « تبعاً للمساقاة » أقول : وقد اختلفوا فيما تجوز عليـه المساقاة من الأشجار ، فقال داود : تجوز على النخل خاصة ، وقال الشـافعى : على النخل والعنب خاصة ، وقال مالك تجوز على جميع الأشجار وهو قول للشافعى ، وهذا بناء على جواز المزارعة تبعاً للمساقاة ، وبه قال الشـافعى وموافقوه وهم الأكثرون ، قالوا : تجوز المزارعة تبعاً للمساقاة[١] وإن كانت المزارعة عندهم لا تجوز منفردة فتجوز تبعاً للمساقاة ، فيزارعه على النخيل ويزارعه على الأرض كما جرى فى خيبر . وقال مالك :

---

(١) قلت : والفرق بينهما أن المساقاة دفع أرض وشجر لمن يقوم عليه وينميه بجزء منه أو من الثمرة . والمزارعة دفع أرض لمن يزرعها بجزء منه

صورة المعاملة ، وليس لها حقيقتها ، وأن الأرض كانت قد ملكت بالاغتنام ، والقوم صاروا عبيداً [١] فالأموال كلها للنبي ﷺ ، والذي جُعل لهم منها بعض ماله ، لينتفعوا به ، لا على أنه حقيقة المعاملة . وهـذا يتوقف على إثبات أن أهل خيبر اسُترِقوا . فإنه ليس بمجرد الاستيلاء يحصل الاسترقاق للبالغين

* * *

٢٨٣ — الحديث التاسع : عن رافع بن خديج قال « كُنَّا أكْثَرَ الأنصارِ حَقْلاً [٢] . وَكُنَّا نُكْرِى الأرضَ ، عَلَى أَنَّ لنا هـذِهِ ،

لا تجوز المزارعة تبعاً ولا منفرده إلا ما كان من الأرض بين الشجر . وقال أبو حنيفة وزفر : المزارعة والمساقاة فاسدتان سواء جمعهما أو فرقهما ، ولو عقدتا فسختا . وقال ابن أبي ليلى وأبو يوسف ومحمد وسائر الكوفيين وفقهاء المحدثين وأحمد وابن خزيمة وآخرون : تجوز المساقاة والمزارعة مجتمعتين ، وتجوز كل واحدة منهما منفردة وهذا هو الظاهر المختار لحديث خيبر ، ولا تقبل دعوى أن المزارعة فيها كانت تبعاً للمساقاة ، ولأن المعنى المجوز المساقاة موجود فى المزارعة

(١) قوله «فصاروا عبيداً » أقول : هذا تأويل الحنفية ، قالوا : إن أرض خيبر فتحت عنوة وصار أهلها عبيداً ، وتعقب بظواهر أحاديث المزارعة وبقوله صلى الله عليـه وآله وسلم « أقركم ما أقركم الله » ، وهذا صريح فى أنهم لم يكونوا عبيداً ، وقال آخرون : فتحت صلحاً وأقروا على أن الأرض ملكهم بشرط أن يعطوا نصف الثمر فكان ذلك يؤخذ نحو الجزية فلا يدل على جواز المساقاة ، وتعقب بأن غالب خيبر فتحت عنوة كما بين فى المغازى ، وبأن عمر أجلاهم ، ولو كانت الأرض لهم ما أجلاهم عنها ، وقد أجاب الشارح بما تراه عن دعوى أنهم عبيد

(٢) (الحديث التاسع) قال « حقلا » أقول : بفتح الحاء المهملة وسكون القاف ، قيل أصله التربة الطيبة ، ثم أطلق على الزرع . وقيل هو الزرع إذا شعبت ورقه

وَلَهُمْ هَذِهِ (١) . رُبَّمَا أَخْرَجَتْ هَذِهِ وَلَمْ تُخْرِجْ هَذِهِ . فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ . فَأَمَّا بِالْوَرِقِ فَلَمْ يَنْهَنَا »

٢٨٤ — ولمسلم عَنْ حَنْظَلَةَ بْنِ قَيْسٍ قال « سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ ؟ فقال : لَا بَأْسَ بِهِ . إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ يُؤَاجِرُونَ (٢) عَلَى عَهْدِ رسول الله ﷺ بِمَا عَلَى الْمَاذِيَانَاتِ (٣) ، وَأَقْبَالِ الْجَدَاوِلِ (٤) ، وَأَشْيَاءَ مِنَ الزَّرْعِ فَيَهْلِكُ هَذَا وَيَسْلَمُ هَذَا ، وَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ كِرَاءٌ إِلَّا هَذَا . وَلِذَلِكَ زَجَرَ عَنْهُ . فَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُومٌ مَضْمُونٌ : فَلَا بَأْسَ بِهِ »

« الْمَاذِيَانَاتِ » الأَنْهَارُ الْكِبَارُ . وَ« الْجَدْوَلُ » النَّهْرُ الصَّغِيرُ

فيه دليل على جواز كراء الأرض بالذهب والورق (٥) . وقد جاءت أحاديث مطلقة فى النهى عن كرائها ، وهذا مفسر لذلك الإطلاق

---

(١) قال « ولهم هذه » أقول : قال البرماوى : يحتمل أن الضمير للأنصار ، ويحتمل عوده إلى مطلق العمال وإن لم يجر لهم ذكر ، لكنه فهم من السياق

(٢) قال « يواجرون » أقول : يفاعلون من الأجر هو الثواب فى الأصل ، أصله مهموز ثم سهلت همزته ثم استعمل فى الكراء

(٣) قال « الماذيانات » أقول : بكسر الذال المعجمة ـ وحكى عياض فتحها ـ بعدها مثناة تحتية ثم نون وآخرها مثناة فوقية ، جمع ماذيانة فسرها المصنف بما ترى ، وقيل هى مسايل الماء كما قاله النووى والقرطبى ، وقيل : ما حول السواقى ، وقيل هو هنا ما ينبت على شطوط الجداول ومسايل الماء من باب تسمية الشئ باسم مجاوره

(٤) قال « أقبال » أقول : بفتح الهمزة وسكون القاف أى أوائلها ورءوسها

(٥) قوله « بالذهب والورق الخ أقول : وقال طاوس والحسن البصرى : لايجوز

وفيه دليل على أنه لا يجوز أن تكون الأجرة شيئاً غير معلوم المقدار عند العقد ، لما فيه من الإجارة على ما ذكر فى الحديث من منع الكراء بما على الماذيانات - إلى آخره - فانه قد دل على أن الجهالة لم تغتفر

وقد يستدل به على جواز كرائها بطعام مضمون ، لقوله « فأما شئ معلوم مضمون ، فلا بأس به » وجواز هذه الإجارة - أى الإجارة على طعام معلوم مسمى فى الذمة[1] - هو مذهب الشافعى ، ومذهب مالك : المنع من ذلك . وقد ورد فى بعض الروايات الصحيحة : ما يشعر بذلك ، وهو قوله « نهى عن كراء الأرض بكذا[2] - إلى قوله - أو بطعام مسمى »

* * *

٢٨٥ — الحديث العاشر[3] : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « قَضَى رسولُ الله ﷺ بِالْعُمْرَى لِمَنْ وُهِبَتْ لَهُ »

بحال ، سواء أكراها بطعام أو ذهب أو ورق أو بجزء من زرعها لإطلاق أحاديث النهى عن كراء الأرض ، وقال أبو حنيفة والشافعى وكثير : يجوز إجارتها بالذهب والفضة والطعام والثياب وسائر الأشياء ، سواء كان من جنس ما يزرع فيها أم لا ، ولا يجوز إجارتها بجزء مما يخرج منها كالثلث والربع وهى المخابرة ، وقال ربيعة : يجوز بالذهب والفضة فقط ومثله قال مالك ، وبغير النقدين إلا الطعام ، وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وجماعة من المالكية وآخرون : يجوز إجارتها بكل شئ وبالثلث والربع ، وتقدم أنه الذى اختاره النووى وكذلك الخطابى وغيرهم

(١) قوله « معلوم مضمون فى الذمة » أقول : بل قدمنا أنه يجوز على الثلث والربع مما يخرج منها

(٢) قوله « وهو قوله نهى عن كراء الأرض » أقول : أخرجه [1]

(٣) (الحديث العاشر) من باب الرهن وغيره . وهذا الحديث فى العمرى

---

(١) بياض ، ولعله أبو داود والنسائى

وفى لفظ « مَن أُعمِرَ عُمْرَى لَهُ وَلِعَقِبِهِ . فإنَّها لِلَّذِى أُعطِيَها . لا تَرْجِعُ إلَى الَّذِي أعطاها . لِأَنَّهُ أَعطَى عَطاءً وَقَعتْ فِيهِ المَوارِيثُ »

وقال جَابِرٌ « إنَّما العُمْرَى التِي أجازَها رسولُ اللهِ ﷺ ، أنْ يقول : هِيَ لَكَ وَلِعَقِبِكَ . فأَمَّا إذا قال : هِيَ لَكَ ما عِشتَ : فإنَّها تَرْجِعُ إلَى صاحِبِها »

وفى لفظ لمسلم « أمسِكُوا عَلَيكُمْ أموالَكُمْ ، وَلاَ تُفسِدُوها ، فإنَّهُ مَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى فَهِيَ لِلَّذِي أُعمِرَها : حَيّاً ، وَمَيْتاً ، وَلِعقَبِهِ »

« العمرى » لفظ مشتق من العمر . وهى تمليك المنافع أو إباحتها مدة العمر ، وهى على وجوه :

أحدها : أن يصرح بأنها للمعمَر ولورثته من بعده ، فهذه هبة محققة ، يأخذها الوارث بعد موته

وثانيها : أن يعمرها ، ويشترط الرجوع إليه بعد موت المعمر . وفى صحة هذه العمرى خلاف (١) ، لما فيها من تغيير وضع الهبة

والرقبى ، وهو بضم المهملة وسكون الميم مع القصر ، وحكى ضم الميم مع ضم أوله ، وحكى فتح أوله مع السكون ، مأخوذ من العمر . والرقبى بزنتها مأخوذة من المراقبة ، كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية فيعطى الرجل الدار ويقول أعمرتك إياها أى أبحتها لك مدة عمرك ، فقيل لها عمرى وقيل لها رقبى ، لأن كل واحد منهما يرقب متى يموت الآخر فترجع اليه

(١) قوله « خلاف » أقول : فعند الأكثر أنها عارية مؤقتة وهى صحيحة فاذا مات رجعت إلى الذى أعطى ، وبه قال أكثر العلماء ورجحه جماعة من الشافعية ، والأصح عند أكثرهم لا ترجع إلى الواهب ، واحتجوا بأنه شرط فاسد فيلغو ، ولأنه يشبه الرجوع فى الهبة وقد صح النهى عنه ، وشبه بالكلب يعود فى قيئه ، وقد أخرج

وثالثها : أن يعمرها مدة حياته ، ولا يشترط الرجوع إليه ، ولا التأبيد ، بل يطلق . وفى صحتها : خلاف مرتب على ما إذا شرط الرجوع إليه ، وأولى ههنا بأن تصح ، لعدم اشتراط شرط يخالف مقتضى العقد (١)

والذى ذكر فى الحديث ، من قوله « قضى رسول الله ﷺ بالعمرى » يحتمل أن يحمل على صورة الإطلاق ، وهو أقرب . إذ ليس فى اللفظ تقييد ، ويحتمل أن يحمل على الصورة الثانية . وهو مبين بالكلام بعده فى الرواية الأخرى . ويحتمل أن يحمل على جميع الصور ، إذا قلنا : إن مثل هذه الصيغة من الراوى تقتضى العموم ، وفى ذلك خلاف بين أرباب الأصول (٢)

النسائى عن ابن عباس مرفوعا « العمرى لمن أعمرها والرقبى لمن أرقبها والعائد فى هبته كالعائد فى قيئه » فشرط الرجوع المقارن للعقد كشرط الرجوع الطارئ بعده ، فنهى عن ذلك ، فأمر أن يهبها مطلقا ، فان أخرجها على خلاف ذلك بطل الشرط وصح العقد مراغمة له ، وهو مثل إبطال شرط الولاء لمن باع عبداً كما تقدم

(١) قوله « لعدم اشتراط شرط يخالف مقتضى العقد » أقول : وعدم رجوع هذه المطلقة إلى واهبها هو مذهب الشافعى فى الجديد والجمهور ، وقال فى القديم : العقد باطل من أصله

(٢) قوله « خلاف بين أرباب الأصول » أقول : تكلم الأصوليون فى قول الصحابى « قضى بالشفعة ونهى عن بيع الغرر » هل يعم الجار ويعم الغرر ؟ قيل يعم لأن الصحابى عدل عارف باللغة وبالمعنى ، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه ، وأنه صادق فيما رواه من العموم ، وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا . وقيل : لا يعم لأنه يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم قضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده ، أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك ، والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية ، والعموم فى الحكاية لا المحكى . وأجيب بأنه خلاف الظاهر من عدالته وعلمه ، والظاهر لا يترك للاحتمال . واعترض بأن توهمه العموم باجتهاده أو توهمه صيغة خاصة سمعها بأنها عامة لا يقدح فى عدالته فلا حاجة لذكرها بل يقدح فى علمه فقط

وقوله « لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث » يريد : أنها التي شُرط فيها له ولعقبه . ويحتمل أن يكون المراد : صورة الإطلاق ، ويؤخذ كونه وقعت فيه المواريث من دليل آخر ، وهذا الذى قاله جابر تنصيص على أن المراد بالحديث صورة التقييد [١] بكونها له ولعقبه

وقوله « إنما العمرى التى أجازها رسول الله ﷺ » أى أمضاها ، وجعلها للعقب لا تعود . وقد نص على أنه إذا أطلق هذه العمرى أنها لا ترجع . وهو تأويل منه ، ويجوز من حيث اللفظ : أن يكون رواه ، أعنى قوله « إنما العمرى التى أجازها رسول الله ﷺ ، أن يقول هى لك ولعقبك » فان كان مروياً فلا إشكال فى العمل به [٢] ، وإن لم يكن مروياً ، فهذا يرجع إلى تأويل الصحابى الراوى ، فهل يكون مقدماً من حيث إنه قد تقع له قرائن تورثه العلم بالمراد ، ولا يتفق تعبيره عنها ؟

* * *

٢٨٦ — الحديث الحادى عشر [٣] : عن أبى هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « لا يَمْنَعَنَّ [٤] جارٌ جارَه [٥]

---

(١) قوله « تنصيص على أن المراد بالحديث صورة التقييد » أقول : إذا كان تنصيصاً على ذلك فلا يحتمل صورة كما قاله أولا

(٢) قوله « فلا إشكال فى العمل به » أقول : إذا عمل به لم يصح من الصور الثلاث إلا صورة التقييد

(٣) (الحديث الحادى عشر) من أحاديث باب الرهن وغيره

(٤) قال « لا يمنعن » أقول : هذا لفظ أحمد بنون التأكيد ، وليس فى الصحيحين بل لفظهما « لا يمنع »

(٥) قوله « جاره » أقول : اختلف فى الجار الموصى به فى الأحاديث ، قيل والصحيح أنه ينصرف إلى أربعين داراً من كل جانب ، والمراد به هنا الملاصق بدليل وضع جذوعه على جداره

أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً (١) فى جِدارِهِ (٢). ثمَّ يقول أبو هريرة (٣) : مالى أراكُمْ عَنْها مُعْرِضِينَ ؟ واللهِ لَأَرمِيَنَّ بِها بَيْنَ أَكْتافِكُمْ (٤) »

إذا طلب الجار (٥) إعارة حائط جاره ليضع عليها خشبة ، فنى وجوب الإجابة

---

(١) قال « خشبة » أقول : فى بعض روايات البخارى بالإفراد ، والأكثر بالجمع ، وقال ابن عبد البر : اللفظان فى الموطأ ، والمعنى واحد ، لأن المراد برواية الإفراد الجنس

(٢) قال « فى جداره » أقول : يحتمل عوده إلى المالك ، أى فى جدار نفسه ولو تضرر به لأجل الضوء مثلا أو إشراف عليه ، ويحتمل عوده إلى الجار ، وهو منشأ الخلاف فى وجوب إعارة الجار الجدار بوضع الجذوع عند الحاجة ، قلت : ولا يخفى أنه لا يفهم منه كل سامع إلا الاحتمال الثانى ، ولا سيق الحديث إلا له ، ولا أنكر الراوى الإعراض إلا عنه ، وقد رجح العلماء الأول بأنه أقرب فعود الضمير اليه أرجح وأنسب

(٣) قال « ثم يقول أبو هريرة » أقول : ذكر سبب قوله هذا فى مسند أحمد أنه لما حدثهم بذلك طأطأوا رؤسهم ، فقال : مالى أراكم عنها — أى عن هذه المقالة — معرضين

(٤) قال « أكتافكم » بالمثناة الفوقيـــه أى بينكم ، قال عياض : ويروى « أكنافكم » بالنون جمع كنف بفتحها معناها أيضا بينكم ، والكنف الجانب ، قال الخطابى : معناه إن لم تقبلوا هذا الحكم وتعملوا به راضين لأجعلن الخشبة على رقابكم كارهين ، وأراد بهذا المبالغة ، وبه جزم إمام الحرمين تبعاً لغيره وقال : إن هذا وقع من أبى هريرة وهو أمير بالمدينة أو مكة . وفى بعض روايات مسلم « بين أظهركم » وعند ابن عبد البر « بينكم وإن كرهتم »

(٥) قوله « إذا طلب الجار » أقول : أشار بالطلب إلى إحدى روايات أبى هريرة بلفظ « إذا استأذن أحدكم جاره أن يغرز خشبته فى جداره فلا يمنعه » أخرجه البيهقى

قولان للشافعي . أحدهما : تجب الإجابة ، لظاهر الحديث . والثاني ـ وهو الجديد ـ أنها لا تجب [١] ، ويحمل الحديث ـ إذا كان بصيغة النهي ـ على الكراهة . وعلى الاستحباب إذا كان بصيغة الأمر

وفي قوله « مالي أراكم عنها معرضين ؟ الخ » ما يشعر بالوجوب ، لقوله « والله لأرمين بها بين أكتافكم » وهذا يقتضي التشديد والخوف والكراهة لهم

* * *

٢٨٧ — الحديث الثاني عشر : عن عائشة رضي الله عنها : أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « مَنْ ظَلَمَ [٢]

---

(١) قوله « أنها لا تجب » أقول : قالوا إذ لو كان واجباً لما أطبقوا على خلافه ولا أعرضوا عنه . قال النووي : كان العمل في ذلك العصر على خلافه ، إذ لو كان واجبا لما أعرض الصحابة عنه ولا أعرضوا حين حدثهم . ومثله قال المهلب . قال الحافظ ابن حجر : لا أدري من أين له أن المعرضين كانوا صحابة ؟ ولم لا يجوز أن يكونوا غير فقهاء ؟ بل هو المتعين ، إذ لو كانوا صحابة أو فقهاء لم يواجههم بذلك . وقد قوى الشافعي في القديم القول بالوجوب بأن عمر قضى به ولم يخالفه أحد ، وأخرج البيهقي بأن أخوين من بني المغيرة أعتق أحدهما إن غرز أحد في جداره خشبا ، فسألنا مجمع ابن جارية الأنصاري فقال : أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر أن لا يمنع جار جاراً يغرز خشبا في جداره ، فقال الحالف : أي أخي قد علمت أنك مقضى لك علي وقد حلفت فاجعل أسطواناً دون جدري ، ففعل الآخر ، فغرز في الأسطوان خشبة . وأخرج البيهقي من حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « ليس لأحدكم أن يمنع جاره أن يضع أعواده في حائطه » قال البيهقي : إسناده صحيح وهو من أدلة الإيجاب

(٢) (الحديث الثاني عشر) قال « من ظلم » أقول : الظلم لغة وضع الشيء في غير محله ، وشرعا التصرف في حق الغير بغير إذنه ، وللحديث قصة ، وهي أن أبا سلمة

قِيدَ شِبْرٍ(١) مِنَ الارضِ : طُوِّقَهُ(٢) مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ »

فى الحديث دليل على تحريم الغصب . « والقيد » بمعنى القدْر . وقيَّده بالشبر للبالغة ، ولبيان أن ما زاد على مثله أولى منه. و « طوقه » أى جعل طوقا له . واستدل به على أن العقار يصح غصبه . واستدل به على أن الأرض متعددة بسبع أرضين للفظ

كان بينه وبين قومه خصومة فى أرض ، وأنه دخل على عائشة فذكر لها ذلك فقالت : يا أبا سلمة اجتنب الأرض ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... الحديث

(١) قال « قيد » أقول : بكسر القاف وسكون التحتية آخره دال مهملة

(٢) قال « طوقه » بضم أوله ، وفى معناه أقوال ، أحدها أنه يجعل طوقا فى عنقه كالغل ، وهو الذى جزم به الشارح . ثانيها أنه يلزمه إثم ذلك كلزوم الطوق فى العنق ، ومنه ﴿ ألزمناه طائره فى عنقه ﴾ . ثالثها يحمل مثله من سبع أرضين ويكلف إطاقة ذلك رجحه البرماوى . رابعها يعاقب بالخسف إلى سبع أرضين فيكون كل أرض فى تلك الحالة طوقا فى عنقه ، ويؤيده حديث ابن عمر عند البخارى « خسف به إلى سبع أرضين » . خامسها يكلف نقل ما ظلم منها يوم القيامة إلى المحشر ويكون كالطوق فى عنقه ، وعلى الأخيرين اقتصر الخطابى . وفى فتح البارى : ويحتمل تنوع هذه الأوصاف لصاحب هذه الجناية . وفى الحديث إمكان غصب الأرض وأنه من الكبائر قاله القرطبي ، وكأنه فرعه على أن الكبيرة ما ورد عليها وعيد شديد وأن من ملك أرضا ملك أسفلها إلى منتهى الأرض وله أن يمنع من حفر فى سمتها سربا أو بئرا ، وأن من ملك ظاهر الأرض ملك باطنها من حجار وآنك ومعادن . وفيه أن الأراضى السبع متراكمة لم يفصل بعضها من بعض(١) لأنها لو كانت كل أرض منفصلة لما طوق بالأرض التى غصبها لانفصالها عما تحتها ، وفيه أن انفصالها لا يمنع من ملكه ما تحتها كسقوف البيت .

---

(١) قلت : ومن أين لنا أن الأرض متراكمة وأنها لم يفصل بعضها من بعض ؟ وقد قال الله تعالى ﴿ الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن ﴾ والبين لا بد له من فصل

المذكور فيه . وأجاب بعض من خالف ذلك بأن حمل « سبع أرضين » على سبعة الأقاليم [1] . والله أعلم

* * *

باب اللقطة

٢٨٨ — الحديث الأول : عن زيد بن خالد الجُهني [2] رضي الله عنه قال « سُئِلَ رسول الله ﷺ [3] عَنْ لقَطَةِ الذَّهَبِ [4] ، أَوِ الوَرِقِ ؟ فقال : اعْرِفْ وِكَاءَها وَعِفَاصَها [5] ، ثُمَّ عَرِّفْها سنة . فإنْ لَمْ تُعْرَفْ ، فاسْتَنْفِقْها وَلْتَكُن

---

(١) قوله « على سبعة الأقاليم » أقول : قال ابن التين : لو كان كذلك لم يطوق الغاصب شبراً من إقليم آخر

(٢) (باب اللقطة) قال « الجهني » بضم الجيم وفتح الهاء نسبة إلى جهينة . صحابي جليل ، سكن المدينة وشهد الحديبية وكان حامل لواء جهينة يوم الفتح مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، روى له أحد وثمانون حديثاً اتفقا على خمسة منها وانفرد مسلم بثلاثة

(٣) قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : اختلف في السائل اختلافاً كثيراً ، قال الحافظ ابن حجر بعد ذكر ما قيل ورده : فقد ظفرت بتسمية السائل ، وذلك فيما أخرجه البغوي والحميدي وابن السكن والطبراني والبازوري عن عقبة بن سويد الجهني أنه قال « سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اللقطة »

(٤) قال « لقطة الذهب » أقول : في غير هذه الرواية « اللقطة الذهب والفضة » بالبدلية لا كما هنا ، ولفظ الذهب والفضة ليس عند البخاري إنما هو عند مسلم ، وكان حق المصنف أن ينبه على ذلك ، وذكرهما على سبيل التمثيل وإلا فغيرهما كذلك

(٥) قال « وكاءها » : بكسر الواو والمد : الخيط الذي تشد به ، يقال أوكيته إيكاء فهو موكى ، وحكى بعضهم القصر ، وغلطه عياض . و « عفاصها » بكسر العين المهملة بعدها فاء وصاد مهملة

وَدِيعَةً عِنْدَكَ . فإنْ جاء طالِبُها يومًا مِنَ الدَّهْرِ فأَدِّها إليهِ . وَسَأَلَهُ عَنْ ضالَّةِ الإبِلِ ؟ فقال : مَالَكَ وَلَها ؟ دَعْها . فإنَّ معَها حِذاءها وَسِقاءها ، تَرِدُ الماء ، وَتأْكُلُ الشَّجَرَ ، حتى يَجِدَها رَبُّها . وَسَأَلَهُ عَنِ الشَّاةِ ؟ فقال : خُذْها . فإنَّما هِيَ لَكَ ، أوْ لِأَخِيكَ ، أوْ لِلذِّئبِ »

« اللقطة » هى المال الملتقط . وقد استعمله الفقهاء كثيراً بفتح القاف [١] . وقياس هذا أن يكون لمن يكثر منه الالتقاط ، كالهُزَأة والضُّحَكة وأمثاله . و « الوكاء » ما يربط به الشيء ، و « العفاص » الوعاء الذى تجعل فيه النفقة ثم يربط عليه . والأمر بمعرفة ذلك ليكون وسيلة إلى معرفة المال ، تذكرة لما عرّفه الملتقط

وفى الحديث دليل على وجوب التعريف سنة . وإطلاقه يدخل فيه القليل والكثير . وقد اختلف فى تعريف القليل ومدة تعريفه [٢]

وقوله « فان لم تعرف فاستنفقها » . ليس الأمر فيه على الوجوب ، وإنما هو للإباحة [٣]

---

(١) قوله « وقد استعمله الفقهاء كثيراً بفتح القاف » أقول : قال عياض لا يجوز غيره ، وقال النووى : اللغة الثانية لقطة باسكانها ، والثالثة لقاطة بضم اللام ، والرابعة لقطة بفتح اللام والقاف . واعلم أنه اختلف فى أخذ اللقطة على ثلاثه أقوال عند الشافعية ، قال النووى أصحها أنها عندهم مستحب ولا يجب ، والثانى يجب ، والثالث إن كانت اللقطة فى موضع يأمن عليها إذا تركها استحب له الأخذ ، وإلا وجب

(٢) قوله « ومدة تعريفه » أقول : قال النووى : وأما الشيء الحقير فيجب تعريفه زمنا يُظن أن فاقده لا يطلبه فى العادة أكثر من ذلك الزمان

(٣) قوله « وإنما هو للاباحة » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إنه استدل به على أن اللاقط يملكها بعد انقضاء السنة ، قال : وهو ظاهر نص الشافعى ، فان قوله فى الرواية الأخرى « شأنك بها » تفويض إلى اختياره ، والمشهور عند الشافعية اشتراط

وقوله « ولتكن وديعة عندك » يحتمل أن يراد بذلك بعد الاستنفاق . ويكون قوله « ولتكن وديعة عندك » فيه مجاز فى لفظ « الوديعة » فانها تدل على الأعيان . وإذا استنفق اللقطة لم تكن عيناً . فتجوّز بلفظ « الوديعة [١] » عن كون الشئ بحيث يُردُّ إذا جاء ربه . ويحتمل أن يكون قوله « ولتكن » الواو فيه بمعنى « أو » فيكون حكمها حكم الأمانات والودائع . فانه إذا لم يتملكها بقيت عنده على حكم الأمانة . فهى كالوديعة

وقوله « فان جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها إليه » فيه دليل على وجوب الرد على المالك ، إذا بيّن كونه صاحبها . واختلف الفقهاء : هل يتوقف وجوب الرد على إقامة البينة [٢] ، أم يكتفى بوصفه لأماراتها التى عرّفها الملتقط أو لا ؟

وقوله « وسأله عن ضالة الإبل الخ » فيه دليل على امتناع التقاطها [٣] . وقد نبه

التلفظ بالتملك ، وقيل يكفى النية وهو الراجح دليلا ، وقيل يدخل ملكه بمجرد الالتقاط

(١) قوله « فتجوز بلفظ الوديعة » أقول : تسميتها فى وجوب الرد بالوديعة إطلاق للملزوم على اللازم ، ويستفاد من تسميتها « وديعة » أنها لو تلفت لم يكن عليه ضمانها . وهو اختيار البخارى تبعاً لجماعة من السلف

(٢) قوله « على وجوب إقامة البينة » أقول : أخرج مسلم وأحمد والترمذى والنسائى كلهم عن سلمة بن كهيل فى هذا الحديث « فان جاء أحد يخبرك بعددها ووعائها ووكائها فأعطها إياه » وهى زيادة صحيحة وليست شاذة كما قرره الحافظ ابن حجر فى الفتح ، وبظاهرها أخذ أحمد ومالك ، وقال أبو حنيفة والشافعى : إن وقع فى نفسه صدقه جاز أن يدفع اليه ، ولا يجبر على ذلك إلا ببينة ، لأنه قد يصيب الصفة . قال الخطابى : إن صحت هذه اللفظة لم يجز مخالفتها ، وهى فائدة قوله « اعرف عفاصها » قال الحافظ : قلت قد صحت هذه الزيادة فيتعين المصير اليها ، ومع صحة هذه الزيادة يخص صورة الملتقط من عموم البينة على المدعى

(٣) قوله « فيه دليل على امتناع التقاطها » أقول : الجمهور على القول بظاهر الحديث ، وأنها لا تلتقط ضالة الإبل ، قال الحنفية الأولى أن تلتقط ، وحمل بعضهم

على العلة فيه . وهى استغناؤها عن الحافظ والمتفقد . و « الحذاء والسقاء » ههنا مجازان . كأنه لما استغنت بقوتها وما رُكِّب فى طبعها من الجلادة عن الماء ، كأنها أعطيت الحذاء والسقاء

وقوله « وسأله عن الشاة – إلى آخر الحديث » يريد الشاة الضالة . والحديث يدل على التقاطها [1] . وقد نبه فيه على العلة ، وهى خوف الضياع عليها ، إن لم يلتقطها أحد . وفى ذلك إتلاف لماليتها على مالكها . والتساوى بين هذا الرجل وبين غيره من الناس إذا وجدها ، فان هـذا التساوى تقتضى الألفاظ بأنه لا بد منه : إما لهذا الواجد ، وإما لغيره من الناس . والله أعلم

* * *

باب الوصايا [2]

٢٨٩ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أنَّ

النهى على من التقطها لتملكها لا ليحفظها فيجوز ، وهو قول الشافعية ، وكذا إذا وجدت فى قرية فيجوز الملك على الأصح عندهم ، قالوا : وفى معنى الابل كل ما امتنع بقوته عن صغار السباع

(١) قوله « والحديث يدل على التقاطها » أقول : وانفرد مالك بتجويز أخذ الشاة وعدم تعريفها تمسكا بقوله « هى لك » وأجيب بأن اللام ليست للتمليك كما أنه قال « أو للذئب » والذئب لا يملك اتفاقا ، وقد أجمعوا على أن مالكها لو جاء قبل أن يأكلها الواجد لأخذها منه

(٢) (باب الوصايا) الوصايا جمع وصية كهدية وهدايا . قال الأزهرى : مأخوذة من وصيت الشئ بالتخفيف أصيه إذا وصلته ، سميت وصية لأن الموصى وصل ما كان فى حياته بما كان بعد مماته . ويقال : وصى مشدداً ، وأوصى يوصى إيصاء والاسم الوصية والوصاة انتهى . وتطلق الوصية على فعل الموصى وعلى ما يوصى به

رسولَ الله ﷺ قال « ما حَقُّ امرِىءٍ مُسلِمٍ (١) ، لَهُ شَىْءٌ يُوصِى فِيهِ ، يَبِيتُ لَيلَتَينِ (٢) إلاَّ وَوَصِيَّتُهُ مَكتُوبَةٌ عِندَهُ »

زاد مسلم : قال ابن عمر « ما مَرَّتْ لَيلَةٌ مُنذُ سَمِعتُ رسولَ الله ﷺ يقول ذَلِكَ ، إلاَّ وَعِندِى وَصِيَّتِى »

« الوصية » على وجهين : أحدهما الوصية بالحقوق الواجبة على الإنسان ، وذلك واجب . وتكلم بعضهم فى الشىء اليسير (٣) الذى جرت العادة بتداينه ورده مع القرب : هل تجب الوصية به على التضييق والفور ؟ وكأنه روعى فى ذلك المشقة

والوجه الثانى : الوصية بالتطوعات فى القربات ، وذلك مستحب ، وكأن الحديث إنما يحمل على النوع الأول (٤)

---

(١) قال « ما حق امرىء مسلم » أقول : « ما » نافية ، وحق مبتدأ وخبره المستثنى ، وقوله « له شىء » صفة ، وقوله « يوصى فيه » صفة لشىء ، وقوله « يبيت ليلتين » صفة ثالثة ، ومفعول « يبيت » محذوف تقديره آمنا أو ذاكراً ، ووصيته جملة حالية مربوطة بالواو والضمير

(٢) قال « ليلتين » أقول : عند مسلم « ثلاث ليال » واختلاف الروايات دال على أن ما ذكر للتقريب لا للتحديد

(٣) قوله «وتكلم بعضهم فى الشىء اليسير» أقول : قال فى الفتح قال العلماء : لا يندب أن يكتب جميع الأشياء ولا ما جرت العادة بالخروج منه والوفاء به عن قرب

(٤) قوله « على النوع الأول » أقول : وهو الحقوق الواجبة . وأخرج الحديث الدارقطنى بلفظ « لا يحل لمسلم أن يبيت ليلتين إلا ووصيته » الحديث . واستدل بالحديث مع الآية وهى قوله ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية ﴾ الآية على وجوب الوصية ، وبه قال الزهرى وأبو مجلز وعطاء حكاه البيهقى

والترخيص فى « الليلتين » أو « الثلاث » دفع للحرج والعسر ، وربما استدل به قوم على العمل بالخط والكتابة ، لقوله « وصيته مكتوبة[1] » ، ولم يذكر أمراً زائداً . ولولا أن ذلك كاف لما كان لكتابته فائدة . والمخالفون يقولون : المراد وصيته مكتوبة بشروطها ، ويأخذون الشروط من خارج [2]

عن الشافعي وبه قال داود واسحق وآخرون ، ونسب ابن عبد البر عدم الإيجاب إلى الإجماع سوى من شذ ، كذا قال . واستدل لعدم الوجوب بأنه لو لم يوص لوجبت قسمة تركته بين ورثته بالإجماع ، فلو كانت الوصية واجبة لأخرج من ماله سهم ينوب عن الوصيـة . وأجابوا عن الآية بأنها منسوخه ، ورد بأن النسخ للوصية التى كانت تجب للوالدين والأقربين الذين يرثون ، وأما من لا يرث فليس فى الآية ما يقضى بنسخه ، ولا فى الحديث . وعن الحديث بأن المراد من الحق الحزم والاحتياط لأنه قد يفجأه الموت على غير وصية ، ولا ينبغى لمؤمن أن يغفل عن ذكر الموت والاستعداد له وهذا يروى عن الشافعى . وقال غيره : الحق الشيء الثابت ويطلق على ما يثبت به الحكم ، والحكم أعم من الإيجاب والندب ، وأما رواية « لا يحل » فيحتمل أن يكون راويها ذكرها بالمعنى ، وأراد بنفي الحل ثبوت الجواز الذى يدخل تحته الواجب والمندوب . والمختار ما قاله الجمهور من أن الوصية ليست واجبة لعينها ، وإنما الواجب لعينـــه الخروج من الحقوق الواجبة للغير ، سواء كانت تنجيزاً أو وصية . وتحقيقه أن الوصية قد تكون واجبة لما ذكر ، ومندوبة لمن أراد كثرة الأجر والتطوع ، ومكروهة فى عكسه ، ومباحة فيما استوى فيه الأمران ، ومحرمة فيما إذا كان فيهـا إضرار كما ثبت عن ابن عباس : الاضرار فى الوصية من الكبائر ، رواه سعيد بن منصور موقوفا باسناد صحيح ، ورواه النسـائى مرفوعاً باسناد رجاله ثقات

(١) قوله « لقوله ووصيته مكتوبة » أقول . وخص ذلك أحمد ومحمد بن نصر من الشافعية بالوصية لثبوت الخبر فيها دون غيرها

(٢) قوله « من خارج » أقول : قال المحب الطبرى : إضمار الإشهاد فيه بعد .

والحديث دليل على فضل ابن عمر لمبادرته فى امتثال الأمر ومواظبته على ذلك

* * *

٢٩٠ — الحديث الثانى : عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال « جاءَنِى رسولُ الله ﷺ يَعُودُنِى عامَ حَجَّةِ الوَداعِ [١] مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِى . فقلت : يا رسول الله ، قَدْ بَلَغَ بِىَ مِنَ الْوَجَعِ ما تَرَى . وَأنا ذُو مالٍ ، ولا يَرِثُنِى إلاَّ ابْنَةٌ . أفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَىْ مالى [٢] ؟ قال : لا . قُلْتُ : فالشَّطْرُ [٣] يا رسول الله ؟ قال : لا . قلت : فالثُّلُث . قال ؟ الثُّلُثُ ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ [٤] .

والخارج هو قوله ﴿ شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت ﴾ فانه يدل على اعتبار الإشهاد فى الوصية ، وقال القرطبي : ذكر الكتابة زيادة مبالغة فى التقرير ، وإلا فالوصية المشهودة متفق عليها ولو لم تكن مكتوبة

(١) (الحديث الثانى) قال « فى عام حجة الوداع » أقول : اتفق أصحاب الزهرى على أن ذلك كان فى حجة الوداع ، إلا ابن عيينة فقال : فى فتح مكة أخرجه الترمذى وغيره من طريقه ، واتفق الحفاظ على أنه وهم منه ، وقد أخرجه عنه البخارى فى الفرائض فقال « بمكة » ولم يقل فى فتح ولا غيره ، ولكنه قد أخرج أحمد والطبرانى وغيرهما ما يؤيد رواية ابن عيينة ، وجمع بينهما على تقدير الصحة بأنه وقع ذلك لسعد مرتين مرة عام الفتح ومرة فى حجة الوداع

(٢) قال « بثلثى مالى » أقول : هذه إحدى روايات البخارى ، وفى أخرى « أفأتصدق بمالى كله » ، وفى لفظ « أفأوصى »

(٣) قال « فالشطر » أقول : بالجر عطف على ثلثى ، وقال الزمخشرى : هو منصوب بتقدير فعل ، أى أسمى الشطر ، أو أعين . ويجوز الرفع على تقدير أيجوز الشطر ؟

(٤) قال « والثلث كثير » أقول : قال الحافظ ابن حجر . المحفوظ فى أكثر

إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ [1] مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً [2] يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ ، وَإِنَّكَ لَنْ تُنفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلاَّ أُجِرْتَ بِهَا ، حتى ما تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ . قال قلت : يا رسول الله أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي ؟ قال : إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلاً تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللهِ إِلاَّ ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً .

الروايات بالمثلثة ، وفى رواية البخارى « كثير أو كبير » قال : إنه شك من الراوى ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « الثلث كثير » مسوق لبيان الجواز بالثلث ، وإن كان الأولى أن ينقص منه ولا يزيد عليه ، وهو الذى يتبادره الفهم . وقيل يحتمل أن المراد أن التصدق بالثلث هو الأكمل ، وأن المراد كثير أجره ، ويحتمل أن يكون معناه كثير غير قليل ، قال الشافعى : وهذا أولى معانيه ، يعنى أن الكثرة أمر نسبى ، وعلى الأول عول ابن عباس كما يأتى فى الحديث الثانى .

(١) قال « انك أن تذر الخ » أقول : بفتح أن على التعليل ، وبكسرها على الشرطية . قال النووى : هما صحيحان ، وقال القرطبى : لا معنى للشرط هنا لأنه يصير لا جواب له ، ويبقى « خير » لا رافع له ، وقال ابن الجوزى : سمعناه من رواة الحديث بالكسر ، وأنكره شيخنا عبد الله بن أحمد ـ يعنى ابن الخشاب ـ وقال : لا يجوز الكسر لأنه لا جواب له لخلو لفظ « خير » وغيرها مما يشترط فى الجواب ، وتعقب بأنه لا مانع من تقديره ، وقال ابن مالك : جزاء الشرط قوله « خير » أى فهو خير ، وحذف الفاء جائز ، ومن خص ذلك بالشعر بعد عن التحقيق ، وضيق حيث لا يضيق

(٢) قال « عالة » جمع عائل ، أى فقراء « وإنك لن تنفق نفقة الخ » عطف على « إنك أن تدع » وهو علة للنهى عن الوصية بأكثر من الثلث ، كأنه قيل : لا تفعل ذلك لأنك إن مت تركت ورثتك أغنياء ، وإن عشت تصدقت ، وإن أنفقت فالأجر حاصل . وقوله « حتى اللقمة » بالنصب عطف على « نفقة » ويجوز الرفع على أنه مبتدأ و « تجعلها » خبره

وَلَعَلَّكَ أَنْ تُخَلَّفَ (١) حتى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ ، وَيَضَرَّ بِكَ آخَرُونَ . اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ . لَكِنِ البَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ (٢) . يَرْثِي لَهُ رسولُ الله ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ »

فيه دليل على عيادة الإمام أصحابه ، ودليل على ذكر شدة المرض (٣) . لا فى معرض الشكوى . وفيه دليل على استحباب الصدقة لذوى الأموال . وفيه دليل على مبادرة الصحابة ، وشدة رغبتهم فى الخيرات ، لطلب سعد التصدق بالأكثر . وفيه دليل على تخصيص الوصية بالثلث . وفيه دليل على أن الثلث فى حد الكثرة فى باب الوصية

---

(١) قال « ولعلك أن تخلف » أقول : وفى لفظ للبخارى ، وعسى أن يرفعك الله ، وفسروه بأن يطيل عمرك ، وكذلك اتفق ، فإنه عاش بعد ذلك أكثر من أربعين سنة بل قريباً من خمسين ، لأنه مات سنة خمس وخمسين من الهجرة وقيل سنة ثمان وخمسين وهو مشهور ، فيكون قد عاش بعد حجة الوداع خمساً وأربعين أو ثمانياً وأربعين ، وانتفع به المسلمون لما نالوه من الغنائم التى فتح الله تعالى على يديه من بلاد المشركين ، وتضرر به المشركون الذين هلكوا على يده

(٢) قال « سعد بن خولة » أقول : أخرج النسائى أنه مات بالأرض التى هاجر منها ، قيل إنه لم يهاجر من مكة حتى مات بها ، وقيل إنه شهد بدراً وإنه مات فى حجة الوداع ، وسعد بن خولة رجل من بنى عامر . وقوله « البائس » أى الذى ظهر عليه البؤس وهو الفقر والقلة

(٣) قال « على ذكر شدة المرض » أقول : لقوله « لقد بلغ بى من الوجع ما ترى » وجوازه حيث يكون لطلب دواء أو دعاء ، وربما استحب ، ولا ينافى الاتصاف بالصبر المحمود . وإذا جاز ذلك فى أثناء المرض كان الإخبار بعد البرء أجوز ، كذا قيل . قلت : بعد البرء ليس فيه طلب دعاء ولا دواء

وقد اختلف مذهب مالك فى الثلث بالنسبة إلى مسائل متعددة ، فنى بعضها جعل فى حدّ الكثرة ، وفى بعضها جعل فى حد القلة ، فاذا جعل فى حد الكثرة استدل بقوله ﷺ « والثلث كثير » إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين : أحدهما أن لا يعتبر السياق[1] الذى يقتضى تخصيص كثرة الثلث بالوصية ، بل يؤخذ لفظاً عاماً . والثانى : أن يدل دليل على اعتبار مسمى الكثرة فى ذلك الحكم فحينئذ يحصل المقصود ، بأن يقال : الكثرة معتبرة فى هذا الحكم ، والثلث كثير ، فالثلث معتبر ، ومتى لم تلمح كل واحدة من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود

مثالهُ من ذلك : ذهب بعض أصحاب مالك إلى أنه إذا مسح ثلث رأسه فى الوضوء أجزأه : لأنه كثير ، للحديث . فيقال له : لم قلت إن مسمى الكثرة معتبر فى المسح ؟

---

(١) قوله « أحدهما أن لا يعتبر السياق » أقول : قد عرفت أن السياق معتبر ودال على أحد الاحتمالات التى ذكرنا . واعلم أنهم اختلفوا هل يعتبر ثلث المال حال الوصية أو حال الموت[1] على قولين ، وهما وجهان للشافعية أصحهما الثانى . وقال بالأول مالك وأكثر العراقيين وهو قول النخعى وعمر بن عبد العزيز ، وقال بالثانى أبو حنيفة وأحمد والباقون ، وهو قول على بن أبى طالب وجماعة من التابعين ، وتمسك الأولون بأن الوصية عقد والعقود تعتبر بأولها ، وبأنه لو نذر أن يتصدق بثلث ماله اعتبر ذلك حال النذر اتفاقاً . وأجيب بأن الوصية ليست عقداً من كل وجه ، ولذلك لا يعتبر فيها الفورية ولا القبول ، وبالفرق بينها وبين النذر وبأنه يصح الرجوع عنها والنذر يلزم ، وفائدة الخلاف تظهر لو حدث له مال بعد الوصية ، واختلفوا أنه هل يحسب الثلث من جميع المـــال أم يتقيد بما علمه الموصى دون ما خفى عليه أو تجدد له ولم يعلم به ، وبالأول قال الجمهور ، وبالثانى قال مالك . حجة الأول أنه لا يشترط استحضار المال حال الوصية اتفاقاً ولو كان عالما بجنسه ، فلو كان العلم به شرطاً لما جاز ذلك

---

(١) قلت : ونتيجة الخلاف هى أننا إذا اعتبرنا المال حال الوصية فما اكتسبه بعد الوصية لايدخل فيه الثلث ، والوصية لزيد بربع المال ونحوهما ، ولو قتل فديته لورثته فقط ، أما على القول الثانى فيدخل الثلث حتى من دينه

فاذا أثبته قيل له : لم قلت إن مطلق الثلث كثير ، وإن كل ثلث فهو كثير بالنسبة إلى كل حكم ؟ وعلى هذا فقس سائر المسائل ، فيطلب فيها تصحيح كل واحدة من المقدمتين

وفيه دليل على أن طلب الغنى للورثة راجح على تركهم عالة يتكففون الناس [١] . ومن هذا أخذ بعضهم استحباب الغض من الثلث ، وقالوا أيضاً ينظر إلى قدر المال فى القلة والكثرة [٢] ، فتكون الوصية بحسب ذلك اتباعاً للمعنى المذكور فى الحديث ، من ترك الورثة أغنياء

وفيه دليل على أن الثواب فى الإنفاق مشروط بصحة النية فى ابتغاء وجه الله . وهذا دقيق عسر [٣] ، إذا عارضه مقتضى الطبع والشهوة ، فان ذلك لا يحصل الغرض من الثواب ، حتى يبتغى به وجه الله . ويشق تخليص هذا المقصود مما يشوبه من مقتضى الطبع والشهوة

وقد يكون فيه دليل على أن الواجبات المالية إذا أديت على قصد أداء الواجب

---

(١) قوله « طلب الغنى للورثة راجح الخ » أقول : وفيه أن خطاب الشارع للواحد يعم من كان على صفته من المكلفين ، لإطباق العلماء على الاحتجاج بحديث سعد هذا ، وإن كان الخطاب إنما وقع له بصفة الإفراد . ولقد أبعد من قال إن ذلك يختص بسعد ومن كان على صفته ممن يخلف وارثاً ضعيفا أو كان من يخلفه قليلا ، فان البنت من شأنها أن يطمع فيها ، وإذا كانت بغير مال لا يرغب فيها ، وإذا كان طلب الغنى للذرية راجحاً فمن ترك مالا قليلا فالاختيار له ترك الوصية ، قال ابن عبد البر : اتفقوا على أن من لم يكن عنده إلا اليسير التافه من المال أنه لا يندب له الوصية

(٢) قوله « فى الكثرة والقلة » أقول : اختلفوا فى حد المال الكثير فى الوصية فعن على سبعمائة مال قليل ، وعنه ثمانمائة ، وعن ابن عباس نحوه ، وعن عائشة من ترك عيالا كثيراً وترك ثلاثة آلاف ليس هذا بمال كثير

(٣) قوله « وهذا دقيق عسر » أقول : إذا أريد به أن يكون لوجه الله فقط ، وأما إذا أريد أن يكون لوجه الله وإن صحبه غيره من المقاصد فلا

وابتغاء وجه الله أثيب عليها . فإن قوله « حتى ما تجعل فى فى امرأتك » لا تخصيص له بغير الواجب (١) ، ولفظة « حتى » ههنا تقتضى المبالغة فى تحصيل هذا الأجر بالنسبة إلى المُغَيّ ، كما يقال : جاء الحاج حتى المشاة ، ومات الناس حتى الأنبياء . فيمكن أن يقال سبب هذا ما أشرنا إليه من توهم أن أداء الواجب قد يشعر بأنه لا يقتضى غيره ، وأن لا يزيد على تحصيل براءة الذمة . ويحتمل أن يكون ذلك دفعاً لما عساه يتوهم (٢) من إنفاق الزوج على الزوجة ، وإطعامه إياها ، واجباً أو غير واجب ، لا يعارض تحصيل الثواب إذا ابتغى بذلك وجه الله . كما جاء فى حديث زينب الثقفية ، لما أرادت الإنفاق على من عندها وقالت « لست بتاركتهم » ، وتوهمت أن ذلك مما يمنع الصدقة عليهم ، فرفع ذلك عنها ، وأزيل الوهم . نعم فى مثل هذا يُحتاج إلى النظر فى أنه هل يحتاج إلى نية خاصة فى الجزئيات ، أم تكفى نية عامة ؟ وقد دل الشرع على الاكتفاء بأصل النية وعمومها فى باب الجهاد ، حيث قال « لو إنه مر بنهر ، ولا يريد أن

---

(١) قوله « بغير الواجب » أقول : بل يعم ما يجعله فيهما من واجب وزيادة عليه

(٢) قوله « ويحتمل أن يكون ذلك دفعاً الخ » أقول : هذا أقرب الاحتمالين ، ودليله حديث زينب كما قاله ، والمراد به ما أخرجه الشيخان وغيرهما بألفاظ عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود أنها قالت لعبد الله : إنك رجل خفيف ذات اليد ، وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أمرنا بالصدقة ، فأته فاسأله ، فإن كان يجزى عنى وإلا صرفتها إلى غيركم . فقال عبد الله : بل ائتيه أنت . قالت : فانطلقت فاذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاجتى حاجتها ، قالت : وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد ألقيت عليه المهابة ، قالت نخرج علينا بلال فقلت له : ائت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره أن امرأتين يسألانك أتجزى الصدقة منهما على أزواجهما وعلى أيتام فى حجورهما ؟ ولا تخبره من نحن . قالت : فدخل فسأله . فقال : من هما ؟ قال امرأة من الأنصار وزينب ، فقال : أى الزيانب ؟ قال : امرأة عبد الله . قال : لهما أجران ، أجر القرابة ، وأجر الصدقة . انتهى

يسق به ، فشربت كان له أجر (١) ، أو كما قال : فيمكن أن يعدى هـــذا إلى سائر الأشياء . فيكتفى بنية مجملة أو عامة . ولا يحتاج فى الجزئيات إلى ذلك

وقوله عليه السلام « ولعلك أن تخلف الخ » تسلية لسعد على كراهيته للتخلف بسبب المرض الذى وقع له . وفيه إشارة إلى تلميح هذا المعنى ، حيث تقع بالإنسان المكاره ، حتى تمنعه مقاصد له ، ويرجو المصلحة فيما يفعله الله تعالى

وقوله عليه السلام « اللهم أمض لأصحابى هجرتهم » لعله يراد به إتمام العمل على وجه لا يدخله نقض ، ولا نقضٌ لما ابتدىء به

وفيه دليل على تعظيم أمر الهجرة ، وأن ترك إتمامها مما يدخل تحت قوله « ولا تردهم على أعقابهم »

* * *

٢٩١ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « لَوْ أنَّ النَّاسَ غَضُّــــــــــــــــــوا مِنَ الثُّلُثِ (٢)

---

(١) قوله « حيث قال إنه لو مر بنهر الخ » أقول : إشارة إلى ما أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة فى ذكر خيل الجياد ، وذكر رجل ارتبطها فى سبيل الله ، إلى أن قال « ولو مر بها صاحبها على نهر فشربت منه ولا يريد أن يسقيها إلا كتب الله له عدد ما شربت حسنات » انتهى . فهنا كتب له أجر شربها ولم يرده لأنه ارتبطها فى سبيل الله ، فدل على أن النية العامة كافية فى ثبوت الأجر فى الجزئيات من الخير وإن لم يردها بعد الإدارة العامة . ويزيده قوة دليل فضائل الزراعة وفيه « إنه يكتب لصاحبها أجر ما أكلته العوافى » ومعلوم أنه لا يريده ، ويزيده قوة حديث الصدقة وفيه « إن فى بضع أحدكم صدقة . فقال : أيأتى أحدنا شهوته ويؤجر فيها ؟ قال : نعم ، أرأيت لو وضعها فى حرام » أو نحو هذا اللفظ مما يدل على أن الباعث الطبيعى لا ينافى حصول الأجر

(٢) (الحديث الثالث) قال « غضوا من الثلث » أقول : بمعجمتين ، و « لو »

إلى الرُّبعِ [١] ، فإنَّ رسول الله ﷺ قال : الثُّلُثُ ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ [٢] »

قول ابن عباس : قد مرت الإشارة إلى سببه . وقد استنبطه ابن عباس من لفظ « كثير » وإن كان القول الذى أقر ﷺ عليه وأشار لفظه إلى الأمر به ـ وهو الثلث ـ يقتضى الوصية به . ولكن ابن عباس قد أشار إلى اعتبار هذا بقوله « لو أن الناس » فانها صيغة فيها ضعف ما [٣] بالنسبة إلى طلب الغض إلى ما دون الثلث . والله أعلم

* * *

باب الفرائض [٤]

٢٩٢ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما عَنِ

شرطية وجوابه محذوف . وقد ذكره فى رواية أخرى أخرجها الإسماعيلى « كان أحب إلى » وفى رواية عند أحمد « كان أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم »

(١) قال « إلى الربع » أقول : زاد الحميدى « فى الوصية »

(٢) قال « فان رسول الله الخ » أقول : هو تعليل لما اختاره من النقصان عن الثلث

(٣) قوله « فانها صيغة فيها ضعف » أقول : فانه لم يجزم ابن عباس بطلب ذلك بل نزله منزلة الشرط فى الأحبية اليه أو إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أن كونه أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقضى بعدم ضعف طلبه للغض ، ولكن فى كون الغض أحب اليه صلى الله عليه وآله وسلم دعوى ، لأنه قد أقر على الثلث وأفتى به سعداً ، ولا يفتى إلا بالأحب اليه صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) (باب الفرائض) أقول : كان القياس أن يقول « وغيرها » ، لأنه سيذكر تحريم بيع الولاء وحديث بريرة . والفرائض جمع فريضة من الفرض وهو التقدير لأن سهمان الفروض مقدرة

النبي ﷺ قال « أَلْحِقُوا الْفَرائِضَ بِأَهْلِها . فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ (١) ذَكَرٍ (٢) »

وفى رواية « اقسِمُوا المالَ بَيْنَ أَهْلِ الفَرائِضِ عَلَى كِتابِ اللهِ . فَمَا تَرَكَتْ الفَرائضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ »

« الفرائض » جمع فريضة . وهى الأنصباء المقدرة فى كتاب الله تعالى : النصف ، ونصفه وهو الربع ، ونصف نصفه وهو الثمن ، والثلثان ، ونصفهما وهو الثلث . ونصف نصفهما وهو السدس (٣) . وفى الحديث دليل على أن قسمة الفرائض تكون بالبداءة بأهل الفرض . وبعد ذلك ما بقى للعصبة (٤)

وقوله « فما بقى فلأولى رجل ذكر » أو « عصبة ذكر » قد يورد ههنا إشكال .

---

(١) قال « فهو لأولى رجل ذكر » أقول : قال العلماء : المراد بأولى رجل أقرب رجل ، من الولى بإسكان اللام على زنة الرمى وهو القرب ، وليس المراد بأولى هنا أحق ، بخلاف قولهم الرجل أولى بماله فانه لو حمل هنا على أحق لخلا عن الفائدة ، لأنا لا ندرى من هو الأحق

(٢) قوله « ذكر » أقول : استشكل وصف رجل بذكر ، وأجيب بأنه وصفه بذلك للإشارة إلى أن الاستحقاق من حيث الذكورة وبسببها

(٣) قوله « النصف ونصفه الخ » أقول : هى الست الفرائض المنصوصة فى الكتاب العزيز وأهلها ، وبقى فريضة وهى كل التركة كمن مات عن ولد واحد فانه يحوز كل التركة (١)

(٤) قوله « بالبداءة بأهل الفرائض وبعد ذلك ما بقى للعصبة » أقول : لقوله « اقسموا المال » وقوله « ألحقوا الفرائض » وهذا حكم مجمع عليه

---

(١) قلت : ليس حق الولد فرضا ، فهو من العصبة فلا يضاف ما يأخذه إلى الفرائض ، وإنما الفريضة السابعة كما قررها الفقهاء هى ثلث الباقى

وهو أن « الأخوات ، عصبات البنات [١] . والحديث يقتضى اشتراط الذكورة فى « العصبة » المستحق للباقى . وجوابه أنه من طريق المفهوم . وأقصى درجاته أن يكون له عموم . فيخص بالحديث الدال على ذلك الحكم . أعنى أن « الأخوات » عصبات البنات

* * *

٢٩٣ — الحديث الثانى : عن أُسامة بن زيد رضى الله عنهما قال : قلت « يا رسول الله ، أَتَنْزِلُ غَداً فى دارِكَ بِمَكَّةَ [٢] ؟ قال : وَهَلْ تَرَكَ لَنا عَقِيلٌ مِنْ رِباعٍ ؟ ثم قال : لا يَرِثُ الكافِرُ المُسْلِمَ ، وَلاَ المسلمُ الكافِرَ »

الحديث دليل على انقطاع التوارث بين المسلم والكافر . ومن المتقدمين من قال : يرث المسلم الكافر ، والكافر لا يرث المسلم [٣] . وكأن ذلك تشبيه بالنكاح . حيث

---

(١) قوله « وهو أن الأخوات عصبات البنات » أقول : عصبات مع البنات يأخذ البنات الفرائض ثم ما بقى للأخوات ، ودليل هذا ما رواه الجماعة إلا مسلماً والنسائى عن هزيل بن شرحبيل قال : سئل أبو موسى عن ابنة وابنة ابن وأخت ، فقال : للابنة النصف وللأخت النصف وائت ابن مسعود . فسئل [١] ابن مسعود وأخبر بقول أبى موسى فقال : لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ، أقضى فيها بما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : للبنت النصف ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين ، وما بقى فللأخت . زاد أحمد والبخارى : فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال : لا تسألونى ما دام هذا الحبر فيكم

(٢) (الحديث الثانى) قال « أتنزل غداً فى دارك » أقول : هذا قاله أسامة فى الفتح قبل دخولهم مكة

(٣) قوله « ومن المتقدمين الخ » أقول : فى شرح مسلم أجمع المسلمون على أن

---

(١) فسئل وأخبر مبنيان للمجهول

ينكح المسلم الكافرة الكتابية ، بخلاف العكس . والحديث المذكور يدل على ما قاله الجمهور

وقوله ﷺ « وهل ترك لنا عقيل من دار » ؟ سببه أن أبا طالب لما مات لم يرثه عليّ ولا جعفر . وورثه عقيل وطالب . لأن علياً وجعفراً كانا مسلمين حينئذ ، فلم يرثا أبا طالب . وقد تعلّق بهذا الحديث فى مسألة دور مكة ، وهل يجوز بيعها أم لا (١) ؟

* * *

٢٩٤ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أنّ النبي ﷺ نَهى عَنْ بَيْعِ الْوَلاءِ وَهِبَتِهِ »

الكافر لا يرث المسلم ، وأما المسلم فلا يرث الكافر أيضاً عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الكافر ، وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ، واحتجوا بحديث « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » ، وحجة الجمهور هذا الحديث الصحيح الصريح ، ولا حجة فى حديث « الاسلام يعلو » لأن المراد فضل الإسلام على غيره ، ولم يتعرض فيه لميراث ، وكيف يترك به نص حديث « لا يرث المسلم الكافر » ولعل هذه الطائفة لم يبلغها هذا الحديث ، والشارح استدل لهم بتشبيه الميراث بالنكاح ، ولكنه أخص من الدعوى ، لأن المسلم ينكح من المشركين الكتابيين فقط ، وأما الإرث عند القائلين به فهو يرث كل مسلم كل كافر كتابى وغيره

(١) قوله « وهل يجوز بيعها » أقول : استدل القائلون بالجواز بأنه صلى الله عليه وآله وسلم أقر عقيلا على بيعه بيوت أبى طالب التى ورثها منه عقيل ، وأجيب بأن تركه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك سماحة منه وجوداً ، وفيه تأمل لأن عقيلا باع ما ملكه بالإرث . فانه كان كافراً فورث أباه . بل الجواب أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتعرض لشىء من العقود التى كانت بين أهل الجاهلية فى الإسلام بل أقر كلا على ما كان عليه

« الولاء » حق ثبت بوصف ، وهو الإعتاق ، فلا يقبل النقل إلى الغير بوجه من الوجوه. لأن ما ثبت بوصف يدوم بدوامه . ولا يستحقه إلا من قام به ذلك الوصف . وقد شبه « الولاء » بالنسب . قال عليه السلام « الولاء لحمة كلحمة النسب[1] » فكما لا يقبل النسب النقل بالبيع والهبة ، فكذلك الولاء

* * *

٢٩٥ — الحديث الرابع [٢] : عن عائشة رضيَ اللهُ عنها قالت « كانتْ في بَرِيرَةَ ثَلاثُ سُنَنٍ : خُيِّرَت عَلَى زَوْجِهـا حِينَ عَتَقَتْ ، وَأُهْدِيَ لَهَا لَحْمٌ ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رسول الله ﷺ والبُرْمَة عَلَى النَّارِ ، فَدَعا بِطَعامٍ ، فأُتِيَ بِخُبْزٍ وَأُدْمٍ مِنْ أُدْمِ البَيْتِ . فقال : أَلَمْ أَرَ البُرْمَةَ على النَّارِ فِيها لَحْمٌ ؟ قالوا : بَلَى ، يا رسول الله . ذَلِكَ لَحْمٌ تُصُدِّقَ بِهِ على بَرِيرَةَ ، فَكَرِهْنا أَنْ نُطْعِمَكَ مِنْهُ . فقال : هُوَ عَلَيْها صَدَقَةٌ ، وَهُوَ مِنْها لَنا هَدِيَّةٌ . وقال النبي ﷺ فِيها : إِنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ »

حديث بريرة قد استنبط منه أحكام كثيرة ، وجمع في ذلك غير ما تصنيف ، وقد أشرنا إلى أشياء منها في مواضع فيما مضى . وقد صرح ههنا بثبوت الخيار لها . وهي أمة عتقت تحت عبد [٣] . فيثبت ذلك لكل من هو في حالها

---

(١) (الحديث الثالث) قوله « الولاء لحمة الخ » أقول : أخرجه الحاكم من طريق الشافعي عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف ، وصححه ابن حبان ، وأعله البيهقي

(٢) (الحديث الرابع) أي من باب الفرائض ، وليس منه ، والحديث في بريرة تقدم في الشروط ، وسبق الكلام عليه

(٣) قوله « تحت عبد » أقول : في شرح مسلم أجمعت الأمة على أنها إذا عتقت كلها تحت زوجها ـ وهو عبد ـ كان لها الخيار في فسخ النكاح ، وإن كان حراً فلا

وفيه دليل على أن الفقير اذا ملك شيئاً على وجه الصدقة لم يمتنع على غيره ممن لا تحل له الصدقة أكله ، إذا وجد سبب شرعى من جهة الفقير يبيحه له

وفيه دليل على تبسط الإنسان فى السؤال عن أحوال منزله ، وما عهده فيه[1]، لطلبه من أهله مثل ذلك

خيار لها عند مالك والشافعى والجمهور « وقال أبو حنيفة : لها الخيار . واحتج برواية من روى « وكان زوجها حراً » وقد ذكرها مسلم من رواية سعيد عن عبد الرحمن بن قاسم ، لكن قال سعيد : ثم سألته عن زوجها فقال : لا أدرى . واحتج الجمهور بأنها قصة واحدة ، والروايات المشهورة فى صحيح مسلم وغيره أن زوجها كان عبداً ، قال الحفاظ : وروايات من روى أنه كان حراً غلط وشاذة مردودة لمخالفتها المعروف فى روايات الثقات ، ويؤيده أيضاً قول عائشة قالت : كان عبداً ، ولو كان حراً لم يخيرها . ولا تقوله إلا توقيفاً . ولأن الأصل فى النكاح اللزوم ، ولا طريق إلى فسخه إلا بالشرع ، وإنما ثبت فى العبد فبقى الحر على الأصل ، ولأنها لا ضرر ولا عار عليها وهى حرة فى المقام تحت حر ، وإنما يكون ذلك إذا أقامت تحت عبد ، فأثبت لها الشارع صلى الله عليه وآله وسلم الخيار فى العبد لإزالة الضرر بخلاف الحر ، ولأن مدار روايات هذا الحديث على ابن عباس وعائشة ، فأما ابن عباس فاتفقت الروايات عنه أنه كان زوجها عبدا ، وأما عائشة فمعظم الروايات عنها أنه كان عبداً فوجب ترجيحها

(١) قوله « وما عهده فيه » أقول : قال النووى فى شرح مسلم وليس فى هذا مخالفة لما فى حديث أم زرع فى قولها « ولا يسأل عما عهد » لأن معناه لا يسأل عن شيء عهده وفات ، فلا يسأل أين ذهب . وأما هنا فالبرمة واللحم فيها حاضران موجودان ، فسألهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم عنهما ليبين لهم حكمه ، لأنه يعلم أنهم لا يتركون إحضاره إليـــه شحاً عليه ، بل لتوهمهم تحريمه عليه . فأراد بيان ذلك لهم انتهى . قلت : وهو كلام حسن فى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد بيان الحكم لأهله ، وأما حديث أم زرع فأولا إنه لم يثبت ذلك اللفظ مرفوعاً ، كما عرفت أنه ليس المرفوع إلا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كنت كأبى زرع لأم زرع » وأما

وفيه دليل على حصر الولاء للمعتق . وقد تكلمنا عليه فيما مضى

• • •

كتاب النكاح (١)

٢٩٦ — الحديث الأول : عن عبد الله بن مسعود قال : قال لنا رسولُ

ثانياً فانه حكاية لكلام وقع فى الجاهلية بين نسائها فلا يحتاج إلى الجمع بينه وبين كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكأنه يريد أن تلك الصفة من مكارم الأخلاق ، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أحق العباد بذلك » قال : وفيه دليل على أن الصدقة لا تحرم على قريش غير بنى هاشم ، لأن عائشة قرشية وقبلت ذلك اللحم من بريرة على أن له حكم الصدقة وأنه حلال لها دون النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم ينكر عليها النبى صلى الله عليه وآله وسلم هذا الاعتقاد انتهى . قلت : وهو دليل على أن أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم لا يدخلن فى آل محمد عند الإطلاق ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم قال « إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا آل محمد » إلا أن فى استدلال النووى نظراً لاحتمال أن بريرة أهدته لعائشة بل هو الظاهر ، فانه صلى الله وآله وسلم قال « وهى هدية لنا منها » مع أنه لا يعلم أن بريرة جددت الإهداء له صلى الله الله عليه وآله وسلم بخصوصه بعد رؤيته اللحم ، بل الظاهر أنها أهدته لعائشة فكان هدية له صلى الله عليه وآله وسلم

(١) (كتاب النكاح) أقول : يأتى للشارح رحمه الله وجه اشتقاقه ، وهو لغة الضم والتداخل ، وهو فى الشرع حقيقة فى العقد ، مجاز فى الوطء(١) فى الصحيح ، والحجة فى ذلك كثرة وروده فى الكتاب والسنة فى العقد حتى قيل إنه لم يرد فى القرآن إلا فى العقد ، إلا قوله تعالى ﴿ حتى إذا بلغوا النكاح ﴾ فالمراد به الحلم ، وأما قوله

(١) قلت : وقيل إنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وفرق الزركشى من الحنابلة بينهما بقوله : الذى تعرفه العرب هو أنهم إذا قالوا نكح زوجته لم يريدوا إلا المجامعة ، وإذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا عقد عليها

الله ﷺ « يا مَعْشَرَ الشَّبابِ [١] ، مَن اسْتَطاعَ مِنْكُمُ الْباءَةَ [٢] فَلْيَتَزَوَّجْ . فإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ . وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ ، فإِنَّهُ لَهُ وِجاءٌ [٣] »

« الباءة » النكاح [٤] ، مشتق من اللفظ الذى يدل على الإقامة والنزول ، و « المباءة » المنزل . فلما كان الزوج ينزل بزوجته سمى النكاح « باءة » لمجاز الملازمة . واستطاعة النكاح القدرة على مؤنة المهر والنفقة

تعالى ﴿ حتى تنكح زوجا غيره ﴾ فشرط الوطء فى التحليل إنما ثبت بالسنة ، وقالت الحنفية ووجه للشافعية : إنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وقيل مقول بالاشتراك فيهما ، وبه جزم الزجاج ، قال الحافظ ابن حجر : إنه الذى يترجح فى نظره ، قال : وقد جمع أسماء النكاح ابن القطاع فزادت على الألف

(١) قال « يا معشر الشباب » أقول : المعشر جماعة يجمعهم وصف ما ، والشباب جمع شاب ويجمع على شببة وشبان بضم أوله والتثقيل ، وهو اسم لمن بلغ إلى أن يكمل ثلاثين ، هكذا أطلق الشافعية ، وقال القرطبي فى « المفهم » : يقال له حدث إلى ست عشرة سنة ، ثم شاب إلى اثنين وثلاثين ، ثم كهل . وكذا ذكر الزمخشرى فى الشباب أنه من لدن البلوغ إلى ثنتين وثلاثين ، وقال النووى : الأصح المختار أن الشاب من بلغ ولم يجاوز الثلاثين ، ثم هو كهل إلى أن يجاوز الأربعين ، ثم هو شيخ . وقال الرويانى وطائفة : من جاوز الثلاثين يسمى شيخاً

(٢) قال « الباءة » أقول : مهموز ممدود وتاء تأنيث ، وفيها لغة بغير همز ولا مد ، وقد تهمز وتمد بلا هاء ، ويقال فيها الباهة كالأول ولكن بهاء بدل الهمزة ، وقيل بالمد : القدرة على مؤن النكاح : وبالقصر ، الوطء

(٣) قال « وجاء » أقول : بكسر الواو والمد يأتى تفسيره

(٤) قوله « الباءة النكاح » أقول : قاله الخطابى ، وقال النووى : اختلف العلماء فى المراد بالباءة هنا على قولين يرجعان إلى معنى واحد أصحها أن المراد معناها اللغوى

وفيه دليل على أنه لا يؤمر به إلا القادر على ذلك . وقد قالوا : من يقدر عليه ، فالنكاح مكروه فى حقه ، وصيغة الأمر ظاهرة فى الوجوب

وقد قسم بعض الفقهاء النكاح إلى الأحكام الخمسة[1] أعنى الوجوب ، والندب ، والتحريم ، والكراهة ، والإباحة ، وجعل الوجوب فيما إذا خاف العنت ، وقدر على النكاح[2] ، إلا أنه لا يتعين واجباً ، بل إما هو ، وإما التسرى . فان تعذر التسرى تعين النكاح حينئذ للوجوب ، لا لأصل الشرعية

وهو الجماع ، فتقديره من استطاع منكم الجماع لقدرته على مؤنه ، ومن لم يستطع الجماع لعجزه عن مؤنه ، والقول الثانى أن المراد بها مؤن النكاح سميت باسم ما يلازمها ، وتقديره من استطاع منكم مؤن النكاح فليتزوج ومن لم يستطع فليصم ، والشارح فسر الباءة بالنكاح والمراد به الوطء ليوافق القول بأنها الجماع لغة

(١) قوله « وقد قسم بعض الفقهاء » أقول : حكاه القرطبى عن بعض علمائهم وهو المازرى قال : والوجوب فى حق من لا ينفك عن الزنا إلا به

(٢) قوله « فالوجوب فيما إذا خاف العنت الخ » أقول : قال الحافظ ابن حجر : هذا يندب له التزويج عند الجميع ، وزاد الحنابلة فى رواية أنه يجب وبذلك قال أبو عوانة الاسفراينى من الشافعية . وهو قول داود وأتباعه ، ورد عليهم عياض ومن تبعه بوجهين : أحدهما أن الآية التى احتجوا بها خيرت بين النكاح والتسرى ، يعنى قوله تعالى ﴿ فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ﴾ قالوا : والتسرى ليس واجباً اتفاقاً فيكون التزوج غير واجب ، إذ لا يقع التخيير بين واجب ومندوب ، وهذا الرد متعقب ، فان الذين أوجبوه قيدوه بما إذا لم يندفع بغير التزويج ، وقد صرح بذلك ابن حزم فقال : وفرض على كل قادر على الوطء وجد ما يتزوج به أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فان عجز عن ذلك فليكثر من الصوم ، وهو قول جماعة من السلف . قلت : ولا يخفى أن عبارته صريحة فى وجوب التسرى وأنه أحد الواجبين ، فلا يتم قوله آنفاً والتسرى ليس واجباً اتفاقا ، وذكر الوجه الثانى ودفع فلم يذكره ، قال القرطبى : المنقطع الذى يخاف الضرر على نفسه ودينه من العزوبة بحيث لا يرتفع ذلك عنه إلا بالتزويج

وقد يتعلق بهذه الصيغة من يرى أن النكاح أفضل من التخلى لنوافل العبادات ، وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه [١]

وقوله عليه السلام « فانه أغض للبصر وأحصن للفرج » يحتمل أمرين :

أحدهما : أن تكون « أفعل » فيه مما استعمل لغير المبالغة

والثانى : أن تكون على بابها [٢] ، فان التقوى سبب لغض البصر ، وتحصين الفرج ، وفى معارضتها الشهـــــــوة ، والداعى إلى النكاح .

لا يختلف فى وجوب التزويج عليه ، وكلام الشارح يلم بكلام ابن حزم بأنه يجب أحد الأمرين التزوج أو التسرى . واعلم أن بقية الأحكام لم يذكرها ، وقد ذكروها قالوا : فالتحريم فى حق من يخل للزوجة فى الوطء ، والاتفاق مع القدرة عليه وتوقانه اليه ، والكراهة فى حق هذا حيث لا إضرار بالزوجة فان اشتغل بذلك عن شىء من أفعال الطاعة من عبادة أو اشتغال بالعلم اشتدت الكراهة ، والإباحة فيما إذا اتفقت الدواعى والموانع ، والندب كما قال القاضى عياض فى حق كل من يرجى منه النسل ولو لم يكن له فى الوطء شهوة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنىء مكاثر بكم الأمم » ولظواهر الحض على النكاح والأمر به

(١) قوله « وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه » أقول : الأدلة على هذا واسعة وهى الأوامر الواردة بالنكاح ، نحو ما أخرجه ابن حبان عن ابن عمر مرفوعاً « تناكحوا فانى مكاثر بكم الأمم ، ولا تكونوا كرهبانية الأمم » وللبيهقى من حديث أبى أمامة « تزوجوا فانى مكاثر بكم الأمم ، ولا تكونوا كرهبانية النصارى » وأخرج الدارمى والبيهقى من حديث ابن نجيح « من كان مؤسراً فلم يتزوج فليس منا » وحديث عائشة مرفوعا « النكاح سنتى ، فمن رغب عن سنتى فليس منى »

(٢) قوله « والثانى أن تكون على بابها » أقول : هذا هو أصلها فلا يخرج عنه إلا لتعذر الحمل عليه ، وهنا لا تعذر لأن الخطاب مع المؤمنين . بل مع خلصهم وهم شباب الصحابة

وبعد النكاح يضعف هذا المعارض (١) . فيكون أغض للبصر ، وأحصن للفرج مما إذا لم يكن . فان وقوع الفعل ـ مع ضعف الداعي إلى وقوعه ـ أندر من وقوعه مع وجود الداعي . والحوالة على الصوم لما فيه من كسر الشهوة . فان شهوة النكاح تابعة لشهوة الأكل : تقوى بقوتها ، وتضعف بضعفها

وقد قيل فى قوله « فعليه بالصوم » إنه إغراء للغائب(٢) ، وقد منعه قوم من أهل العربية . و « الوجاء » الخصاء (٣) وجعل وجاء نظراً إلى المعنى . فان الوجاء قاطع

---

(١) قوله « يضعف هذا المعارض » أقول : يريد أن التقوى تعارضت هى والشهوة والداعى إلى النكاح وهو عطف تفسير ، فان الداعى اليه هو الشهوة ، فاذا حصل النكاح ضعف داعى الشهوة ، ولم يقل عدم لأنه بعد النكاح يبقى بعض الداعى لحديث « إذا رأى أحدكم المرأة فأعجبته فليأت أهله ، فان معها مثل الذى معها » هذا أو معناه أخرجه الخطيب عن عمر مرفوعاً

(٢) قوله « وقد قيل فى قوله فعليه الصوم إنه إغراء للغائب » أقول : قال المازرى فيه إغراء بالغائب ، ومن أصول النحويين أن لا يغرى بالغائب ، وقد جاء شاذا ، قال القاضى عياض : فيه غلط من وجوه ، ثم ذكر وجهين وقال : وأما ثالثاً فليس فى الحديث إغراء للغائب بل الخطاب للحاضرين الذين خاطبهم أولا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من استطاع منكم الباءة » فالهاء فى عليه ليست للغائب ، وإنما هى للحاضر المبهم ، إذ لا يصح خطابه بالكاف . قال : ونظيره لو قلت لاثنين : من قام منكما فله درهم ، فالهاء للمبهم من المخاطبين لا لغائب

(٣) قوله « والوجاء الخصاء » أقول : هكذا وقع فى رواية ابن حبان ، فانه له وجاء وهو الاختصاء ، قال الحافظ ابن حجر : وهى زيادة مدرجة فى الخبر لم تقع إلا من طريق زيد بن أبى أنيسة هذه ، وتفسير الوجاء بالاختصاء فيه نظر لأن الوجاء رض الخصيتين(١) والاختصاء سلهما

---

(١) قلت : الوجى فى اللغة رض عروق الخصيتين بحيث لا يقومان بعملية تحليل الدم إلى الماء الأبيض

للفعل . وعدم الشهوة قاطع له أيضاً ، وهو من مجاز المشابهة

وإخراج الحديث لمخاطبة الشباب بناء على الغالب . لأن أسباب قوة الداعي إلى النكاح فيه موجودة ، بخلاف الشيوخ ، والمعنى معتبر إذا وجد في الكهول والشيوخ أيضاً [١]

* * *

٢٩٧ — الحديث الثاني [٢] : عن أنس بن مالك رضي الله عنه « أنّ نَفَراً [٣] مِنْ أصحابِ النبي ﷺ سأَلُوا أزْواجَ النبي ﷺ عَنْ عَمَلِهِ في السِّرِّ [٤] ؟ فقال بَعْضُهُمْ : لا أتزَوَّجُ النِّسَاءَ . وقال بَعْضُهُمْ : لا آكُلُ اللَّحْمَ . وقال بَعْضُهُمْ : لا أنامُ على فِراشٍ . فَبَلَغَ ذَلِكَ النبيَّ ﷺ . فَحَمِدَ اللهَ وَأثْنَى عَلَيْهِ . وقال : ما بالُ أقوام قالوا كذا ؟ لٰكِنِّي أُصَلِّي وَأنامُ . وَأصُومُ وَأُفْطِرُ . وَأتَزَوَّجُ

---

(١) قوله « والمعنى يعتبر إذا وقع في الكهول والشيوخ » أقول : استطاعة الباءة وعدمها

(٢) (الحديث الثاني) أي من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قال « إن نفراً » أقول : هذا اللفظ لمسلم خاصة وللبخاري نحوه ، ولذا قال في عمدته الكبرى : متفق عليه ، واللفظ لمسلم وللبخاري نحوه . والذي في البخاري « جاء ثلاثة رهط » ولمسلم إن نفراً ، ولا منافاة ، فالرهط من ثلاثة إلى عشرة والنفر من ثلاثة إلى تسعة ، وكل منهما اسم جمع لا واحد له من لفظه . ووقع في مرسل سعيد ابن المسيب عن عبد الرزاق « إن الثلاثة المذكورين هم علي وعبد الله بن عمرو بن العاص وعثمان بن مظعون رضي الله عنهم »

(٤) قال « عن عمله في السر » أقول : هو من أفراد مسلم ، وزاد في البخاري « كأنهم تقالوها فقالوا : وأين نحن من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قد غفر له » وفيه زيادة ألفاظ على ما هنا

النِّساء . فمَن رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي »[1]

يستدل به من يرجح النكاح على التخلى[2] لنوافل العبادات . فان هؤلاء القوم قصدو هذا القصد ، والنبي ﷺ رده عليهم ، وأكد ذلك بأن خلافه رغبة عن السنة . ويحتمل أن تكون هذه الكراهة للتنطع والغلو فى الدين ، وقد يختلف ذلك باختلاف المقاصد : فان من ترك اللحم ـ مثلا ـ يختلف حكمه بالنسبة إلى مقصوده ، فان كان من باب الغلو والتنطع ، والدخول فى الرهبانية فهو ممنوع ، مخالف للشرع . وإن كان لغير ذلك من المقاصد المحمودة كمن تركه تورعاً لقيام شبهة[3] فى ذلك الوقت فى اللحوم ، أو عجزاً ، أو لمقصود صحيح غير ما تقدم ، لم يكن ممنوعاً

---

(١) قال « فمن رغب عن سنتى فليس منى » والمراد بالسنة الطريقة . والرغبة عن الشيء الإعراض عنه ، فالمراد ليس على طريقتى ولا يلزم منه الخروج عن الملة . هذا إن كانت رغبته عنها لضرب من التأويل يعذر صاحبه فيه ، وإن كانت رغبته عنها إعراضاً وتنطعاً يفضى إلى اعتقاد أرجحية عمله فعنى « فليس » ليس منى على ملتى ، لأن اعتقاد ذلك نوع من الكفر

(٢) قوله « يستدل به من يرجح النكاح » أقول : لا ريب أن الرهط أرادوا التجرد للعبادة وترك ما يدعو إلى خلافه ، وظنوا أنه خير . وأن الرسول قد غفر له فلا يحتاج إلى التجرد ، فان فى لفظ الحديث عند البخارى أنهم قالوا « وأين نحن من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قد غفر الله له » فرأوا أن مثلهم يحتاج إلى الاجتهاد والتجرد ، فأخبرهم صلى الله عليه وآله وسلم أن خير السنة سنته وخير الطريقة طريقته ، وأن خلافها تنطع فى الدين . هذا هو الذى يعطيه السياق . فقول الشارح المحقق « ويحتمل أن يكون هنا الكراهة للتنطع » هذا هو الذى دل له الحديث ، وأن هذا الاجتهاد والتجرد تنطع فى الدين

(٣) قوله « إن تركه تورعاً لقيام شبهة » أقول : ما هذا من محل البحث ، إذ هذا من باب « والمؤمنون وقافون عند الشبهات » والعجز إن أراد به عن النفقة فالعبد مأمور أن ينفق من سعته ﴿ ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ﴾ فهذا الترك

وظاهر الحديث ما ذكرناه من تقديم النكاح ، كما يقوله أبو حنيفة . ولا شك أن الترجيح يتبع المصالح ، ومقاديرها مختلفة . وصاحب الشرع أعلم بتلك المقادير . فاذا لم يعلم المكلف حقيقة تلك المصالح ، ولم يستحضر أعدادها ، فالأولى اتباع اللفظ الوارد فى الشرع (١)

* * *

٢٩٨ — الحديث الثالث (٢) : عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال « رَدَّ رسولُ الله ﷺ على عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ . وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لاخْتَصَيْنَا »

« التبتل » ترك النكاح : ومنه قيلَ لمريم عليها السلام « البتول (٣) » ، وحديث سعد أيضاً من هذا الباب . لأن عثمان بن مظعون ممن قصد التبتل والتخلى للعبادة ، فردّه عليه النبي ﷺ ، ويحمل أن يكون هذا التبتل الذى قصده ورده الرسول ﷺ فيه أمور زوائد على مجرد التخلى للعبادة مما هو داخل فى باب التنطع والتشبه بالرهبانية ، إلا أن ظاهر الحديث يقتضى تعليق الحكم بمسمى « التبتل » ، وقد قال تعالى فى كتابه العزيز ﴿ المزمل ٨ : وتبتل إليه تبتيلا ﴾ فلا بد أن يكون هذا المأمور به فى الآية غير المردود فى الحديث (٤).

مندوب اليه لئلا يدخل ذمته فى دين يعجز عن الوفاء به . وقوله « أو لمقصود صحيح » كأن يضره أكل اللحم أو نحوه

(١) قوله « اتباع اللفظ الوارد فى الشرع » أقول : وقد ورد هنا فى الحث على النكاح ونحوه مما هو سنته صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا ريب أن سنته أحق بالاتباع وأقوم بالاعتماد والأرجحية والأفضلية

(٢) (الحديث الثالث) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله « لمريم البتول » أقول : لانقطاعها عن التزويج إلى العبادة ، وقيل لفاطمة البتول إما لانقطاعها عن الأزواج غير على ، أو لانقطاعها عن نظرائها فى الحسن والشرف

(٤) قوله « فلا بد أن يكون هذا المأمور به فى الآية غير المردود فى الحديث » أقول : ترجم البخارى لحديث سعد بقوله « باب ما يكره من التبتل » قال فى الفتح : المراد

ليحصل الجمع . وكأن ذلك إشارة إلى ملازمة التعبد أو كثرته (١) ، لدلالة السياق عليه ، من الأمر بقيام الليل ، وترتيل القرآن والذكر . فهذه إشارة إلى كثرة العبادات ، ولم يقصد معها ترك النكاح . ولا أمر به . بل كان النكاح موجوداً مع هذا الأمر . ويكون ذلك « التبتل » المردود ما انضم اليه ـ مع ذلك ـ من الغلو

بالتبتل هنا الانقطاع عن النكاح وما يتبعه من الملاذ إلى العبادة ، وأما المأمور به فى قوله ﴿ وتبتل اليه تبتيلا ﴾ فقد فسره مجاهد فقال : أخلص له إخلاصاً . وهو تفسير بالمعنى ، وإلا فأصل التبتل هو الانقطاع ، والمعنى انقطع اليه انقطاعا ، لكن لما كانت حقيقة الانقطاع إلى الله إنما تقع باخلاص العبادة له فسرها بذلك اه . قلت : قد جعل صاحب « منازل السائرين » التبتل منزلة من منازل ﴿ إياك نعبد ﴾ وذكر الآية ، قال شارحه فى « مدارج السالكين » وهو ابن القيم : التبتل الانقطاع ، وهو تفعل من البتل وهو القطع ، ومصدر تبتل تبتلا كالتعلم والتفهم ، لكن جاء على التفعيل مصدر تفعل لسر لطيف ، فان فى هذا الفعل إيذانا بالتدريج والتكليف والتعمل والتكثير والمبالغة ، فأتى بالفعل الدال على أحدهما ، والمصدر الدال على الآخر فكأنه قال : بتل نفسك اليه تبتيلا ، وتبتل أنت اليه تبتلا . ففهم المعنيان من الفعل ومصدره . وهذا كثير فى القرآن ، وهو من محاسن الاختصار والإيجاز انتهى . قال : والتبتل يجمع أمرين اتصالا وانفصالا لا يصح إلا بهما ، فالانفصال انقطاع قلبه عن حظوظ النفس المزاحمة لمراد الرب منه ، وعن التفات قلبه إلى ما سوى الله خوفا منه أو رغبة فيه أو مبالاة أو امتثالا لأمره أو لكرامته بحيث يشغل قلبه عن الله تعالى ، والاتصال لا يصح إلا بعد هذا الانفصال ، وهو اتصال القلب بالله وإقباله عليه وإقامة وجهه له حبا وخوفا ورجاء وإنابة وتوكلا . انتهى

(١) قوله « وكأن ذلك إشارة » أقول : أى الأمر بالتبتل فى الآية فانه أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أولا بقيام الليل ، ثم قال بعد ذلك ﴿ واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا ﴾ والحاصل أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بالانقطاع اليه ، ولا ينافى ذلك التزويج ، بل هذا الذى أمره الله تعالى بالتبتل اليه وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر أمته نساء

فى الدين ، وتجنب النكاح وغيره ، مما يدخل فى باب التشديد على النفس بالإجحاف بها . ويؤخذ من هذا منع ما هو داخل فى هذا الباب وشبهه ، مما قد يفعله جماعة من المتزهدين (١)

---

(١) قوله « مما يفعله جماعة من المتزهدين » أقول : قال ابن الجوزى فى « صيد الخاطر » : بلغنى عن بعض زهاد زماننا أنه قدم اليه طعام فقال : لا آكل . قيل له : لم ؟ قال : لأن نفسى تشتهيه وأنا منذ سنين ما بلغت نفسى مشتهاها . فقلت : لقد خفيت طريق الصواب عن هذا من وجهين ، وسبب خفائها عليه عدم العلم : الأول أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن على هذا ولا أصحابه ، بل قد كان يأكل لحم الدجاج ويحب الحلوى والعسل . ودخل فرقد السبخى على الحسن وهو يأكل الفالوذج فقال : يا فرقد ما تقول فى هذا ؟ قال : لا آكله ولا أحب من يأكله ، فقال الحسن : لعاب النحل بلباب البر مع سمن البقر ، هل يعيبه مسلم ؟ وكان سفيان الثورى يحمل فى سفره الفالوذج واللحم المشوى ويقول : إن الدابة إذا أحسن اليها عملت ، فان البدن كالمطية ، ولا بد من علف المطية والاهتمام به ، فاذا أهملت كان ذلك سببا لوقوفها عن السير . وقال سفيان الثورى : إذا حصلت قوت شهر فتعبد . وقد جاء أقوام ليس عندهم سوى الدعاوى فقالوا : هذا شك فى الرازق ، فإياك وإياهم . قال المروزى : سمعت أحمد بن حنبل يرغب فى النكاح ، فقلت له : ابن أدهم . . فما تركنى أتم حتى صاح على وقال : أذكر لك حال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فتأتينى ببنيات الطريق ؟ الثانى : أخاف على الزاهد أن تكون شهوته انقلبت إلى الترك فصار يشتهى أن لا يتناول ، وللنفس فى هذا مكر خفى ، ورياء دقيق . فان سلمت من الرياء للخلق كانت إلى خير من حيث تعلقها مثل هذا الفعل وإدلالها فى الباطن . وهذا مخاطرة وغلط ، وقد صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد ، ولقد دخل المتزهدون فى طرق لم يسلكها النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولا أصحابه ، من إظهار التخشع الزائد فى الحد وتخشين الملبس وأشياء صار العوام يستحسنونها وصارت لأقوام كالمعاش يجتنون من ثمرتها تقبيل اليد وتوفير التوقير وحراسة الناموس . وأكثرهم فى خلوته

٢٩٩ — الحديث الرابع (١) : عن أم حبيبة بنت أبى سفيان رضى الله عنهما أنها قالت « يا رسول الله ، انكِحْ أُختِي ابنَةَ أبِي سُفْيانَ . قال : أَوَ تُحِبِّينَ ذَلِكَ (٢) ؟ فقلت : نَعَمْ ، لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيَةٍ ، وَأَحَبُّ مَنْ شارَكَنِي فى خَيْرٍ أُختِي (٣) . فقال رسول الله ﷺ : إنَّ ذَلِكِ لا يَحِلُّ لِي . قالت : إنَّا

على غير حالته فى جلوته : يتناول فى خلواته الشهوات ، ويعكف على اللذات ، ويرى الناس أنه متصوف متزهد ، وما تزهد إلا القميص . وإذا نظرت إلى أحواله فعنده كبر فرعون ، ومما ينقل عن جهلة المتزهدين أنه قال بعضهم : تراعنت على نفسى فحلفت أن لا أشرب الماء سنة ، وهذا خطأ قبيح ، وزلة فاحشة ، لأن الماء ينفذ الأغذية إلى البدن ولا يقوم مقامه شىء ، فاذا لم يشرب فقد سعى فى أذى بدنه ، وقد كان يستعذب الماء لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أفترى هذا فعل من يعلم أن نفسه ليست له ، وأنه لا يجوز التصرف فيها إلا عن إذن مالكها ؟ وينقلون عن بعض الصوفية أنه قال : سرت إلى مكة على طريق التوكل حافياً ، فكانت الشوكة تدخل فى رجلى فأحكها فى الأرض ، وكان على مسح (١) فكانت عينى إذا آلمتى أدلكها بالمسح فذهبت إحدى عينى . وأمثال هذا كثير ، وربما حملها القصاص والجهال على الكرامات ، ولا يرتاب عارف بالسنة والكتاب أن هذا من أعظم الذنوب وأقبح العيوب ، قال الله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ فهذا بيان لما أشار اليه المحقق

(١) (الحديث الرابع) أى من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قال « أوتحبين ذلك » أقول : استفهام تعجب من كونها طلبت أن يتزوج غيرها مع ما جبل عليه النساء من الغيرة

(٣) قال « وأحب من يشاركنى » أقول : وفى لفظ البخارى « من يشركنى » بغير ألف ، وكذا عند مسلم . وأحب مبتدأ خبره أختى ، وفى اسم هذه الأخت

(١) المسح : لباس الصوف الخشن

نُحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ (١) . قال : بِنْتُ أُمِّ سَلَمَةَ ؟ قالت : قلتُ : نَعَمْ . قال : إنها لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي (٢) فى حَجْرِي ، ما حَلَّتْ لِي . إنَّها لابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضاعَةِ ، أَرْضَعَتْنِي وأَبا سَلَمَةَ ثُوَيْبَةُ (٣) . فَلا تَعرِضْنَ عَلَيَّ بَناتِكُنَّ ، وَلا أَخَواتِكُنَّ »

قال عُرْوَةُ (٤) « وثُوَيْبَةُ مَوْلاةٌ لأَبِي لَهَبٍ . أَعْتَقَها ، فأَرْضَعَتِ النبي ﷺ . فَلَمَّا ماتَ أَبُو لَهَبٍ رآهُ بَعضُ أَهْلِهِ (٥) بِشَرِّ حِيبَةٍ . فقال لهُ : ماذا لَقِيتَ ؟ قال له أَبُو لَهَبٍ : لَمْ أَلْقَ بَعْدَكُمْ خَيراً (٦) ،

خلاف كثير ، ويأتى للشارح الجزم بأنها عزة

(١) قال « إنا نحدث » مبنى للمجهول . واسم بنت أبى سلمة درة بضم الدال المهملة وتشديد الراء

(٢) قال « ربيبتى » أقول : أى بنت زوجتى ، مشتقة من الرب وهو الإصلاح لأنه يقوم بأمرها ، ويأتى أن غيره غلط من جهة الاشتقاق

(٣) قال « ثويبة » أقول : بالمثلثة مضمومة ثم واو مفتوحة ثم ياء التصغير ثم موحدة ثم هاء ، يأتى أنها مولاة أبى لهب ، ارتضع منها صلى الله عليه وآله وسلم قبل ارتضاعه من حليمة السعدية

(٤) قال « عروة » يوهم أنه من المتفق عليه ، وليس كذلك ، بل هو من أفراد البخارى خاصة كما قاله عبد الحق فى جمعه بين الصحيحين

(٥) قال « بعض أهله » أقول : ذكر السهيلى أنه العباس . قال : لما مات أبو لهب رأيته فى منامى بعد حول فى شر حال

(٦) قال « خيراً » أقول : ليس هذا فى البخارى ، بل قال الحافظ ابن حجر : كذا فى الأصول بحذف المفعول ، قال ابن بطال : سقط المفعول فى رواية البخارى

غَيْرَ أَنِّى سُقِيتُ فِى هٰذِهِ [١] بِعَتَاقَتِى ثُوَيْبَةَ » . الحِيبَة : الحالَةُ ، بِكَسْرِ الحاء [٢]

الجمع بين الأختين وتحريم نكاح الربيبة منصوص عليه فى كتاب الله تعالى . ويحتمل أن تكون هذه المرأة السائلة لنكاح أختها : لم يبلغها أمر هذا الحكم [٣] ،

ولا يستقيم الكلام إلا به ، وذكر ابن حجر أنه فى رواية الإسماعيلى رخاء ، وعند عبد الرزاق راحة انتهى . فلفظ خير لم يأت فى شىء من الروايات ، وعجبت من حيث لم ينبه الزركشى على هذا

(١) قال « غير انى سقيت فى هذه » أقول : كذا فى الأصول بحذف المفعول ، ووقع عند عبد الرزاق وأشار إلى النقرة التى تحت إبهامه وعند الاسماعيلى : الى النقرة التى بين الإبهام والتى تليها ، وهو إشارة إلى حقارة ما يسقى من الماء

(٢) قوله « بكسر الحاء » المهملة أقول : وسكون التحتانية بعدها موحدة ووقع فى شرح السنة للبغوى بفتح الحاء ووقع عند المستملى بفتح الخاء المعجمة فى حالة خائبة من كل خير . قال ابن الجوزى : وهو تصحيف ، وحكى فى المشارق عن رواية المستملى بالجيم وقال : ما أظنه إلا تصحيفاً ، قال الحافظ ابن حجر : وهو تصحيف كما قال

(٣) قوله « لم يبلغها هذا الحكم » أقول : أى تحريم الجمع بين الأختين ، قال الكرمانى : إما لأن ذلك كان قبل نزول آية التحريم وإما بعد ذلك وظنت أنه يعد من خصائص النبى صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر . الاحتمال الثانى هو المعتمد والأول يدفعه سياق الحديث ، وكأن أم حبيبة استدلت على جواز الجمع بين الأختين بجواز الجمع بين المرأة وابنتها بطريق الأولى ، لأن الربيبة حرمت على التأبيد والأخت حرمت فى صورة الجمع انتهى . قلت : فى قول الحافظ إن سياق الحديث يدفع احتمال أن أم حبيبة لم تكن علمت بتحريم الجمع بين الأختين غير ظاهر . وقوله إنها استدلت أم حبيبة بجواز الجمع له صلى الله عليه وآله وسلم بين المرأة وابنتها أى بناء على صحة ما حُدثت به من أنه صلى الله عليه وآله وسلم يريد بنت أم سلمة . قلت واستدلالها بذلك لا يتم حتى تكون قد علمت تحريم نكاح الربيبة وتحريم الجمع بين

وهو أقرب من نكاح الربيبة . فان لفظ الرسول ﷺ يشعر بتقدم نزول الآية ، حيث قال « لو لم تكن ربيبتي فى حجرى » ، وتحريم الجمع بين الأختين بالنكاح متفق عليه [١] . فأما بملك اليمين فكذلك عند علماء الأمصار . وعن بعض الناس فيه خلاف [٢] ، ووقع الاتفاق بعده على خلاف ذلك من أهل السنة ، غير أن الجمع

الأختين حتى حملت الأول على الخصوصية له صلى الله عليه وآله وسلم ثم أقاست الجمع بين الأختين على ذلك ، وهذه دعوى لا دليل عليها ، على أنه قد تقرر أنه لا يقاس فى الخصائص . وهذا الاحتمال يأتى ذكره فى كلام الشارح وكأنه استقوى ما قويناه فقدمه واقتصر عليه هنا . وقوله « وهو أقرب » أقول : أى تحريم الجمع بين الأختين أقرب إلى عدم علم السائلة به من تحريم نكاح الربيبة ، وعلل الأمر فيه بأن فى لفظه صلى الله عليه وآله وسلم ما يشعر بتقدم نزول آية تحريم الربيبة ، لأن عبارته صلى الله عليه وآله وسلم فيها بعض ألفاظ الآية من قوله « ربيبتي فى حجرى » وفى هذا الدليل تأمل من وجهين : الأول أنه لوفرض تقدم نزول الآية لما علم أن أم حبيبة عرفت نزولها ، والثانى أن إتيانه صلى الله عليه وآله وسلم بما يلاقى لفظ الآية لا يدل على أنه أخذه من الآية لجواز أنه علمه بالسنة قبل نزول الآية ، وقد اتفق نظير هذا له صلى الله عليه وآله وسلم ، بل اتفق لعمر فى آيات نحو قوله له صلى الله عليه وآله وسلم « لو اتخذت يا رسول الله من مقام إبراهيم مصلى » فأنزل الله ﴿ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ فالأظهر أن أم حبيبة كانت جاهلة بتحريم الأمرين معاً

(١) قوله « بالنكاح متفق عليه » أقول : أى بعقد النكاح الذى يتفرع عليه حل الوطء ، ولكن قوله « وأما بملك اليمين فكذلك » أى تحريم النكاح ، فالمراد به الوطء قطعا ، فالأولى حمل الأول على الوطء ، وتعلم حرمة العقد من غير الآية

(٢) قوله « وعن بعض الناس فيه خلاف » أقول : يريد عثمان بن عفان والظاهرية فانهم أجازوا الجمع بين الأختين المملوكتين فى الوطء ، استدل الجمهور بقوله تعالى ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ وأجيب بأن المراد فى الآية أى فى عقدة النكاح لأن السياق فى الآية له ، ولا عقد نكاح بين السيد ومملوكته ، ولا نزاع فى ذلك .

فى ملك اليمين إنما هو استباحة وطئها . إذ الجمع فى ملك اليمين غير ممتنع اتفاقاً . وقال الفقهاء [١] : إذا وطىء إحدى الأختين لم يطأ الأخرى ، حتى يحرم الأولى ببيع ، أو عتق ، أو كتابة ، أو تزويج ، لئلا يكون مستبيحاً لفرجيهما معاً

قالوا : إذا علم حرمة عقد النكاح الذى هو وسيلة إلى الاستمتاع علم حرمته بطريق الاولى . وأجيب بالمعارضة بأنه لما علم حل عقد الملك بالأختين علم حل الاستمتاع بهما بطريق الدلالة ، قالوا : قياساً على الحرائر ، أجيب بأن تحريم الجمع بين الحرائر معلل بقطيعة الرحم كما أخرجه ابن أبى داود وابن أبى شيبة من مرسل عيسى بن طلحة « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة » والتقاطع إنما ينشأ من تزاحم حقوق الزوجات فى العشرة ، ولا حق للملوكات فيها [١] كما دل له قوله تعالى ﴿ فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ﴾ ولا قياس مع عدم وجود علة الأصل فى الفرع ، قالوا : تعارضت الأدلة والنظر الراجح لأنه دفع مفسدة وهى أهم من الإباحة التى هى جلب مصلحة ، وأجيب أنه لا تعارض بعد الجمع بما قررناه ، ولو سلم فالحكم بالحظر على تقدير عدم ثبوته فى الواقع كذب على الله ، بخلاف الحكم بالإباحة على تقدير عدم ثبوتها فى الواقع ، فانه استناد إلى عدم العلم بالتحريم ، وليس ذلك كذبا ، فالخطأ فى التحريم خطأ فى الحكم وفى الكذب ، بخلاف الخطأ فى الإباحة فانما هو خطأ فى الحكم ، واحتمال خطأ واحد أرجح من احتمال خطأين ، سيما والبراءة معلومة لا ينتقل عنها إلا بشئ معلوم حجيته سالم عن المعارض ، ولم يوجد هنا هذا ، وتوقف فى الحكم على وابن مسعود رضى الله عنهما كما أخرجه البزار وابن أبى شيبة وابن مردويه من طرق كثيرة عن على

(١) قوله « وقال الفقهاء » أقول : هو رواية عن الشافعى ، وقال به أبو حنيفة

---

(١) قلت : وكذلك حرم الجمع بين الأختين بملك اليمين للعلة نفسها وهى التقاطع ، وإنما أبيح الشراء الأخت مع تقدم ملك أختها لأن الشراء قد يراد للخدمة لا للوطء ، وإذا أراد الوطء حرم عليه حتى يحرم إحداهما ببيع أو عتق أو تزويج

وقولها « لست لك بمخلية » مضموم الميم ساكن الخاء المعجمة مكسور اللام [١] . معناه : لست : أخلى بغير ضرة

وقولها « وأحب من شاركنى » وفى رواية « شركنى » بفتح الشين وكسر الراء . وأرادت بالخير ههنا ما يتعلق بصحبة الرسول ﷺ من مصالح الدنيا والآخرة . وأختها : اسمها « عزة » بفتح العين [٢] وتشديد الزاى المعجمة

وقولها « إنا كنا نحدث أنك تريد أن تنكح بنت أبى سلمة » هذه يقال لها « درة » بضم الدال المهملة وتشديد الراء المهملة أيضاً [٣] . ومن قال فيه « ذرة » بفتح الذال المعجمة فقد صحف [٤]

وقد يقع من هذه المحاورة [٥] فى النفس أنها إنما سألت نكاح أختها لاعتقادها

أنه إذا زوج إحداهن جاز وطء الأخرى ، وعن قتادة إذا استبرأ الأولى بحيضة ، ولا يخفى أن هذا كله ليس من محل النكاح

(١) قوله « مكسور اللام » أقول : هو اسم فاعل من أخلى يخلى ، أى لست بمنفردة ولا خالية من ضرة

(٢) قوله « بفتح العين » أى المهملة ، وهذا التعيين لاسمها أخرجه النسائى ، وعند الطبرانى أنها قالت « يا رسول الله هل لك فى حمنة بنت أبى سفيان » الحديث ، وبهذا جزم المنذرى ، وقال عياض : لا نعلم لعزة ذكراً فى بنات أبى سفيان إلا فى رواية يزيد ابن أبى حبيب ، وقال أبو موسى : الأشهر فيها عزة انتهى . والشارح المحقق جنح إلى كلام أبى موسى

(٣) قوله « أيضاً » أقول : أى كما أن عزة بتشديد الزاى

(٤) قوله « فقد صحف » أقول : هذا من الشارح المحقق تبع للقاضى عياض ، فانه حكى هذه الرواية وخطأها ، ولكن قال الحافظ ابن حجر : إنه رواها أبو داود درة ـ أو ذرة ـ على الشك ، ووقع فى رواية « انك تخطب زينب بنت أبى سلمة » وهى خطأ

(٥) قوله « وقد يقع من هذه المحاورة » أقول : أى بينه صلى الله عليه وآله

خصوصية الرسول ﷺ بإباحة هذا النكاح ، لا لعدم علمها بما دلت عليه الآية . وذلك أنه إذا كان سبب اعتقادها التحليل اعتقادها خصوصية الرسول ﷺ ، ناسب ذلك أن تعترض بنكاح درة بنت أبى سلمة . فكأنها تقول : كما جاز نكاح درة ـ مع تناول الآية لها ـ جاز الجمع بين الأختين ، للاجتماع فى الخصوصية . أما إذا لم تكن عالمة بمقتضى الآية فلا يلزم من كون الرسول ﷺ أخبر بتحريم نكاح الأخت على الأخت أن يرد على ذلك تجويز نكاح الربيبة لزوماً ظاهراً . لأنهما إنما يشتركان حينئذ فى أمر أعم . أما إذا كانت عالمة بمدلول الآية فيكون اشتراكهما فى أمر خاص ، وهو التحريم العام ، واعتقاد التحليل الخاص

وقوله عليه السلام « بنت أم سلمة » ؟ يحتمل أن يكون للاستثبات ونفى الاشتراك ويحتمل أن يكون لإظهار جهة الإنكار عليها ، أو على من قال ذلك

وقوله عليه السلام « لو لم تكن ربيبتى فى حجرى » و « الربيبة » بنت الزوجة ، مشتقة من « الرَّب » ، وهو الإصلاح . لأنه يَرُبُّها ، ويقوم بأمورها وإصلاح حالها . ومن ظن من الفقهاء أنه مشتق من التربية . فقد غلط . لأن شرط الاشتقاق الاتفاق فى الحروف الأصلية . والاشتراك مفقود . فإن آخر « ربَّ » باء موحدة . وآخر « ربَّى » ياء مثناة من تحت . و « الحجر » بالفتح أفصح ، ويجوز بالكسر

وقد يحتج بهذا الحديث من يرى اختصاص تحريم الربيبة بكونها فى الحجر وهو الظاهرى (١) . وجمهور الفقهاء على التحريم مطلقاً ،

وسلم وبين أم حبيبة ، وهذا هو الاحتمال الذى قدمناه عن الكرمانى ، وقد قدمنا لك أن أقوى الاحتمالين غيره وهو عدم علمها بالتحريم ، وهو الذى أسلفه الشارح

(١) قوله « وهو الظاهرى » أقول : بل هو مذهب على بن أبى طالب وعمر بن الخطاب قديم ، فإنه أخرج عبد الرزاق عن مالك بن أوس قال : كان عندى امرأة قد ولدت لى فماتت فوجدت عليها ، فلقيت على بن أبى طالب فقال : مالك ؟ فأخبرته ، فقال : ألها ابنة من غيرك ؟ قلت : نعم . قال : كانت فى حجرك ؟ قلت : لا ، هى فى الطائف . قال : فانكحها ، قلت : فأين قوله تعالى ﴿ وربائبكم ﴾ قال : إنها لم تكن فى

وحملوا التخصيص على أنه خرج مخرج الغالب [١] . وقالوا : ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له . وعندى نظر فى أن هذا الجواب المذكور فى الآية ـ أعنى جوابهم عن

حجرك . وراويه إبراهيم بن عبيد بن رفاعة معروف ثقة تابعى ، وأبوه وجـــده صحابيان ، فلا التفات إلى من يزعم أنه غير معروف ، وكذا صح عن عمر أنه أفتى من سأله أن يتزوج بنت رجل كانت تحته جدتها ولم تكن البنت فى حجره . أخرجه أبو عبيد

(١) قوله « على أنه خرج مخرج الغالب ، وقالوا : ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له » أقول : اعلم أنه شرط الأصوليون للعمل بمفهوم المخالفة شروطاً : الأول أن لا تظهر أولوية السكوت بالحكم أو مساواته فيه وإلا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه فانه يستغنى بظهور المساواة أو الأولوية عن ذكره كقوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ لأن تحريم قتل الأولاد حال أمان الفقر أولى منه حال خوفه ، الثانى أن لا يكون خرج مخرج الغالب المعتاد ، مثل قوله تعالى ﴿ وربائبكم ﴾ الآية . فان الغالب كون الربائب فى الحجور ، ومن شأنهن ذلك ، فقيد به لا لأن الحكم فى اللاتى لسن فى الحجور بخلافه انتهى . قلت فيه بحثان : الأول أنه إنما اعتمد الأصوليون الآية فى المثال ، وذلك لا يتم حتى يقوم الدليل القاهر لتحريم الربيبة التى ليست فى الحجر ، ولا دليل إلا الآية ، وقد صرفوها عن أصلها[١] وهو اعتبار المفهوم بالمذهب ، فكأنه تقرر المذهب ثم نظروا الآية فطبقوها عليه ، وإنما يحسن التمثيل بما هو متفق عليه نحو قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ فان هذا خرج مخرج الغالب للإجماع على تحريم الربا مطلقاً ، ومثل قوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ـ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ فان هذه لم يعتبر مفهوم القيود فيها لكون تحريم القتل والربا معلوما من ضرورة الدين ،

---

(١) قلت : ليس هذا صرفا للآية عن أصلها ، بل هو ظاهر الآية ، وهو الذى تعرفه العرب ، وهو أن الآية خرجت مخرج الغالب كقوله تعالى ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ﴾ ولا حجة بما ذكره فى كلام الأصوليين المخالفين لمذهب الجمهور

مفهوم الآية فيه ـ أنه خرج مخرج الغالب : هل يرد فى لفظ الحديث أو لا ؟ (١)

وفى الحديث دليل على أن تحريم الجمع بين الأختين شامل للجمع على صفة الاجتماع فى عقد واحد ، وعلى صفة الترتيب

* * *

٣٠٠ — الحديث الخامس (٢) : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « لا يُجْمَعُ بَيْنَ المَرْأةِ وَعَمَّتِها ، وَلا بَيْنَ المَرْأةِ وَخالَتِها »

جمهور الأمة على تحريم هذا الجمع أيضاً (٣) : وهو مما أخذ من السنة ، وإن كان

لا ما نحن فيه فانه لم يقم الدليل على صرف القيد عن العمل به . الثانى أشار اليه بعض المحققين وهو أن الخروج على الغالب زيادة فى المقتضى لاعتبار القيد لا مانع منه لما علم من أن الحق أن العموم لا يشمل النادر لأنه غير ظاهر انتهى . ومعناه أن ربائبكم لفظ عام فلا يشمل من ليست فى الحجر فى الحكم ، وإلا فلا حاجة إلى التقييد لندورها فأتى بقيد المخالفة دفعا لتوهم دخول من ليست فى الحجر

(١) قوله « هل يرد فى لفظ الحديث أم لا » أقول : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أجاب بهذا اللفظ لبيان حكم التحريم وهى فى حجره قطعاً ، ما ذاك إلا لأنه اعتبر القيد ، وإلا فانه معلوم أنها فى حجره لا حاجة إلى الإخبار به ، فالإخبار به دليل على تعليق حكم التحريم به وأنه جزء علة التحريم

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله « جمهور الأمة على تحريم هذا الجمع أيضا » أقول : أى كما أن جمهورهم على تحريم الجمع بين الأختين ، قال ابن المنذر : لست أعلم فى منع ذلك خلافا اليوم ، وإنما قال بالجواز فرقة من الخوارج ، واتفق أهل العلم على القول به ولا اعتبار بخلاف من خالفه ، ونقل الإجماع ابن عبد البر وابن حزم والقرطبى والنووى ، إلا أنه استثنى ابن حزم عثمان البتى وهو أحد الفقهاء (١) القدماء من أهل البصرة . وقال

---

(١) قلت : وهو أحد أصحاب الرأى الخمسة

إطلاق الكتاب يقتضى الإباحة ، لقوله تعالى ﴿ النساء : ٢٤ وأحل لكم ما وراء ذلكم ـ الآية ﴾ إلا أن الأئمة من علماء الأمصار خصوا ذلك العموم بهذا الحديث ، وهو دليل على جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد (١) . وظاهر الحديث

القرطبي : اختار الخوارج الجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها وخالتها ، ولا يعتد بخلاف الخوارج ، لأنهم مرقوا من الدين انتهى . قال الحافظ ابن حجر : ونقله عنهم جواز الجمع بين الأختين غلط بين ، فان عمدتهم التمسك بأدلة القرآن لا يخالفونها البتة وإنما يردون الأحاديث لاعتقادهم عدم الثقة بنقلتها ، وتحريم الجمع بين الأختين بنص القرآن . قلت : وقوله « لا يعتد بخلافهم » مبنى على القول بتكفيرهم وأنهم خارجون عن مسمى الأمة (١) وكأنه رأيه وإلا ففى ذلك خلاف

(١) قوله « تخصيص الكتاب بخبر الواحد » أقول : ليس المراد بالواحد الفرد بل ما عدا المتواتر ، والقول بجواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد مذهب الأئمة الأربعة ، وخالف فيه جماعة على تفاصيل كابن أبان والكرخى ، وتوقف القاضى أبو بكر ، واستدل الجمهور بأنها خصت الآية المذكورة بالحديث المذكور . وأجيب بأنهم إن كانوا أجمعوا فالمخصص الإجماع لا السنة ، وإلا فلا دليل ، لأنه لا يتصور فيه دليل الإجماع والفرض عدمه . وأجيب بأنهم أجمعوا على التخصيص بها . واعلم أنه ذكر الحافظ ابن حجر أن هذا الحديث رواه من الصحابة ثلاثة عشر نفر وعدهم قال : وأحاديثهم موجودة عند ابن أبى شيبة وأحمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه وأبى يعلى والبزار والطبرانى وابن حبان وغيرهم ، ولولا خشية التطويل لأوردتها مفصلة . انتهى . وفيه رد على من زعم أنه لم يروه إلا أبو هريرة كما نقله ابن عبد البر حيث قال كان بعض أهل الحديث يزعم أنه لم يرو هذا الحديث غير أبى هريرة ، يعنى من وجه يصح ، وإذا عرفت هذا فانه قد قال السعد فى شرح الشرح إن هذا الحديث من قسم المشهور ، وهو يخصص به القرآن عند الحنفية كالمتواتر ، ويريد بالحنفية ابن أبان الكرخى

(١) قلت : هذا تحكم لا دليل عليه وإلا فالخوارج من الأمة بلا شك

يقتضى التسوية بين الجمع بينهما على صفة المعية ، والجمع على صفة الترتيب . وإذا كان النهى وارداً على مسمى الجمع ـ وهو محمول على الفساد ـ فيقتضى ذلك أنه إذا نكحهما معاً ، فنكاحهما باطل . لأن هذا عقد حصل فيه الجمع المنهى عنه فيفسد . وإن حصل الترتيب فى العقدين ، فالثانى هو الباطل ، لأن مسمى الجمع قد حصل به . وقد وقع فى بعض الروايات لهذا الحديث [1] « لا تنكح الصغرى على الكبرى ، ولا الكبرى على الصغرى » وذلك مصرح بتحريم جمع الترتيب

والعلة فى هذا النهى ما يقع ـ بسبب المضارة ـ من التباغض والتنافر . فيفضى ذلك إلى قطيعة الرحم . وقد ورد الإشعار بهذا التعليل [2]

* * *

٣٠١ — الحديث السادس [3] : عن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إنَّ أحَقَّ الشُّرُوطِ أنْ تُوَفُّوا بِهِ : ما استَحْلَلتم بِهِ الفُرُوجَ »

ذهب قوم إلى ظاهر الحديث [4] ، وألزموا الوفاء بالشروط ، وإن لم تكن من

---

(١) قوله « وقد وقع فى بعض الروايات لهذا الحديث » أقول : هى رواية أخرجها أبو داود والترمذى والدارمى

(٢) قوله « وقد ورد الإشعار بهذا التعليل » أقول : هو فيما أخرجها أبو داود من حديث ابن عباس أنه كره أن يجمع بين العمة والخالة وقال : انكن اذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكم

(٣) (الحديث السادس) من أحاديث كتاب النكاح

(٤) قوله « ذهب قوم إلى ظاهر الحديث » أقول : قال الخطابى : الشروط فى النكاح مختلفة ، فنها ما يجب الوفاء به اتفاقا وهو ما أمر الله من إمساكهن بمعروف أو تسريح بإحسان ، وعليه حمل بعضهم هذا الحديث . قلت : هذا هو الذى سيشير الشارح المحقق إلى ضعفه

مقتضى العقد كأن لا يتزوج عليها (١) ، ولا يتسرى ، ولا يخرجها من البلد لظاهر الحديث . وذهب غيرهم إلى أنه لا يجب الوفاء بمثل هذه الشروط التى لا يقتضيها العقد . فان وقع شئ منها فالنكاح صحيح ، والشرط باطل ، والواجب مهر المثل . وربما حمل بعضهم الحديث على شروط يقتضيها العقد . مثل أن يَقسِم لها ، وأن ينفق عليها ويوفيها حقها ، أو يحسن عشرتها . ومثل أن لا تخرج من بيته إلا باذنه ، ونحو ذلك ، مما هو من مقتضيات العقد

وفى هذا الحمل ضعف . لأن هذه الأمور لا تؤثر الشروط فى إيجابها . فلا تشتد الحاجه إلى تعليق الحكم بالاشتراط فيها

ومقتضى الحديث : أن لفظة « أحق الشروط » تقتضى أن يكون بعض الشروط يقتضى الوفاء ، وبعضها أشد اقتضاء له ، والشروط التى هى مقتضى العقود مستوية فى وجوب الوفاء ، ويترجح على ما عدا النكاح : الشروط المتعلقة بالنكاح من جهة حرمة الأبضاع وتأكيد استحلالها . والله أعلم

° ° °

---

(١) قوله « كأن لا يتزوج عليها » أقول : المخالف يقول هذا من الشروط المنهى عنها شرعاً ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا شرطاً حرم حلالا أو أحل حراماً » وأما كونه لا يخرجها من البلد فليس فيه تحريم ما أحل الله ولا تحليل ما حرم لأن جواز إخراجها من البلد حق للزوج ، وقد أسقطه بالشرط فيلزمه الوفاء به . واعلم أن القائل بوجوب الوفاء هو عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وشريح وأبو الشعثاء مستدلين بهذا الحديث وبقوله تعالى ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ وبحديث أبى داود والحاكم « المسلمون عند شروطهم » وله شواهد تقوى تضعيفه بكثير بن يزيد وجهالة الوليد بن رباح ، وخالفهم الجمهور مستدلين بحديث « كل شرط ليس فى كتاب الله فانه باطل » وأجيب بأن هذه الشروط التى لم تحرم حلالا ولم تحل حراماً ثابتة فى كتاب الله بقوله ﴿ أوفوا بالعقود ﴾

٣٠٢ — الحديث السابع (١) : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أنَّ رسولَ الله ﷺ « نَهى عَنِ الشِّغَارِ ، والشِّغَارُ أنْ يُزَوِّجَ الرَّجُلُ ابنَتَهُ عَلَى أنْ يُزَوِّجَهُ ابنته ، ولَيسَ بَيْنَهُما صَداقٌ »

هذا اللفظ الذى فسر به « الشغار » تبين فى بعض الروايات أنه من كلام نافع (٢). و « الشغار » بكسر الشين وبالغين المعجمة اختلفوا فى أصله فى اللغة . فقيل : هو من شَغَرَ الكلبُ (٣) : إذا رفع رجله ليبول . كأن العاقد يقول : لا ترفع رجل ابنتى حتى أرفع رجل ابنتك . وقيل : هو مأخوذ من شَغَرَ البلدُ : إذا خلا . كأنه سمى بذلك للشغور عن الصداق

والحديث صريح فى النهى عن نكاح الشغار . واتفق العلماء على المنع منه (٤) .

---

(١) (الحديث السابع) من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قوله « أنه من كلام نافع » أقول : قال ابن عبد البر ذكر تفسير الشغار جميع رواة مالك عنه ، قال الحافظ ابن حجر : انها اختلفت الروايات عن مالك فيمن ينسب اليه تفسير الشغار ، فالأكثر لم ينسبوه لأحد ، وبهذا قال الشافعى فيما حكاه البيهقى فى المعرفة : لا أدرى التفسير عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو عن ابن عمر أو عن نافع أو عن مالك . قال الخطيب : تفسير الشغار ليس من كلام النبى صلى الله عليه وآله وسلم وإنما هو قول مالك ، وصل المتن المرفوع . وما أحسن قول القرطبى : تفسير الشغار صحيح موافق لما ذكر أهل اللغة ، فان كان مرفوعا فهو المقصود ، وإن كان من قول الصحابى فمقبول أيضاً لأنه أعلم بالمقال وأفقه بالحال . انتهى

(٣) قوله « من شغر الكلب » أقول : هذا تكلف فيه سماجة وبعد لا يخفى

(٤) قوله « واتفق العلماء على المنع منه » أقول : واختلفوا فى العلة فقال القفال : العلة فى البطلان التعليق والتوقيف ، كأنه يقول : لا ينعقد لك نكاح بنتى حتى ينعقد لى نكاح بنتك . وقال الخطابى : كان ابن أبى هريرة يشبهه برجل يزوج امرأة ويستثنى عضواً من أعضائها ، وهذا مما لا خلاف فى فساده ، وتقدير ذلك أنه يزوج وليته

واختلفوا - إذا وقع - فى فساد العقد . فقال بعضهم : العقد صحيح ، والواجب مهر المثل . وقال الشافعى : العقد باطل . وعند مالك فيه تقسيم . فنى بعض الصور العقد باطل عنده . وفى بعض الصور يفسخ قبل الدخول ، ويثبت بعده . وهو ما إذا سمى الصداق فى العقد ، بأن يقول : زوَّجتك ابنتى بكذا على أن تزوجنى ابنتك بكذا ، فاستخف مالك هذا ، لذكر الصداق . وصورة الشغار الكاملة أن يقول : زوجتك ابنتى على أن تزوجنى ابنتك [1] ، وبُضع كل منهما صداق الأخرى ، ومهما انعقد لى نكاح ابنتك انعقد لك نكاح ابنتى . فنى هذه الصورة وجوه من الفساد : منها تعليق العقد . ومنها : التشريك فى البُضْع . ومنها اشتراط عدم الصداق ، وهو مفسد عند مالك ، ولا خلاف أن الحكم لا يختص بمن ذكر فى الحديث ، وهو « الابنة » بل يتعدى إلى سائر الموليات

وتفسير نافع وقوله « ولا صداق بينهما » يشعر بأن جهة الفساد ذلك . وإن كان يحتمل أن يكون ذكر ذلك لملازمته لجهة الفساد

وعلى الجملة : ففيه إشعار بأن عدم الصداق له مدخل فى النهى

* * *

٣٠٣ — الحديث الثامن [2] : عن على بن أبى طالب رضى الله عنه : أنَّ النبى ﷺ نَهى عَنْ نِكاحِ المتْعَـــــــــــــــةِ [3] ،

ويستثنى بضعها حيث يجعله صداقا للأخرى ، وفى كلام بعض أئمة الحنابلة أن وجه البطلان عدم ذكر المهر ، وقيل التشريك فى البضع . والشارح المحقق سيشير إلى أن جهة الفساد الخلو عن الصداق

(١) قوله « وصورة الشغار الكاملة الخ » هذه الصورة ذكرها الغزالى فى الوسيط قال الحافظ العراقى : ينبغى أن يراد وليس مع البضع شىء آخر فيكون متفقـــا على تحريمه فى المذهب . انتهى

(٢) (الحديث الثامن) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله « نهى عن نكاح المتعة » أقول : لفظ البخارى « المتعة » قال الحافظ

يَوْمَ خَيْبَرَ (١) ، وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ »

« نكاح المتعة » هو تزوج الرجل المرأة إلى أجل (٢) . وقد كان ذلك مباحاً ، ثم نسخ . والروايات تدل على أنه أبيح بعد النهى (٣) ، ثم نسخت الإباحة . فان هـذا

ابن حجر : فى رواية أحمد عن سفيان « نهى عن نـكاح المتعة »

(١) قوله « يوم خيبر » أقول : سقط للبخارى فى النكاح « يوم خيبر » . وخيبر بالخاء المعجمة أوله والراء آخره . إلا أنه أخره عن قوله « وعن لحوم الحمر الأهليـة » قال الحافظ ابن حجر : الظاهر أنه ظرف للأمرين . وحكى البيهق عن الحميدى أن سفيان ابن عيينة كان يقول : قوله « يوم خيبر » يتعلق بالحمر الأهلية لا بالمتعة ، قال البيهق : وما قاله محتمل يعنى فى روايته هذه ، وأما غيره فصرح أن الظرف يتعلق بالمتعة ، ثم أطال ذكر الروايات المحتملة ثم قال : والحامل لهؤلاء على هذا ما ثبت من الرخصة فيها يوم الفتح لوقوع النهى عنها عن قريب كما يأتى بيانه ، ويأتى للشارح المحقق ما يدل على أنه جعله ظرفا لهما ، وأما رواية « يوم حنين » بالمهملة والنون أخرجها مسلم والدارقطنى فقد نبها على أنها وهم ، وكذلك رواية مسلم بلفظ « غزوة تبوك » صرحوا بأنها خطأ

(٣) قوله « هو تزويج الرجل إلى أجل » أقول : أى فاذا انقضى وقعت الفرقة من دون شىء

(٣) قوله « على أنه أبيح بعد النهى » أقول : قال السهيلى قد اختلف فى وقت تحريم نكاح المتعـــة ، فأغرب ما روى فى ذلك رواية من روى فى غزوة تبوك ، ثم حديث الحسن أن ذلك كان فى عمرة القضاء ، والمشهور فى تحريمها أن ذلك كان فى غزوة الفتح كما فى مسلم عن الربيع بن سبرة . وفى رواية عنه أخرجها أبو داود أن ذلك كان فى حجة الوداع ، قال : ومن قال من الرواة كان فى غزوة أوطاس فهو موافق لمن قال عام الفتح انتهى ، فتحصل من كلامه ستة مواطن : أولها خيبر ، ثم عمرة القضاء ، ثم الفتح ، ثم أوطاس ، ثم تبوك ، ثم حجة الوداع . وقد تعقب قوله إن أوطاس توافق روايته رواية عام الفتح ، لأن الفتح كان فى رمضان وخرجوا إلى أوطاس فى شوال ، وفى رواية مسلم أنهم لم يخرجوا من مكة حتى حرمت ، يريد لم يخرجوا عام

الحديث عن علي رضي الله عنه يدل على النهي عنها يوم خيبر ، وقد وردت إباحتها عام الفتح ، ثم النهي عنها[١] . وذلك بعد يوم خيبر[٢]

وقد قيل : إن ابن عباس رجع عن القول بإباحتها ، بعد ما كان يقول به[٣] ،

الفتح وهو يضعف رواية أنها حرمت في أوطاس إلا أن يحمل الراوي ما بلغه التحريم الواقع في مكة إلا في أوطاس ، فهو وجه جمع بين الأحاديث

(١) قوله « ثم نهى عنها » أقول : أخرج ذلك مسلم بلفظ « أنه صلى الله عليه وآله وسلم أذن لهم في المتعة في غزوة الفتح - وفيه - فلم يخرج حتى حرمها » وفي لفظ « رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقفاً بين الركن والباب وهو يقول : أيها الناس ، إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع بالنساء ، وإن الله حرم ذلك إلى يوم القيمة » وفي رواية « أمرنا بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكة ، ثم لم نخرج حتى نهانا عنه » وفي لفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة » انتهى

(٢) قوله « وذلك بعد يوم خيبر » أقول : فيتم القول بالإباحة بعد النهي ثم النهي بعد الإباحة ، وقال ابن القيم : إن الصحابة لم يكونوا يستمتعون باليهوديات ، يعني فيتقوى أن النهي لم يقع يوم خيبر إذ لم يقع هنالك نكاح متعة ، قال الحافظ ابن حجر : يمكن أن يجاب بأن يهود خيبر كانوا يصاهرون الأوس والخزرج قبل الاسلام فيجوز أن يكون هناك من نسائهم من وقع التمتع بهن فلا ينهض الاستدلال بما قال ، قال النووي : الصواب أن تحريمها وإباحتها وقعا مرتين ، فكانت مباحة قبل خيبر ، ثم حرمت فيها[١] ثم أبيحت عام الفتح وهو عام أوطاس ، ثم حرمت تحريماً مؤبداً ، قال : ولا مانع من تكرير الإباحة

(٣) قوله « وقد قيل إن ابن عباس الخ » أقول : لم يتقدم له ذكر خلاف ابن

---

(١) قلت : قد ذكر الحافظ أن بعض العلماء ظن أن قول أبي هريرة ان المتعة حرمت مع تحريم لحوم الحمر الأهلية أي يوم خيبر ، وليس كذلك

وفقهاء الأمصار كلهم على المنع (١)، وما حكاه بعض الحنفية عن مالك من الجواز فهو خطأ قطعاً. وأكثر الفقهاء على الاقتصار في التحريم على العقد المؤقت. وعدّاه مالك بالمعنى إلى توقيت الحل، وإن لم يكن في عقد فقال: إذا علق طلاق امرأته بوقت لا بد من مجيئه وقع عليها الطلاق الآن، وعلله أصحابه بأن ذلك تأقيت للحل، وجعلوه في معنى نكاح المتعة

عباس، وكأنه تركه لشهرته. وفي البخاري أنه قال له مولى له: إنما ذلك في الحال الشديد وفي النساء قلة، فقال ابن عباس: نعم، وصرح البيهقي في روايته أنها كانت يعني المتعة رخصة في أول الإسلام لمن اضطر اليها كالميتة والدم ولحم الخنزير. وقال القاضي عياض: وأما ابن عباس فروى عنه أنه أباحها وروى عنه أنه رجع عن ذلك قال ابن بطال: روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس إباحة المتعة وروى عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة، وإجازة المتعة عنه أصح، وهو مذهب الشيعة

(١) قوله «وفقهاء الأمصار كلهم على المنع» أقول: قال الخطابي تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة، ولا يصح على قاعدتهم في الرجوع إلى علي وإلى بنيه فقد صح عن علي أنها نسخت، ونقل البيهقي عن جعفر بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال هي الزنا بعينه. قال الخطابي: ويحكى عن ابن جريج جوازها انتهى. وقد نقل أبو عوانة في صحيحه عن ابن جريج أنه رجع عنها بعد أن روى في إباحتها ثمانية عشر حديثاً قلت: لكنه قال ابن حزم قد ثبت على إباحتها بعده صلى الله عليه وآله وسلم ابن مسعود ومعاوية وأبو سعيد وابن عباس وسلمة ومعبد ابنا أمية بن خلف وجابر وعمرو بن حريث، ورواه جابر عن جميع الصحابة رضي الله عنهم مدة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وعمر إلى قريب آخر خلافة عمر، قال ومن التابعين طاوس وسعيد بن جبير وعطاء وسائر فقهاء مكة انتهى. قال الحافظ ابن حجر: في جميع ما أطلقه نظر، أما ابن مسعود فقد روى الاسماعيلي عنه التصريح بالتحريم، وقد أخرجه أبو عوانة. أما معاوية فأخرج عبد الرزاق أنه استمتع بامرأة بالطائف وإسناده صحيح، ولكن في رواية أبي الزبير عن جابر عن عبد الرزاق أيضاً أن ذلك

وأما « لحوم الحمر الأهلية » فإن ظاهر النهى التحريم ، وهو قول الجمهور . وفى طريقة المالكية أنه مكروه ، مغلظ الكراهة ، ولم يُنهوه إلى التحريم . والتقييد

كان قديما ، ولفظه « استمتع معاوية مقدمه الطائف ، لمولاة لبنى الحضرمى يقال لها معانة . قال جابر : ثم عاشت إلى خلافة معاوية فكان يرسل اليها بجائزة كل عام ، وقد كان معاوية متبعاً لعمر مقتدياً به ، فلا شك أنه عمل بقوله بعد النهى ، ومن ثمة قال الطحاوى : خطب عمر فنهى عن المتعة ، ونقل ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا ينكر عليه منكر ، وفى هذا دليل على متابعتهم له على النهى عنه . قلت : وأنه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم . وأما أبو سعيد فأخرج عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال : أخبرنى من شئت عن أبى سعيد قال : لقد كان أحدنا يستمتع بملء القدح سويقاً ، وهذا مع كونه ضعيفا للجهل بأحد رواته ليس فيه التصريح بأنه كان بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما ابن عباس فتقدم النقل عنه والاختلاف هل رجع أم لا ؟ وأما سلمة ومعبد ابنا أمية بن خلف فقصتهما واحدة ، واختلف فيها هل وقعت لهذا أو لهذا ، فأخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال : لم يرع عمر إلا أم أراكة قد خرجت حبلى ، فسألها عمر فقالت : استمتع بى سلمة بن أمية . وأخرج من طريق أبى الزبير عن طاوس فسماه معبداً . وأما جابر فمستنده قوله « فعلنا » وقد بينه قبل ، وفى رواية أبى نضرة عن جابر عند مسلم « فنهانا عمر فلم نفعله بعد » فان كان قوله « فعلنا » يعم جميع الصحابة فقوله « ثم لم نعد » يعم جميع الصحابة فيكون إجماعا ، وأما عمرو بن حريث وكذا قوله « رواه جابر عن جميع الصحابة » فعجيب ، إنما قال جابر فعلناها ، وذلك لا يقتضى تعميم جميع الصحابة بل يصدق على فعله نفسه وحده ، وأما ما ذكره عن التابعين فهو عند عبد الرزاق عنهم بأسانيد صحيحة وقد ثبت عند مسلم عن جابر « فعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم نهانا عمر فلم نعد لها » فهذا يرد عده فيمن ثبت على تحليلها . وقد اعترف ابن حزم مع ذلك بتحريمها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنها حرام إلى يوم القيامة » قال : فأمنا بهذا القول نسخ التحريم . انتهى

بالأهلية : يخرج الحمر الوحشية . ولا خلاف فى إباحتها (١)

• • •

٣٠٤ — الحديث التاسع (٢) : عن أبى هريرة رضى الله عنه : أنَّ رسول الله ﷺ قال « لا تُنكَحُ (٣) الأيِّمُ حتى تُستأمَرَ ، ولا تُنكَحُ البِكرُ حتى تُستأذَنَ . قالوا : يا رسول الله ، فكيفَ إذنُها ؟ قال : أنْ تَسكُتَ »

كأنه أطلقت « الأيم » ههنا بازاء الثيب (٤) ، و « الاستئمار » طلب الأمر ، و « الاستئذان (٥) » طلب الإذن

---

(١) قوله « فلا خلاف فى إباحتها » أقول : وليس استناداً إلى العمل بمفهوم الصفة بل استناداً إلى الأصل وهو الحل لتقريره صلى الله عليه وآله وسلم من صادها وأهداها اليه فى سفره إلى مكة

(٢) (الحديث التاسع) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قال « لا تنكح » أقول : بالجزم على النهى ، والرفع على الخبر وهو أبلغ

(٤) قوله « كأنه أطلقت الأيم هنا بازاء الثيب » أقول : وهى التى فارقت زوجها بموت أو طلاق لمقابلتها بالبكر ، وقد تطلق على من لا زوج لها أصلا ، ولذا قال « ههنا » . ونقل عياض عن ابراهيم الحربى واسماعيل القاضى وغيرهما أنه يطلق على كل من لا زوج لها صغيرة كانت أو كبيرة بكراً كانت أو ثيباً ، وحكى الماوردى القولين لأهل اللغة

(٥) قوله « والاستئذان » أقول : قال الحافظ ابن حجر فيؤخذ فرقا بينهما ، لأن الاستئمار من جهة يدل على تأكد المشاورة وجعل الأمر إلى المستأمرة وبهذا احتاج الولى إلى صريح إذنها فى العقد ، فاذا صرحت بمنعه امتنع اتفاقاً ، والبكر بخلاف ذلك . والإذن دائر بين القول والسكوت ، بخلاف الأمر فانه صريح فى القول ، وإنما جعل السكوت إذناً فى حق البكر لأنها قد تستحى أن تفصح

وقوله « فكيف إذنها » راجع إلى البكر [١] ، وفى الحديث دليل على أن إذن البكر سكوتها ، وهو عام بالنسبة إلى لفظ « البكر [٢] » ولفظ النهى فى قوله « لا تنكح » إما أن يحمل على التحريم ، أو على الكراهة . فان حمل على التحريم تعين أحد الأمرين : إما أن يكون المراد بالبكر اليتيمة ، إذ لا يجب على الأب استئذان كل بكر لتمكنه من إجبار الصغيرة والبالغة مع البكارة عند الشافعى . وإما أن يكون المراد بالبكر من عدا الصغيرة ، فعلى هذا لا تجبر البكر البالغ ، وهو مذهب أبى حنيفة ، وتمسكه بالحديث قوى ؛ لأنه أقرب إلى العموم فى لفظ « البكر » وربما يزاد على ذلك [٣] بأن يقال : إن الاستئذان إنما يكون فى حق من له إذن ، ولا إذن للصغيرة ، فلا تكون داخلة تحت الإرادة . ويختص الحديث بالبوالغ . فيكون أقرب إلى التأويل . وقد اختلف قول الشافعى فى [٤] : هل يكتفى فيها بالسكوت ، أم لا ؟ والحديث يقتضى الاكتفاء به .

---

(١) قوله « راجع إلى البكر » أقول : فى البخارى أن عائشة رضى الله عنها قالت : يا رسول الله إن البكر تستحى ، فأجاب بقوله « رضاها صماتها »

(٢) قوله « وهو عام بالنسبة إلى لفظ البكر » أقول : ونقل ابن عبد البر عن مالك أن سكوت البكر اليتيمة قبل إذنها وتفويضها لا يكون رضاً منها ، بخلاف ما إذا كان بعد تفويضها إلى وليها . وخص بعض الشافعية الاكتفاء بسكوت البكر البالغ بالنسبة إلى الأب والجد دون غيرهما لأنها تستحى منهما دون غيرهما . والصحيح ما أشار اليه الشارح من العموم وعليه الجمهور

(٣) قوله « يزاد على ذلك » أقول : على الأقربية إلى العموم بأن الاستئذان إنما يتصور فى البالغة ، فتعين أن المراد بالبكر من عدا الصغيرة فلا تدخل تحت مراده صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « والبكر تستأذن »

(٤) قوله « قول الشافعى » أقول : أى فى الأمرين ، إلا أنه نقل عنه فى السراج الوهاج : قال فى القديم استحب أن لا تزوج البكر الصغيرة حتى تبلغ فتستأذن . وأما المسألة الثانية فنص المنهاج للنووى : وللأب تزويج البكر صغيرة أو كبيرة بغير إذنها ، قال شارحه : لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « الثيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر

وقد ورد مصرحا به فى حديث آخر [1] ومال إلى ترجيح هذا القولَ من يميل إلى الحديث من أصحابه . وغيرهم من أهل الفقه يرجح الآخر

* * *

٣٠٥ — الحديث العاشر [2] : عن عائشة رضى الله عنها قالت « جاءتِ امرَأةُ رِفاعَةَ القُرَظِىّ [3] إلى النبى ﷺ . فقالت :

يزوجها أبوها [1] ، رواه أبو داود من حديث ابن عباس وهو فى مسلم بغير زيادة « والبكر يزوجها أبوها » ولو ثبتت لكانت حجة فى تزويج كل بكر ، ولكنها غير محفوظة انفرد بها سفيان بن عيينة ، وذكر أن شرط ولاية الإجبار أن تكون غير موطوءة وأن يزوجها من كفء موسر [2] بمهر مثلها و بنقد البلد وأن لا يكون بينها وبين أبيها عداوة ظاهرة كما قاله كج وابن المرزبان وذكر فى هذا الشرط خلافا

(١) قوله « وقد ورد مصرحا به فى حديث آخر » أقول : قال البيهقى رواه صالح بن كيسان بلفظ « واليتيمة تستأمر » وكذلك رواه أبو بردة عن أبى موسى ومحمد بن عمر عن أبى سلمة عن أبى هريرة ، فدل على أن المراد بالبكر اليتيمة ، ولكنه قد ثبت فى رواية « والبكر يستأذنها أبوها » أخرجه مسلم . فالحديثان صحيحان فيعمل بهما

فائدة : ومذهب الشافعى أن الصغيرة إذا لم يكن لها ولى خاص لا تزوج حتى تبلغ . وعند أبى حنيفة للقاضى تزويجها إذا نص له السلطان بالإذن فى تزويج الصغار

(٢) (الحديث العاشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قال « امرأة رفاعة » أقول : اسمها تميمة بنت وهب بمثناة مضمومة مصغرة

---

(١) قلت : لا يفهم من قوله ﷺ « يزوجها أبوها » الاجبار ، فقد روى أبو داود وغيره « إن خنساء بنت خذيم جاءت إلى رسول الله فقالت : زوجنى أبى بابن أخيه ليرفع بى خسيسته . فقال لها : افسخى النكاح إن شئت . فقالت : قد أمضيت ما فعل » الحديث

(٢) قلت : أعدل الأقوال فى الإجبار قول من يرى أنها تجبر على الزواج لا على الزوج ، وهو مروى عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة

كُنْتُ عِنْدَ رِفاعَةَ الْقُرَظِيِّ (١) فَطَلَّقَنى ، فَبَتَّ طَلاقِي . فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الزَّبِيرِ ، وَإِنَّما مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ (٢) ، فَتَبَسَّمَ رسولُ الله ﷺ ، وقال : أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِى إلى رِفاعَةَ ؟ لا ، حَتَّى تَذُوقِى عُسَيْلَتَهُ ، وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ (٣) ، قالت ـ وَأَبُو بَكْرٍ عِنْدَهُ ـ وَخالِدُ بْنُ سَعِيدٍ بِالْبابِ يَنْتَظِرُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ ، فَنادَى : يا أَبا بَكْرٍ ، أَلا تَسْمَعُ إلى هٰذِهِ ما تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رسول الله ﷺ » ؟

تطليقه إياها بالبتات من حيث اللفظ يحتمل أن يكون بإرسال الطلقات الثلاث(٤) ، ويحتمل أن يكون بإيقاع آخر طلقة ، ويحتمل أن يكون بإحدى الكنايات

---

(١) قال « عند رفاعة » أقول : هو رفاعة بن سموأل بفتح المهملة وسكون الواو بعدها همزة ثم لام ، والقرظى بالقاف المضمومة والظاء المعجمة

(٢) قال « هدبة الثوب » أقول : بضم الهاء وسكون المهملة وبعدها موحدة هو طرف الثوب الذى لم ينسج مأخوذ من هدب العين وهو شعر الجفن . ووقع فى البخارى فى باب آخر زيادة « فلم يقربنى إلا هنة واحدة ، ولم يصل منى إلى شىء ، أفأحل لزوجى الأول ؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم : لا تحلين لزوجك الأول » الحديث . والهنة بفتح الهاء وتخفيف النون المرة الواحدة الحقيرة

(٣) قال « عسيلته وعسيلتك » أقول : بالتصغير فى الموضعين ، واختلف فى توجيهه فقيل تصغير العسل لأن العسل مؤنث جزم به القزاز ثم قال : واحسب التذكير لغة . وقال الأزهرى يذكر ويؤنث . وقيل إن العرب إذا حقرت الشىء أدخلت فيه تاء التأنيث ، ومن ذلك قولهم « دريهمات » فجمعوا الدرهم جمع المؤنث عند إرادة التحقير ، وقالوا أيضاً فى تصغير هند هنيدة ، وقيل التأنيث باعتبار الوطء إشارة إلى أنه يكفى فى تحليلها للزوج الأول ، وقال الأزهرى : الصواب أن معنى العسيلة حلاوة الجماع التى تحصل بتغييب الحشفة فى الفرج ، وأنث لشبهها بقطعة من عسل

(٤) قوله « بإرسال الطلقات الثلاث » أقول : أى إرسالها دفعة واحدة أو

التى تحمل على البينونة عند جماعة من الفقهاء ، وليس فى اللفظ عموم ، ولا إشعار بأحد هذه المعانى . وإنما يؤخذ ذلك من أحاديث أخر تبين المراد ، ومن احتج على شئ من هذه الاحتمالات بالحديث فلم يصب ، لأنه إنما دل على مطلق البت[1] ، والدال على المطلق لا يدل على واحد قيد به بعينه

وقولها « فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير » هو بفتح الزاى وكسر الباء ثانى الحروف ، وثالثه ياء آخر الحروف

وقولها « إنما معه مثل هدبة الثوب » فيه وجهان . أحدهما : أن تكون شبهته بذلك لصغره . والثانى : أن تكون شبهته لاسترخائه ، وعدم انتشاره

وقوله عليه السلام « لا ، حتى تذوقى عسيلته » يدل على أن الإحلال للزوج الثانى يتوقف على الوطء[2] ، وقد يستدل به من يرى الانتشار فى الإحلال شرطاً من حيث

مفرقة نحو أنت طالق ثلاثاً أو يكرر أنت طالق . والمسألة فيها نزاع طويل بين العلماء معروف : منهم من يقول لا يتبع الطلاق الطلاق ، وهذا للهدوية والظاهرية وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية . ومنهم من يقول : يقع ثلاثاً وهم أهل المذاهب الأربعة ، وأول من أمضاه عمر وتبعه من تبعه فى ذلك ، وقد بسطنا الأقوال بأدلتها فى حواشى ضوء النهار

(١) قوله « على مطلق البت » أقول : المراد أنه دل على البينونة ، ولها ألفاظ من صريح وكناية ، ولا دليل على المعين منهما

(٢) قوله « يتوقف على الوطء » أقول : قال ابن المنذر : أجمع العلماء على اشتراط الجماع لتحل للأول ، فلا تحل له حتى يجامعها الثانى . وقال سعيد بن المسيب : إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك إحلالها للأول فلا بأس أن يتزوجها الأول ، قال ابن المنذر : وهذا القول لا نعلم أحداً وافقه عليه إلا الخوارج ، ولعله لم يبلغه الحديث فأخذ بظاهر القرآن . وحكى ابن الجوزى أن داود الظاهرى وافق سعيد بن المسيب على ذلك ، ويأتى للشارح أنه لا يعلمه إلا عن سعيد بن المسيب . وشرط الحسن البصرى حصول الإنزال ، وهذا تفرد به عن الجماعة ، قال ابن المنذر وغيره :

إنه يرجح حمل قولها « إنما معه مثل هدبة الثوب » على الاسترخاء ، وعدم انتشاره ، لاستبعاد أن يكون الصغر قد بلغ إلى حد لا تغيب منه الحشفة[1] ، أو مقدارها ، الذي يحصل به التحليل

وقوله عليه السلام « أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة » ؟ كأنه بسبب أنه فهم عنها إرادة فراق عبد الرحمن ، وإرادة أن يكون فراقه سبباً للرجوع إلى رفاعة . وكأنه قيل لها : إن هذا المقصود لا يحصل إلا بالدخول . ولم ينقل فيه خلاف إلا عن سعيد ابن المسيب فيما نعلمه . واستعمال لفظ « العسيلة » مجاز عن اللذة ، ثم عن مظنتها ، وهو الإيلاج . فهو مجاز المجاز على مذهب جمهور الفقهاء الذين يكتفون بتغييب الحشفة[2]

* * *

شذ فى هذا عن سائر الفقهاء ، فإنهم قالوا : يكفى فى ذلك ما يوجب الحد ويحصن الشخص ويوجب كمال الصداق ويفسد الحج والصوم

(١) قوله « لاستبعاد أن يكون الصغر قد بلغ إلى حد لا تغيب معه الحشفة » أقول : وقال الكرمانى : مرادها بالهدبة التشبيه بها فى الدقة والرقة لا فى الرخاوة وعدم الحركة ، واستبعد ما قال ، وظاهر الخبر أنها شكت عدم الانتشار ، ولا يمنع من ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم « حتى تذوقى » لأنه علقه على الامكان ، وهو جائز الوقوع . فكأنه قال : اصبرى حتى يأتى ذلك

(٢) قوله « الذين يكتفون بتغييب الحشفة » أقول : إشارة إلى ما قدمناه عن الحسن أنه قال : لا بد من الإنزال ، فيكون عنده ذوق العسيلة مجازا عن اللذة لا عن مظنتها ، وكأن دليل الحسن أنه لا يحصل ذوق العسيلة إلا بالانزال ، قال القرطبى : ويستفاد من الحديث على قول الجمهور أن الحكم يتعلق بأقل ما يطلق عليه الاسم خلافا لمن قال إنه لا بد من حصول جميعه ، واستدل باشتراط وجود الذوق منهما علم الزوجين به حتى إنه لو وطئها نائمة أو مغمى عليها لم يكفه ، ولو أنزل بعد . وبالغ ابن المنذر بنقله عن جميع الفقهاء وتعقب

٣٠٦ — الحديث الحادى عشر [١] : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « مِنَ السُّنَّةِ إذا تَزَوَّجَ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيِّبِ [٢] أقامَ عِنْدَها سَبْعاً ، وقَسَمَ . وإذا تَزَوَّجَ الثَّيِّبَ أقامَ عِنْدَها ثَلاثاً ، ثُمَّ قَسَمَ [٣] » . قال أبو قِلابَةَ « وَلَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ إن أنساً رَفَعَهُ إلى النبي ﷺ »

الذي اختاره أكثر الأصوليين أن قول الراوى « من السنة كذا » فى حكم المرفوع . لأن الظاهر أنه ينصرف إلى سنة النبي ﷺ . وإن كان يحتمل أن يكون ذلك قاله بناء على اجتهاد رآه . ولكن الأظهر خلافه

وقول أبى قلابة « لو شئت لقلت : إن أنساً رفعه إلخ » يحتمل وجهين : أحدهما أن يكون ظن ذلك مرفوعاً لفظاً من أنس [٤] ، فتحرز عن ذلك تورعاً

---

(١) (الحديث الحادى عشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قال « إذا تزوج البكر على الثيب » أقول : أى يكون عنده امرأة فيتزوج عليها بكراً

(٣) قال « وقسم » وفى الثانية « ثم قسم » أقول : كذا وقع فى البخارى بالواو فى الأول وثم فى الثانى ، وعند الإسماعيلي وغيره بثم فيهما

(٤) قوله « مرفوعا لفظاً عن أنس » أقول : أى ظن أن أنساً شافهه بقوله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فتورع عن رفعه حيث ليس عنده إلا الظن . وقد رواه الإسماعيلي من طريق أيوب من رواية عبد الوهاب الثقفى عنه عن أبى قلابة عن أنس قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » فصرح برفعه ، وكذلك أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه وابن حبان عن عبد الجبار بن العلاء عن سفيان بن عيينة عن أيوب فصرح برفعه ، فيحتمل أن أبا قلابة رفعه تارة ووقفه أخرى وقال : لو شئت رفعته لأنه عندى مرفوع ، فيقوى الاحتمال الأول من احتمالى الشارح ، ولذا قال إنه الأقرب

والثانى : أن يكون رأى أن قول أنس « من السنة » فى حكم المرفوع ، فلو شاء لعبر عنه بأنه مرفوع ، على حسب ما اعتقده من أنه فى حكم المرفوع . والأول أقرب ، لأن قوله « من السنة » يقتضى أن يكون مرفوعاً بطريق اجتهادى محتمل . وقوله « إنه رفعه » نص فى رفعه ، وليس للراوى أن ينقل ما هو ظاهر محتمل إلى ما هو نص غير محتمل

والحديث يقتضى أن هذا الحق للبكر أو الثيب ، إنما هو فيما إذا كانتا متجددتين على نكاح امرأة قبلهما ، ولا يقتضى أنه ثابت لكل متجددة ، وإن لم يكن قبلها غيرها . وقد استمر عمل الناس على هذا [1] ، وإن لم يكن قبلها امرأة فى النكاح . والحديث لا يقتضيه

وتكلموا فى علة هذا ، فقيل : إنه حق المرأة على الزوج ، لأجل إيناسها وإزالة الحشمة عنها لتجددها ، أو يقال : إنه حق للزوج على المرأة

وأفرط بعض الفقهاء من المالكية فجعل مُقامه عندها عذرا فى إسقاط الجمعة إذا جاءت

---

(١) قوله « وقد استمر عمل الناس على هذا » أقول . قال ابن عبد البر : جمهور العلماء على أن ذلك للمرأة بسبب الزفاف سواء كان عنده زوجة أو لا . وحكى النووى أنه مستحب إذا لم يكن عنده غيرها ، وإلا فيجب . وهذا يوافق كلام أكثر أصحاب الشافعى ، واختار النووى أنه لا فرق ، ولكنه يشهد للأول قوله فى الحديث « إذا تزوج البكر على الثيب » ولذا قال الشارح « والحديث لا يقتضيه » أى الثانى . ويؤيده قوله فى الحديث « ثم يقسم » لأن القسم إنما يكون لمن عنده زوجة أخرى ، وقد استثنى من عموم حديث الباب ما لو أرادت الثيب أن يكمل لها السبع ، فانه إذا أجازه سقط حقها من الثلاث وقضى السبع لغيرها ، لما أخرجه مسلم من حديث أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لما تزوجها أقام عندها ثلاثاً وقال « إنه ليس بك هوان على أهلك ، إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت لنسائى » وللشافعية وجهان : أحدهما أن يقضى الأربع ، والثانى أنه يقضى السبع . والذى اختاره الأكثر منهم أنها إن اختارت السبع قضاها كلها ، وإن أقامها بغير اختيارها قضى الأربع المزيدة

فى أثناء المدة . وهذا ساقط ، مناف للقواعد ، فان مثل هذا من الآداب [١] أو السنن ، لا يترك له الواجب . ولما شعر بهذا بعض المتأخرين ، وأنه لا يصلح أن يكون عذراً توهم أن قائله يرى أن الجمعة فرض كفاية ، وهو فاسد جداً ، لأن قول هذا القائل متردد ، محتمل أن يكون جعله عذراً ، أو أخطأ فى ذلك . وتخطئته فى هذا أولى من تخطئته فيما دلت عليه النصوص وعمل الأمة من وجوب الجمعة على الأعيان

* * *

٣٠٧ — الحديث الثانى عشر [٢] : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسولُ اللهِ ﷺ « لوْ أنَّ أحَدَكم إذا أرادَ أنْ يَأْتِيَ أهلَهُ قال : بِسْمِ اللهِ . اللَّهُمَّ جَنِّبْنا الشَّيطانَ ، وَجَنِّبِ الشَّيطانَ ما رَزَقْتَنا . فإنَّهُ إنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهما وَلَدٌ فى ذَلِكَ ، لَمْ يَضُرَّهُ الشَّيطانُ أبداً »

فيه دليل على استحباب التسمية والدعاء المذكور فى ابتداء الجماع

وقوله عليه السلام « لم يضره الشيطان » يحتمل أن يؤخذ عاماً يدخل تحته الضرر الدينى . ويحتمل أن يؤخذ خاصاً بالنسبة إلى الضرر البدنى ، بمعنى أن الشيطان لا يتخبطه ، ولا يداخله بما يضر عقله أو بدنه . وهذا أقرب [٣] ، وإن كان التخصيص على خلاف الأصل . لأنا إذا حملناه على العموم اقتضى ذلك أن يكون الولد معصوماً عن المعاصى كلها ، وقد لا يتفق ذلك ، أو يعز وجوده . ولا بد من وقوع ما أخبر

---

(١) قوله « فان مثل هذا من الآداب » أقول : وأجيب بأنه قياس من يقول بوجوب المقام عندها وقول الشافعية ، ورواه ابن القاسم عن مالك فيتعارض عنده الواجبان فيقدم حق الآدمى

(٢) (الحديث الثانى عشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله « وهذا أقرب » أقول : وحمله بعضهم على أخص من هذا وهو أنه لا ينخسه الشيطان عند ولادته كما ينخس غيره

عنه ﷺ . أما إذا حملناه على أمر الضرر فى العقل أو البدن فلا يمتنع ذلك ، ولا يدل دليل على وجود خلافه . والله أعلم

* * *

٣٠٨ — الحديث الثالث عشر [1] : عن عقبة بن عامر رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال « إيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ [2] عَلَى النِّساءِ . فقال رَجُلٌ مِنَ الأنصارِ : يا رسول الله ، أرأيْتَ الحَمْوَ [3] ؟ قال : الحَمْوُ المَوْتُ »

ولمسلم عن أبى الطَّاهِرِ عن ابنِ وَهْبٍ قال : سَمِعْتُ اللَّيْثَ يقول « الحَمْوُ أخُو الزَّوْجِ ، وَما أشْبَهَهُ مِنْ أقارِبِ الزَّوْجِ ، ابْنُ العَمِّ وَنَحْوُهُ »

لفظ « الحمو » يستعمل عند الناس اليوم فى أبى الزوج [4] ، وهو مَحْرَمٌ من المرأة لا يمتنع دخوله عليها . فلذلك فسره الليث بما يزيل هذا الإشكال ، وحمله على من ليس بمحرم ، فانه لا يجوز له الخلوة بالمرأة

---

(١) (الحديث الثالث عشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قال « إياكم والدخول » أقول : بالنصب على التحذير ، والتحذير تنبيه المخاطب على محذور ليتحرز عنه . وإياكم ينصب بمقدر ، وتقدير الكلام اتقوا أنفسكم أن تدخلوا على النساء والنساء يدخلن عليكم

(٣) قال « أفرأيت الحمو » أقول : اختلف فى ضبط الحمو ، فصرح القرطبى بأن الذى وقع فى هذا الحديث حمؤ بالهمز ، وأما الخطابى فضبطه بواو بغير همز لأنه قال بوزن دلو ، وهذا الذى اقتصر عليه أبو عبيد الهروى وابن الأثير وغيرهما ، قال الحافظ ابن حجر : وهو الذى ثبت عندنا فى رواية البخارى

(٤) قوله « يستعمل عند الناس فى أبى الزوج » أقول : قال النووى : اتفق أهل اللغة على أن الاحماء أقارب زوج المرأة كأبيه وعمه وأخيه وابن عمه ونحوهم ، وأن الأختان أقارب زوج الرجل ، وأن الأصهار يقع على النوعين

والحديث دليل على تحريم الخلوة بالأجانب

وقوله « إياكم والدخول على النساء » مخصوص بغير المحارم ، وعام بالنسبة إلى غيرهن ، ولا بد من اعتبار أمر آخر ، وهو أن يكون الدخول مقتضياً للخلوة ، أما إذا لم يقتض ذلك فلا يمتنع

وأما قوله عليه السلام « الحمو الموت » فتأويله يختلف بحسب اختلاف الحمو . فان حُمل على محرم المرأة - كأبي زوجها - فيحتمل أن يكون قوله « الحمو الموت » بمعنى أنه لا بد من إباحة دخوله ، كما أنه لا بد من الموت . وإن حُمل على من ليس بمحرم فيحتمل أن يكون هذا الكلام خرج مخرج التغليظ والدعاء ، لأنه فهم من قائله طلب الترخيص بدخول مثل هؤلاء الذين ليسوا بمحارم . فغلَّظ عليه لأجل هذا القصد المذموم ، بأن جعل دخول الموت عوضاً من دخوله ، زجراً عن هذا الترخيص[1] ، على

---

(١) قوله « زجراً عن هذا الترخص » أقول : ظاهره أن الزجر والتفاؤل والدعاء على من طلب الترخص ، وليس فى الحديث طلب الترخص ، وإنما السامع سأل عن الحمو ودخوله ليعرف الحكم الشرعى فلا يستحق دعاء ولا زجراً ، لأن دخول الأحماء كان معروفا عندهم فطلب معرفة الحكم . وفى فتح البارى : فى تفسير الحديث أقوال ، قيل إن المراد أن الخلوة بالحمو قد تؤدى إلى هلاك الدين إن وقعت المعصية ، أو إلى الموت حقيقة إن وقعت المعصية ووجب الرجم ، أو إلى هلاك المرأة بفراق زوجها إذا حملته الغيرة على تطليقها ، أشار إلى ذلك كله القرطبى . وقال الطبرى : إن المعنى أن خلوة الرجل بامرأة أخيه أو ابن أخيه ينزل منزلة الموت ، والعرب تصف الشئ المكروه بالموت ، وقال ابن الأعرابى : هى كلمة تقولها العرب مثلا كما تقول الأسد الموت أى لقاؤه فيه الموت ، والمعنى احذروه كما تحذرون الموت وقال صاحب مجمع الغرائب : يحتمل أن تكون المرأة إذا خلت فهى محل الآفة ولا يؤمن عليها أحد فليكن حموها الموت ، أى لا يجوز لأحد أن يخلو بها إلا الموت مثل « نعم الصهر القبر » وهذا الأليق بكمال الغيرة والحمية ، والشر يتوقع منه أكثر من غيره ، والفتنة به أمكن لتمكنه من الوصول للمرأة والخلوة بها من غير نكير عليه ،

سبيل التفاؤل ، والدعاء . كأنه يقال : من قصد ذلك فليكن الموت فى دخوله عوضاً من دخول الحمو الذى قصد دخوله . ويجوز أن يكون شبه الحمو بالموت ، باعتبار كراهته لدخوله ، وشبه ذلك بكراهة دخول الموت

* *

باب الصداق[1]

بخلاف الأجنبي . وقال عياض : معناه أن الخلوة بالأحماء مؤدية إلى الفتنة والهلاك فى الدين ، فجعله هلاك الموت ، وأورد الكلام مورد التغليظ . وقال القرطبي فى « المفهم » المعنى أن دخول قريب الزوج على امرأة الزوج يشبه بالموت لتسامح الناس به من جهة الزوج والزوجة لإلفهم لذلك حتى كأنه ليس بأجنبي من المرأة ، فخرج على هذا مخرج قول العرب : الأسد الموت ، والحرب الموت . أى لقاؤه يفضى إلى الموت ، وكذلك دخوله على المرأة قد يفضى إلى موت الدين أو إلى موتها بطلاقها عند غيرة الزوج ، أو إلى الرجم إن وقعت الفاحشة . انتهى . وهى أقوال متقاربة متداخلة ليس فيها شئ مما أشار اليه الشارح ، إلا أنه أشار ابن الأثير فى النهاية إلى الوجه الأول ، وأن المراد بالحمو القريب

(١) (باب الصداق) أقول : بكسر الصاد المهملة وفتحها . ويقال صدقة بفتح الصاد وضم الدال ، وبضم الصاد وسكون الدال ، وحقيقته المال الواجب للمرأة بالنكاح أو الوطء صداقا لإشعاره بصدق رغبة باذله . وله عشرة أسماء نطق القرآن العزيز بستة منها الصدقة والنحلة والفريضة والأجر والطول والنكاح ، قال تعالى ﴿ وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا ﴾ . ووردت السنة بالمهر والعقر والعليقة والحباء ووقع العليقة فى حديث عند الدارقطنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « أدوا العلائق . قالوا : وما العلائق يا رسول الله ؟ قال : العلائق ما يرضى به الأهلون » ورواه البيهق . وورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « أول ما يسأل عنه المرء من ذنوبه صداق زوجته » وقال صلى الله عليه وآله وسلم « من ظلم زوجته صداقها لقى الله يوم القيامة وهو زان »

٣٠٩ — الحديث الأول [1] : عن أنس بن مالك رضى الله عنـــه : أن رسول الله ﷺ « أَعْتَقَ صَفِيَّةَ ، وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا »

قوله « وجعل عتقها صداقها » يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون تزوجها بغير صداق ، على سبيل الخصوصية برسول الله ﷺ ، فلما كان عتقها قائماً مقام الصداق إذ لم يكن ثَمَّ عوض سُمى صداقاً (٢)

والوجـــه الثانى قول بعض الفقهاء : إنه أعتقها فتزوجها على قيمتها ، وكانت مجهولة (٣) ، وذلك من خصائص النبي ﷺ (٤) . وقال بعض أصحاب الشافعى : معناه أنه

---

(١) (الحديث الأول) من أحاديث با ب الصداق

(٢) قوله « سمى صداقا » أقول : فهو مجاز واختار هذا الوجه ابن الصلاح وقال معناه أن العتق حل محل الصداق وإن لم يكن صداقا . قال : وهذا كقولهم الجوع زاد من لا زاد له ، قال : وهذا الوجه أصح الأوجه وأقربها إلى لفظ الحديث ، وتبعه النووى فى الروضة . وقيل المراد من قوله جعل عتقها صداقها أى فيما أعلم ولم ينف أصل الصداق ، ومن ثمة قال جماعة من الشافعية والمالكية : إنه قال أنس ظناً منه ولم يرفعه ، ولكن يرده ما أخرجه الطبرانى وأبو الشيخ من حديث صفية نفسها قالت « أعتقنى صلى الله عليه وآله وسلم وجعل عتقى صداقى » وهو موافق لحديث أنس ودال على أنه لم يقل ذلك بناء على ظنه

(٣) قوله « وكانت مجهولة » أقول : لو قيل وكانت معلومة لكان كدعوى أنها مجهولة إذن ، وقيل على أحد الأمرين ، وفى الفتح أنه أجاب من لم يقل بظاهر الحديث بأجوبة أقربها إلى لفظ الحديث أنه أعتقها بشرط أن يتزوجها فوجب له عليها قيمتها وكانت معلومة فتزوجها بها

(٤) قوله « وذلك من خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم [1] » أقول : أى

---

(١) قلت : لا خصوصية فى ذلك ، بل هو تشريع للأمة إلى يوم القيامة ، لكن لو أعتق الأمة وجعل عتقها صداقها ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصف قيمتها ، وإن امتنعت رجع بالقيمة

شرط عليها أن يعتقها ويتزوجها . فقبلت ، فلزمها الوفاء به

وقد اختلف الفقهاء فيمن أعتق أمته على أن يتزوجها ، ويكون عتقها صداقها . فقال جماعة : لا يلزمها أن تتزوج به ، وممن قاله مالك والشافعى وأبو حنيفة . وهو إبطال للشرط . قال الشافعى : فإن أعتقها على هذا الشرط ، فقبلت عتقت ، ولا يلزمها الوفاء بتزوجه ، بل عليها قيمتها . لأنه لم يرض بعتقها مجاناً . وصار ذلك كسائر الشروط الباطلة ، وكسائر ما يلزم من الأعواض لمن لم يرض بالمجان . فان تزوجته على مهر يتفقان عليه كان لها ذلك المسمى ، وعليها قيمتها للسيد . فان تزوجها على قيمتها فإن كانت القيمة معلومة لها وله صح الصداق ، ولا يبقى له عليها قيمة ، ولا لها عليه صداق . وإن كانت مجهولة ، فالأصح من وجهى الشافعية أنه لا يصح الصداق ، ويجب مهر المثل ، والنكاح صحيح

ومنهم من صحح الصداق بالقيمة المجهولة على ضرب من الاستحسان ، وأن العقد فيه ضرب من المسامحة والتخفيف . وذهب جماعة ـ منهم الثورى والزهرى ، ونقل عن أحمد [1] وإسحاق ـ أنه يجوز أن يعتقها على أن يتزوج بها ويكون عتقها صداقها ، ويلزمها ذلك ، ويصح الصداق على ظاهر لفظ الحديث

والأولون قد يؤولونه بما تقدم من أنه جعل عتقها قائماً مقام الصداق ، فسماه باسمه ، والظاهر مع الفريق الثانى ، إلا أن القياس مع الأول [2] . فيتردد بين ظن نشأ من

التزوج بمهر مجهول أو عتق الأمة على هذه الصفة

(١) قوله « ونقل عن أحمد » أقول : وهو مذهب سعيد بن المسيب والنخعى وطاوس والزهرى والثورى وأبى يوسف

(٢) قوله « إلا أن القياس مع الأول » أقول : قد قرر القياس القرطبى حيث قال : إنما منع من ذلك مالك وأبو حنيفة لاستحالته ، وتقرير استحالته بوجهين : أحدهما أن عقدها على نفسها إما أن يقع قبل عتقها وهو محال لتناقض الحكمين الرقية والحرية ، فان الحرية حكمها الاستقلال والرق ضده ، وأما بعد العتق فلزوال حكم الجبر عليها بالعتق فيجوز أن لا ترضى وحينئذ فلا تنكح إلا برضاها . الوجه الثانى أنا

قياس ، وظن ينشأ من ظاهر الحديث ، مع احتمال الواقعة للخصوصية . وهى ـ وإن كانت على خلاف الأصل ـ إلا أنه يتأنس فى ذلك بكثرة خصائص الرسول ﷺ فى النكاح (١) . لا سيما هذه الخصوصية (٢) . لقوله تعالى ﴿ الأحزاب : ٥٠ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى ، إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين ﴾ ولعله يؤخذ من الحديث استحباب عتق الأمة وتزوجها ، كما جاء مصرحاً به فى حديث آخر (٣)

إذا جعلنا العتق صداقا فأما أن يتقرر العقد حالة الرق وهو محال لتناقضهما أو حالة الحريه فيلزم سبقها على العقد فيلزم وجود العتق حالة فرض عدمه وهو محال ، لأن الصداق لا بد وأن يتقدم تقرره على الزوج إما نصاً وإما حكما حتى يمكن الزوجة طلبه ، فان اعتلوا بنكاح التفويض فقد احترزنا عنه بقولنا حكما ، فانها وإن لم يتعين لها حال العقد شيء لكنها تملك المطالبة فثبت أنه يثبت لها حالة العقد شيء تطالب به الزوج ، ولا يتأتى مثل ذلك فى العتق فاستحال أن يكون صداقا . وتعقب ما ادعاه من الاستحالة بجواز تعليق الصداق على شرط إذا وقع استحقته المرأة ، كأن يقول : تزوجتك على ما سيتحقق لى عند فلان وهو كذا ، فاذا حل المال الذى وقع العقد عليه استحقته . انتهى

(١) قوله بكثرة خصائص النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى النكاح ، أقول : إلى هذا ذهب جماعة منهم الشافعى فيما نقله عنه المزنى قال : وموضع الخصوصية أنه أعتقها مطلقا وتزوجها بغير مهر ولا ولى ولا شهود ، وهذا بخلاف غيره ، وقد أخرج عبد الرزاق جواز ذلك عن على وجماعة من التابعين ، ومن طريق إبراهيم النخعى قال «كانوا يكرهون أن تعتق أمة ثم يتزوجها ولا يرون بأساً أن يجعل عتقها صداقها »

(٢) قوله « لا سيما هذه الخصوصية » أقول : خصوصية النكاح بدون مهر ، فان فى الآية دليلا ظاهراً أنه صلى الله عليه وآله وسلم يختص بنكاح الواهبة لنفسها من دون مهر ولا غيره ، إلا أنه قد يقال : هذا يختص بالواهبة نفسها فلا يتم فيما نحن فيه إلا بالقياس عليها وأين الجامع ؟

(٣) قوله « مصرحاً به فى حديث آخر » أقول : كأنه يريد حديث البخارى عنه

٣١٠ — الحديث الثانى [1] : عن سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ « جاءتْهُ امرأةٌ [2] . فقالت : إنِّى وَهَبْتُ نَفْسِى لَكَ . فَقامَتْ طَوِيلاً . فقال رَجُلٌ يا رسول الله ، زَوِّجْنِيها ، إنْ لمْ يَكُنْ لَكَ بِها حاجَةٌ . فقال : هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُها ؟ فقال : ما عِنْدِى إلاَّ إزارِى هَذا . فقال رسول الله ﷺ : إزارُكَ [3] إنْ أعْطَيْتَها جَلَسْتَ وَلا إزارَ لَكَ ، فالْتَمِسْ شَيْئاً . قال : ما أجِدُ . قال : الْتَمِسْ وَلَوْ خاتَماً مِنْ حَدِيدٍ . فالْتَمَسَ ، فَلَمْ يَجِدْ شَيْئاً . فقال رسولُ الله ﷺ : هَلْ مَعَكَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ ؟ قال : نَعَمْ . فقال رسول الله ﷺ : زَوَّجْتُكَها بِما مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ »

فى الحديث دليل على عرض المرأة نفسها [4] على من ترجى بركته

صلى الله عليه وآله وسلم « من أعتق أمته ثم تزوجها فله أجران » وهو دليل على فضيلة من أعتق أمته ثم تزوجها سواء أعتقها لله تعالى أو لسبب ، وقد بالغ قوم فكرهوه ، وكأنه لم يبلغهم الخبر

(١) (الحديث الثانى) أى من أحاديث باب الصداق

(٢) قال « امرأة » أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم نقف على اسمها ، وكذلك الرجل الذى طلب التزوج بها

(٣) قال « إزارك » أقول : يجوز فيه الرفع على الابتداء والجملة الشرطية الخبر ، ويجوز نصبه على أنه مفعول ثان لأعطيتها ، والإزار يذكر ويؤنث ، وقد جاء هنا مذكراً

(٤) قوله « دليل على عرض المرأة نفسها » أقول : أى على جوازه ، وذلك لتقريره صلى الله عليه وآله وسلم لها على ذلك ولا يتم فى غيره صلى عليه وآله وسلم

وقولها « وهبت نفسى لك » مع سكوت النبى ﷺ : دليل لجواز هبة المرأة نكاحها له ﷺ ، كما جاء فى الآية . فاذا تزوجها على ذلك صح النكاح من غير صداق ، لا فى الحال ولا فى المآل ، ولا بالدخول ولا بالوفاة . وهذا هو موضع الخصوصية ، فان غيره ليس كذلك ، فلا بد من المهر فى النكاح ، إما مسمى أو مهر المثل

واستدل به من أجاز من الشافعية انعقاد نكاحه ﷺ بلفظ « الهبة » (١) ، ومنهم من منعه إلا بلفظ « الإنكاح » أو « التزويج » كغيره ﷺ ، وجعل الخصوصية عدم لزوم المهر فقط

وقوله ﷺ « هل عندك من شئ تصدقها » ؟ فيه دليل على طلب الصداق فى النكاح وتسميته فيه

وقوله ﷺ « إزارك إن أعطيتها جلست ولا إزار لك » دليل على الإرشاد إلى المصالح من كبير القوم ، والرفق برعيته

وقوله « التمس ولو خاتماً من حديد » دليل على الاستحباب ، لئلا يخلى العقد من ذكر الصداق ، لأنه أقطع للنزع ، وأنفع للمرأة ، فانه لو حصل الطلاق قبل الدخول وجب لها نصف المسمى . واستدل به من يرى جواز الصداق بما قل أو كثر (٢) وهو مذهب الشافعى وغيره . ومذهب مالك أن أقله ربع دينار ، أو ثلاثة

إلا بالقياس ، وبعيد قياس غيره عليه ، وإنما يقال الأصل ذلك على من يرجى بركته على غيره ، والدليل على المانع ، فكأنه يريد : فيه دليل على تقدير أصل الإباحة

(١) قوله « انعقاد نكاحه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ الهبة » أقول : وهذا عند البعض من الشافعية خاص به صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره ، قالوا : وذلك لقول الرجل زوجنيها ، ولم يقل هبها لى . ولقولها هى وهبت نفسى لك وسكت صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك فدل على جوازه له خاصة . قلت : وفيه تأمل ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينكحها ولا صارت زوجة له حتى يقال انعقد نكاحه بلفظ الهبة ، وأما قوله زوجنيها فغايته أنه خطبها لنفسه ، ولم يقل هبها لى لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن قد قبل هبتها له نفسه حتى يهب لغيره

(٢) قوله « بما قل أو كثر » أقول : قال ابن المنذر : فيه رد على من زعم أن

دراهم أو قيمتها . ومذهب أبي حنيفة أن أقله عشرة دراهم ، ومذهب بعضهم أن أقله

أقل المهر عشرة دراهم ، وكذا من قال ربع دينار ، قال : لأن خاتماً من حديد لا يساوى ذلك . وقال المازرى : تعلق به من أجاز النكاح بأقل من ربع دينار لأنه خرج مخرج التعليل . قلت : ويدل له ورود أحاديث تؤيده ، فمنها ما أخرجه ابن أبي شيبة مرفوعاً « من أعطى فى صداق امرأة سويقاً أو تمراً فقد استحل » وعند الترمذى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أجاز نكاح المرأة على نعلين ، وعند الدارقطنى من حديث أبي سعيد فى سياق المهر « ولو على سواك من أراك » . وعند مسلم من حديث جابر « ما زلنا نستمتع بالقبضه من التمر والدقيق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى نهى عنها » قال البيهقى : إنما نهى عن النكاح إلى أجل لا عن الصداق ، قال الحافظ ابن حجر : وهو كما قال ، فهذه الأحاديث تقوى رأى الجمهور ، وإن كان فيها ما فيه مقال ، ففيها ما يشد بعضه بعضاً ، سيما حديث مسلم ، قال المازرى : ولكن مالك قاسه على القطع فى السرقة ، قال عياض : تفرد بهذا مالك عن الحجازيين ، لكن مستنده الالتفات إلى قوله تعالى ﴿ أن تبتغوا بأموالكم ﴾ وبقوله ﴿ ومن لم يستطع منكم طولا ﴾ فانه يدل على أنه أريد ماله بال من المال ، وأقله ما يستباح به قطع العضو المحترم . قال : وأجازه الكافة بما تراضى عليه الزوجان ولو بالنعل والسوط مما فيه منفعة ، وإن كانت منفعته أقل من درهم ، وبه قال الشافعي وداود وفقهاء أصحاب الحديث وابن وهب ، وقال الدراوردى لمالك لما سمعه يذكر هذه المسألة : تعرقت يا أبا عبد الله ، أى سلكت سبيل أهل العراق فى قياسهم مقدار الصداق على مقدار نصاب السرقة . وقال القرطبى : استدل من أقاسه على نصاب السرقة بأنه عضو آدمى محترم فلا يستباح بأقل من ذلك قياساً على يد السارق ، وتعقبه الجمهور بأنه قياس فى مقابلة النص فلا يصح ، وبأن اليد تقطع وتبين ولا كذلك الفرج ، وبأن القدر المسروق يجب على السارق رده مع القطع ولا كذلك الصداق . وقد اعترض أيضاً بأن هذا القياس ليس بالبين ، لأن اليد إنما قطعت فى ربع دينار نكالا للمعصية ، والنكاح مستباح بوجه جائز . نعم قوله ﴿ ومن لم يستطع منكم طولا ﴾ الآية يدل على

خمسة دراهم . واستدل به على جـــواز اتخاذ خاتم الحديد ، وفيه خلاف لبعض السلف [1] ، وقد قيل عن بعض الشافعية كراهته

أن صداق الحرة أن يكون ما ينطلق عليه اسم مال له قدر ليحل الفرق بينه وبين الأمة ، وأما قوله تعالى ﴿ أن تبتغوا بأموالكم ﴾ فانه يدل على اشتراط ما يسمى مالا في الجملة قل أو كثر ، وقد قال ابن العربي : وزن الخاتم من الحديد لا يساوي ربع دينار ، وهو مما لا جواب عنه ولا عذر فيه ، لكن المحققين من أصحابنا نظروا إلى قوله تعالى ﴿ من لم يستطع منكم طولا ﴾ فمنع الله القادر على الطول عن نكاح الأمة فلو كان الطول درهما ما تعذر على أحد . ثم تعقبه بأن ثلاثة دراهم كذلك . فلا حجة فيه على التحديد ، لا سيما مع الاختلاف في المراد بالطول . وقال بعض المالكية : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولو خاتما من حديد » خرج مخرج المبالغة في طلب التيسير عليه ، ولم يرد عين الخاتم الحديد ولا قدر قيمته حقيقة بأنه لما قال « ما أجد شيئا » عرفت أنه أراد بالشيء ماله قيمة ، فقيل له : ولو أقل ماله قيمة كخاتم الحديد ، ومثله تصدقوا ولو بظلف محرق ، ولو بفرسن شاة ، مع أن الظلف والفرسن لا ينتفع به ولا يتصدق به . إذا عرفت هذا فهذه التأويلات لا تصلح إلا لو قام الدليل على أنه لا يجزى الصداق بنحو خاتم حديد ، وأما والأحاديث التي قدمنا تقويه وتؤيده فلا وجه لتأويله

(١) قوله « وفيه خلاف لبعض السلف » وقد أجيب عن الاستدلال بحديث الكتاب بأنه لا دلالة على جواز لبس خاتم الحديد لأنه لا يلزم من جواز الاتخاذ جواز اللبس ، فيحتمل أنه أراد وجوده لتنتفع المرأة بقيمته ، وأما ما أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان من رواية عبد الله بن بريدة عن أبيه « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليه خاتم من شبه [1] فقال : مالي أجد عليك ريح الأصنام ؟ فطرحه . ثم جاء وعليه خاتم من حديد فقال : مالي أرى عليك حلية أهل النار ؟ فطرحه ، فقال : يا رسول الله من أي شيء أتخذه ؟ فقال : اتخذه من ورق [2] ولا

(١) قلت : الشبه النحاس (٢) قلت : الورق بفتح الواو وكسر الراء هو الفضة

وقوله ﷺ « زوجتكها » اختلف فى هذه اللفظة . فنهم من رواها كما ذكر . ومنهم من رواها « مُلِّكتَها » ومنهم رواها « مَلَّكتكها » فيستدل بهذه الرواية من يرى انعقاد النكاح بلفظ التمليك [١] ، إلا أن هذه لفظة واحدة فى حديث واحد اختلف فيها . والظاهر القوى أن الواقع منها أحد الألفاظ ، لا كلها . فالصواب فى مثل هذا النظر إلى الترجيح بأحد وجوهه . ونقل عن الدارقطنى [٢] أن الصواب رواية من روى « زوجتكها » وأنه قال : وهم أكثر وأحفظ . وقال بعض المتأخرين : ويحتمل صحة اللفظين . ويكون أجرى لفظ التزويج أولا ، فملكها . ثم قال له « اذهب فقد مُلِّكتَها » بالتزويج السابق

قلت : هذا أولا بعيد ، فإن سياق الحديث يقتضى تعيين موضع هذه اللفظة التى

تتمه مثقالا » فى سنده أبو طيبة بفتح الطاء المهملة وسكون التحتانية بعدها موحدة اسمه عبد الله بن مسلم المروزى ، قال أبو حاتم : يكتب حديثه ولا يحتج به وقال ابن حبان فى الثقات : يخطىء ويخالف . فان كان محفوظاً حمل المنع على ما اذا كان حديداً صرفا فقد ذكر فى كتب الإحجار أن خاتم البولاد مطردة للشيطان إذا لُوِى عليه فضة كذا قيل ، ولا يخفى أنه إن ثبت ما قاله فى كتب الأحجار بنص نبوى وإلا فلا يقلدون فى ذلك

(١) قوله « من يرى انعقاد النكاح بلفظ التمليك » أقول : خالف فى ذلك الشافعى [(١)] وبعض المالكية والمشهور عن المالكية جوازه بكل لفظ دال على معناه إذا قرن بذكر الصداق أو قصد النكاح كالتمليك والهبة والصدقة والبيع ، ولا يصح عندهم بلفظ الإجارة ولا العارية ولا الوصية . واختلف عندهم فى الإحلال والإباحة وأجازه الحنفية بكل لفظ يقتضى التأبيد مع القصد

(٢) قوله « ونقل عن الدارقطنى » أقول : الناقل النووى فى شرح مسلم فانه قال قال الدارقطنى رواية من روى ملكتكها وهم ، والصواب رواية من روى أنكحتكها قال وهم أكثر وأحفظ

---

(١) قلت : والحنابلة . وخالفهم شيخ الإسلام ابن تيمية فوافق المالكية فى أن كل ما يؤدى معنى النكاح ينعقد به النكاح

اختُلِف فيها ، وأنها التى انعقد بها النكاح . وما ذكره يقتضى وقوع أمر آخر انعقد به النكاح ، واختلاف موضع كل واحد من اللفظين ، وهو بعيد جداً

وأيضاً : فلخصمه أن يعكس الأمر ، ويقول : كان انعقاد النكاح بلفظ التمليك ، وقوله عليه السلام « زوجتكها » إخبار عما مضى بمعناه . فان ذلك التمليك هو تمليك نكاح

وأيضاً : فان رواية « مُلِّكْتَهَا » التى لم يتعرض لتأويلها يبعد فيها ما قال ، إلا على سبيل الإخبار عن الماضى بمعناه . ولخصمه أن يعكسه (١) . وإنما الصواب فى مثل هذا أن ينظر إلى الترجيح (٢) . والله أعلم

---

(١) قوله « ولخصمه أن يعكسه » أقول : قال ابن التين : لا يجوز أن يكون النبى صلى الله عليه وآله وسلم عقد بلفظ التمليك والتزويج معاً فى وقت واحد ، فليس أحد اللفظين بأولى من الآخر ، فسقط الاحتجاج . هذا على تقدير تساوى الروايتين فكيف مع الترجيح

(٢) قوله « أن ينظر إلى الترجيح » أقول : قال الحافظ ابن حجر : الذى تحرر مما قدمته أن الذين رووه بلفظ التزويج أكثر عدداً ممن رواه بغير لفظ التزويج ، ولا سيما وفيهم من الحفاظ مثل مالك ، ورواية سفيان بن عيينة أنكحتكها مساوية لروايتهم . ثم قال : فرواية التزويج أو الانكاح أرجح ، وعلى تقدير أن تساوى الروايات يقف الاستدلال بها لكل من الفريقين ، وقد قال البغوى فى شرح السنة : لا حجة فى هذا الحديث لمن أجاز انعقاد النكاح بلفظ التمليك ، لأن العقد كان واحداً فلم يكن اللفظ إلا واحداً . واختلف الرواة فى اللفظ الواقع ، والذى يظهر أنه كان بلفظ التزويج على وفق قول الخاطب زوجنيها ، إذ هو الغالب فى لفظ العقود ، إذ قل ما يختلف فيه لفظ المتعاقدين . ومن روى غير لفظ التزويج لم يقصد مراعاة اللفظ الذى انعقد به ، وإنما أراد الخبر عما جرى من العقد على تعليم القرآن . انتهى . قلت : إلا أنه لا يخفى أن قول الرجل « زوجنيها » طلب وخطبة ، لا أنه ركن للعقد ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « التمس شيئاً » فانه بعد الطلب وقبل العقد ، بل فيه دليل على أنه لا يحتاج الطالب

وفى لفظ الحديث متمسك لمن يرى جواز النكاح بتعليم القرآن [١] ، والروايات مختلفة فى هذا الموضع أيضاً ـ أعنى قوله « بما معك » ـ والناس متنازعون أيضاً فى تأويله ، فمنهم من يرى أن « الباء » هى التى تقتضى المقابلة فى العقود [٢] ، كقولك :

أن يقبل لفظاً بعد الخطبة والطلب . وقال ابن الصلاح : من المعلوم أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل هذه الألفاظ كلها تلك الساعة ، فلم يبق إلا أن يكون قال لفظة منها وعبر عنها بقية الرواة بالمعنى ، فمن قال بأن النكاح ينعقد بلفظ التمليك واحتج بمجيئه فى هذا الحديث إذا عورض ببقية الألفاظ لم ينتهض احتجاجه ، فان جزم بأنه هو اللفظ الذى تلفظ به النبى صلى الله عليه وآله وسلم وغيره رووه بالمعنى قلبه عليه مخالفه وادعى ضد دعواه ، فلم يبق إلا الترجيح بأمر خارجى ، ولكن القلب إلى رواية التزويج أميل لكونها رواية الأكثرين ، ولقرينة قول الرجل الخاطب « زوجنيها يا رسول الله » انتهى . وتقدم أن الدارقطنى رجح تلك الرواية ، وقال ابن التين : أجمع أهل الحديث على تصحيح رواية « زوجتكها » وأن رواية ملكتكها وهم ، قال ابن حجر : إن هذا مبالغة من ابن التين

(١) قوله « لمن يرى جواز النكاح بتعليم القرآن » أقول : استدل به على أعم من هذا ، وهو جواز جعل المنفعة صداقا ولو كانت تعليم القرآن ، وهذا قول الشافعى وإسحق والحسن بن صالح ، وعند المالكية فيه خلاف ، ومنعه الحنفيـــة فى الحر وأجازوه فى العبد إلا فى تعليم القرآن فانه لا يحل بناء على أصلهم فى أن أخذ الأجرة على تعليم القرآن لا يجوز ، وقد نقل عياض جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن عن العلماء كافة إلا الحنفية ، وإذا جاز أن يؤخذ عنه العوض [١] جاز أن يكون عوضاً

(٢) قوله « هى التى تقتضى المقابلة » أقول : قال المازرى : هذا ينبنى على أن الباء للتعويض كقولك بعتك ثوبى بدينار ، وهذا هو الظاهر . وقال عياض : يحتمل قوله « بما معك من القرآن » وجهين : أظهرهما أنه يعلمها ما معه من القرآن أو مقدارا معيناً

---

(١) قلت : لا يجوز أن يؤخذ عن القرآن عوض ، لأن النبى ﷺ قال لعبادة لما أخذ قوسا على تعليم القرآن « تطوقه بقوس من نار » فرده عبادة على صاحبه

بعتك كذا بكذا ، وزوجتك بكذا . ومنهم من يراها باء السببية [1] ، أى بسبب ما معك من القرآن ، إما بأن يُخَلِّى النكاحُ عن العوض على سبيل التخصيص لهذا الحكم بهذه الواقعة ، وإما بأن يخلى عن ذكره فقط [2] ، ويثبت فيه حكم الشرع فى أمر الصداق

* * *

منه ، ويكون ذلك صداقها . وقد جاء هذا التفسير عن مالك ، ويؤيده قوله فى بعض طرقه الصحيحة « فعلمها من القرآن كما شئت » وعين فى حديث أبى هريرة مقدار ما يعلمها وهو عشرون آية ، ويحتمل أن تكون الباء بمعنى اللام ، أى لأجل ما معك من القرآن ، فأكرمه بأن زوجه المرأة بلا مهر لأنه حافظ للقرآن أو بعضه ، ونظيره قصة أبى طلحة مع أم سليم ، وذلك فيما أخرجه النسائى وصححه من طريق جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس قال « خطب أبو طلحة أم سليم فقالت : ما مثلك يرد ، ولكنك كافر وأنا مسلمة ، ولا يحل لى أن أتزوجك ، فان تسلم فذاك مهرى ولا أسألك غيره ، فأسلم فكان ذلك مهرها » وترجم له النسائى التزويج على الإسلام

(١) قوله « ومنهم من يراها باء السببية » أقول : هو معنى اللام الذى ذكره عياض ، قال عياض : ويؤيد أن الباء للتعويض لا للسببية ما أخرجه ابن أبى شيبة والترمذى من حديث أنس « إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم سأل رجلا من أصحابه : هل تزوجت ؟ قال : لا ، وليس عندى ما أتزوج به ، قال : أليس معك ﴿ قل هو الله أحد ﴾ الحديث » قلت : لم أجده فى الترمذى فى باب المهور مع ذكره حديث الباب ، ولا وجدته فى التفسير عنه فينظر إن شاء الله تعالى

(٢) قوله « وإما بأن يخلى عن ذكره فقط » أقول : على هذا المعنى حمل الحنفية الحديث مستدلين لما قاله الطحاوى بأن النكاح إذا كان على مجهول فان كان لم يسم فيحتاج إلى الرجوع إلى المعلوم ، قال : والأصل المجمع عليه لو أن رجلا استأجر رجلا على أن يعلمه سورة من القرآن بدرهم لم يصح ، لأن الإجارة لا تصح إلا على معين كغسل الثوب ، أو وقت معين ، والتعليم قد لا يعرف مقدار وقته ، فقد يتعلم فى

٣١١ — الحديث الثالث : عن أنس بن مالك رضى الله عنه : أَنَّ رسول الله ﷺ « رَأى عَبْدَ الرَّحْمنِ بْنَ عَوفٍ ، وعَلَيْهِ رَدْعُ زَعْفرانٍ [١] . فقال النبي ﷺ : مَهْيَمْ ؟ فقال : يا رسول الله تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً ، فقال : ما أصْدَقْتَها ؟ قال : وَزْنَ نَواةٍ [٢] مِنْ ذَهَبٍ . قال : فَبارَكَ اللهُ لَكَ ، أوْلِمْ وَلَوْ بِشاةٍ »

« ردع الزعفران » بالعين المهملة أثر لونه

وقوله عليه السلام « مهيم » أى ما أمرك ؟ وما خبرك ؟ قيل : إنها لغة يمانية . قال بعضهم : ويشبه أن تكون مركبة

وفى قوله عليه السلام « ما أصدقتها ؟ » تنبيه وإشارة إلى وجود أصل الصداق فى

زمان يسير وقد يحتاج إلى زمن طويل ، ولهذا لو باعه داره على أن يعلمه سورة من القرآن لم يصح ، قال فاذا كان التعليم لا تملك به الأعيان فلا تملك به المنافع . وأجيب بأن الذى شرط تعليمه إياها معين كما تقدم أنه عشرون آية ، وقد يغتفر الجهل بمدة التعليم فى الزوجين لأن الأصل استمرار عشرتهما ، ولأن مقدار تعليم عشرين آية لا تختلف فيها أفهام النساء غالباً . خصوصاً مع كونها عربية من أهل لسان الذى تزوجها . وزعم آخرون أنه يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم زوجه لأجل ما معه من القرآن وأصدقها من عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، كما كفر عن الذى جامع أهله فى رمضان ، ويكون ذلك على سبيل التحريض على تعليم القرآن وبيان فضل أهله. قلت : هذا ومن له رشد وفهم يعرف الأقرب دليلا والأحسن قيلا

(١) (الحديث الثالث) قال « ردع من زعفران » أقول : وفى لفظ « وعليه وضر صفرة » وفى لفظ « أثر صفر » وعند أحمد « وضر من خلوق » والوضر بفتح الواو والضاد المعجمة آخره راء هو فى الأصل الأثر

(٢) قال « وزن نواة » أقول : بفتح النون على تقدير فعل أى أصدقتها ، ويجوز الرفع على تقدير المبتدأ أى الذى أصدقتها هو

النكاح ، إما بناء على ما تقتضيه العادة ، وإما بناء على ما يقتضيه الشرع من استحباب تسميته فى النكاح ، وذلك أنه سأله بـ « ما » والسؤال بـ « ما » بعد السؤال بـ « هل » فاقتضى ذلك أن يكون أصل الإصداق متقرراً لا يحتاج إلى السؤال عنه

وفى قوله « وزن نواة » قولان . أحدهما : أن المراد : نواة من نوى التمر . وهو قول مرجوح . ولا يتحدد الوزن به ، لاختلاف نوى التمر فى المقدار . والثانى : أنه عبارة عن مقدار معلوم عندهم ، وهو وزن خمسة دراهم (١)

ثم فى المعنى وجهان : أحدهما أن يكون المصْدَق ذهباً وزنه خمسة دراهم

والثانى : أن يكون المصدق دراهم بوزن نواة من ذهب . وعلى الأول يتعلق قوله « من ذهب » بلفظ « وزن » وعلى الثانى يتعلق « بنواة » ، وقوله « بارك الله لك » دليل على استحباب الدعاء للمتزوج بمثل هذا اللفظ

و « الوليمة » الطعام المتخذ لأجل العرس ، وهو من المطلوبات شرعاً . ولعل من جملة فوائده أن اجتماع الناس لذلك مما يقتضى اشهار النكاح

وقوله « أوْلم » صيغة أمر ، محمولة عند الجمهور على الاستحباب . وأجراها بعضهم على ظاهرها (٢) ، فأوجب ذلك

---

(١) قوله « وهو وزن خمسة دراهم » أقول : جزم به الخطابى ، واختاره الأزهرى ، ونقله عياض عن أكثر العلماء . ويؤيده أن فى رواية للبيهقى من طريق سعيد بن بشر عن قتادة « وزن نواة من ذهب قومت خمسة دراهم » وقيل وزنها من الذهب خمسة دراهم حكاه ابن قتيبة وجزم به ابن فارس ، وجعله البيضاوى الظاهر ، واستبعد لأنه يستلزم أن يكون ثلاثة مثاقيل ونصفا ، وذكر بعض المالكية أن النواة عند أهل المدينة ربع دينار ، ويؤيد هذا ما وقع عند الطبرانى فى الأوسط آخر حديث قال أنس « حررناه ربع دينار ، حزرناه ربع دينار »

(٢) قوله « وأجراها بعضهم على ظاهرها » أقول : قال بعض الشافعية : هى واجبة للأمر بها وهى رواية فى مذهب المالكية ، قالوا : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم

وقوله « ولو بشاة » يفيد معنى التقليل . وليست « لو » هذه هى التى تقتضى امتناع الشئ لوجود غيره . وقال بعضهم : هى التى تقتضى معنى التمنى

* * *

كتاب الطلاق (١)

٣١٢ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أنّهُ

أمر بها عبد الرحمن بن عوف . ولأن الإجابة اليها واجبة فكانت واجبة . وأجيب بأنه طعام لسرور حادث فأشبه سائر الأطعمة ، والأمر محمول على الاستحباب بدليل ماذكرناه ، ولكونه أمره بشاة وهى غير واجبة اتفاقاً ، وجزم أهل الظاهر بأن الوليمة واجبة . وجزم سليم الرازى بأنه ظاهر لفظ الأم للشافعى ، ونقله الشيخ أبو إسحق فى المهذب

فائدة : اختلف السلف فى وقت الوليمة هل هى عند العقد أو عقبه ، أو عند الدخول أو عقبه ، أو موسع من ابتداء العقد إلى انتهاء الدخول ، على أقوال . قال النووى : اختلفوا فى ذلك فحكى عياض أن الأصح عند المالكية استحبابه بعد الدخول ، وعن جماعة منهم أنه عند العقد ، وعن ابن حبيب عند العقد وبعد الدخول قال السبكى : أما المنقول من فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فانه بعد الدخول ، وكأنه يشير إلى قصة زينب بنت جحش ، وقد ترجم عليه البيهقى فى وقت الوليمة ، وحديث أنس صريح فى هذا فانه قال : أصبح صلى الله عليه وآله وسلم عروساً بيت فدعا القوم . واستحب قوم أنها تكون عند البناء ويقع الدخول عقيبها ، وعليه عمل الناس . وصرح الماوردى من الشافعية عند الدخول ، وأما حديث عبد الرحمن فقد كان دخل ومضى الوقت فوليمته التى أمره صلى الله عليه وآله وسلم بها إنما هو تدارك لما فات

(١) (كتاب الطلاق) أقول : هو لغة حل الوثاق . مشتق من الإطلاق وهو الإرسال والترك ، وفى الشرع حل عقدة التزويج فقط ، وهو موافق لبعض أفراد مدلوله اللغوى . قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلى ورد الشرع بتقريره

طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حائِضٌ . فَذَكَرَ ذَلِكَ عُمَرُ لرسول الله ﷺ . فَتَغَيَّظَ مِنْهُ رسولُ الله ﷺ . ثمّ قال : لِيُراجِعْها ، ثمّ يُمسِكْها حتى تطْهُرَ ، ثمّ تحيضَ فتطْهُرَ . فإنْ بَدا لَهُ أنْ يُطَلِّقَها (١) فَلْيُطَلِّقْها قَبلَ أنْ يَمَسَّها . فَتِلْكَ العِدَّةُ (٢) ، كما أمَرَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ »

وفى لفظ « حتى تَحِيضَ حَيْضَةً مُسْتَقْبَلَةً ، سِوَى حَيْضَتِها التى طَلَّقَها فِيها »

وفى لفظ « فَحُسِبَتْ مِنْ طَلاقِها ، وراجَعَها عَبدُ اللهِ كما أمَرَهُ رسولُ الله ﷺ »

الطلاق فى الحيض محرم للحديث . وذكر عمر ذلك للنبي ﷺ لعله ليعرف فيه الحكم . و « تغيظ النبي ﷺ » إما لأن المعنى الذى يقتضى المنع كان ظاهراً (٣) . وكان يقتضى الحال التثبت فى الأمر ، أو لأنه كان يقتضى الأمر المشاورة لرسول الله ﷺ فى مثل ذلك إذا عزم عليه

---

(١) قال « فان بدا له أن يطلقها » أقول : فى بعض ألفاظه « فان شاء أمسك وإن شاء طلق » فاستدل به على أنه لا إثم فى الطلاق بغير سبب ، وأن حديث السنن « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » لبيان كراهته تنزيها انتهى . قلت : وفيه تأمل ، لأنه يحتمل أن السبب الذى لأجله أوقع ابن عمر الطلاق مستمر

(٢) قال « فتلك العدة » أقول : فى شرح مسلم للنووى : فيه دليل لمذهب الشافعي ومالك أن الاقراء فى العدة هى الإطهار ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « ليطلقها فى الطهر إن شاء فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق لها النساء » أى فيها . ومعلوم أن الله لم يأمر بطلاقهن فى الحيض بل حرمه . انتهى

(٣) قوله « كان ظاهراً » أقول : بأن كان قد سبق النهى عنه ، وإلا لم يقع التغيظ منه صلى الله عليه وآله وسلم على أمر لم يسبق النهى عنه . فان قلت سؤال عمر عنه

وقوله عليه السلام « ليراجعها » صيغة أمر ، محمولة عند الشافعي على الاستحباب(١). وعند مالك على الوجوب (٢) ، ويجبر الزوج على الرجعة إذا طلق فى الحيض عنده . واللفظ يقتضى امتداد المنع للطلاق إلى أن تطهر من الحيضة الثانية . لأن صيغة « حتى » للغاية . وقد عُلل توقف الأمر إلى الطهر من الحيضة الثانية بأنه لو طلق فى الطهر من الحيضة الأولى (٣) لكانت الرجعة لأجل الطلاق . وليس ذلك موضوعها ، إنما هى موضوعة للاستباحة ، فإذا أمسك عن الطلاق فى هذا الطهر (٤) استمرت

يشعر بأنه لم يكن قد علم النهى ، قلت : أجيب بأنه يحتمل أنه قد عرف النهى ولم يعرف ماذا يصنع من يقع منه ذلك ، قال ابن العربى : سؤال عمر يحتمل أن يكون لأنهم لم يروا قبلها مثلها ، فسأل ليعلم ويحتمل أن يكون لما رأى فى القرآن قوله تعالى ﴿فطلقوهن﴾ وقوله تعالى ﴿ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ أراد أن يعلم أن هذا قرء أم لا . ثم ذكر الاحتمال الذى ذكرنا

(١) قوله « على الاستحباب » أقول : وبه قال الأوزاعى وأبو حنيفة وسائر الكوفيين وأحمد وفقهاء المحدثين ، إلا أنه صحح صاحب الهداية من الحنفية أنها واجبة

(٢) قوله « على الوجوب » أقول : وهو رواية عن أحمد ، احتج الاولون بأن ابتداء النكاح لا يجب فاستدامته كذلك ، وصحح . وحجة الآخرين ورود الأمر بها ، ولأن الطلاق كان محرماً فى الحيض حتى طهرت . واتفقوا على أنها إذا انقضت عدتها فلا رجعة ، وأنه إذا طلقهـــا فى طهر قد مسها فيه فلا يؤمر بمراجعتها قاله ابن بطال . وتعقب بأن الخلاف ثابت ، واتفقوا على أنه لو طلق قبل الدخول وهى حائض أنه لا يؤمر بمراجعتها إلا ما نقل شاذاً أنه يجب

(٣) قوله « بأنه لو طلق فى الطهر من الحيضة الأولى » أقول : وهو طهرها من الحيضة التى طلقها فيه لكانت الرجعة أى الأمر بها لأجل تطلق فيها ، وليس ذلك أى إيقاع الطلاق موضوع الرجعة أى المراد منها ، بل إنما الرجعة موضوعها والمراد من شرعيتها استباحة الوطء ، ولذا لم يؤذن له أن يطلق فيها

(٤) قوله « فاذا أمسك عن الطلاق فى هذا الطهر » أقول : أى الأول الذى

الإباحة فيه . وربما كان دوام مـــدة الاستباحة مع المعاشرة سبباً للوطء ، فيمتنع الطلاق فى ذلك الطهر ، لأجل الوطء فيه وفى الحيض الذى يليه ، فقد يكون سبباً لدوام العشرة وعدم الطلاق

يعقب حيضتها التى طلقت فيها كما أمره الشارع بالإمساك فى هذا الطهر استمرت الإباحة فيه أى إباحة الوطء ونحوه ، فقد يقع فيه الوطء فيكون سبباً لامتناع الطلاق فيه لأنه طهر قد وطىء فيه كما يمتنع فى الحيض الذى يليه ، وربما تسبب عن هذا دوام العشرة واستمرار الزوجية وعدم إيقاع الطلاق الذى هو أبغض الحلال إلى الله تعالى . واعلم أن فى شرح مسلم للنووى أربعة أجوبة عن هذا الذى ذكره الشارح ، فانه قال : فان قيل أمر ابن عمر بتأخير الطلاق إلى طهر بعد الطهر الذى يلى هذا الحيض فما فائدة هذا التأخير ؟ فالجواب من أربعة أوجه : أحدها لئلا تصير الرجعة لغرض الطلاق فوجب أن يمسكها زمانا كان يحل فيه الطلاق ، وإنما أمسكها لنظهر فائدة الرجعة . وهذا جواب أصحابنا . قلت : وهذا الذى بسطه الشارح المحقق . والثانى أنه عقوبة له وتوبة من معصية باستدراك جنايته . والثالث أن الطهر الأول مع الحيض الذى يليه وهو الذى طلق فيه كقرء واحد ، فلو طلقها فى أول طهر كان كمن طلق فى الحيض . والرابع أنه نهى عن طلاقها فى الطهر ليطول مقامه معها فلعله يجامعها فيذهب ما فى نفسه من سبب طلاقها انتهى . قلت : وهذا الرابع قد أدخله الشارح فى الوجه الأول ، وإليه أشار الشافعى فى أثناء كلام . واعلم أنه اختلف فى جواز طلاقها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى وقع فيها الطلاق والرجعة ، وفيه للشافعية وجهان : أصحهما المنع وبه قطع المتولى وهو الذى اقتضاه ظاهر الزيادة التى فى الحديث ، وكلام المالكية يقتضى أن التأخير مستحب ، وقال ابن تيمية فى المحرر : لا يطلقها فى الطهر المتعقب له فانه بدعة ، وعنه ـ أى عن أحمد ـ جواز ذلك ، وفى كتب الحنفية عن أبى حنيفة الجواز وعن أبى يوسف ومحمد المنع ، ووجه الجواز أن المنع إنما كان لأجل الحيض وقد زال فجاز طلاقها فى هذا الطهر كما جاز فى الطهر الذى بعده ، وكما يجوز طلاقها فى الطهر إن لم يتقدم طلاق فى الحيض ، والراجح التحريم فانه قد نهى عن طلاقها فى

ومن الناس من علل امتناع الطلاق فى الحيض بتطويل العدة ، فإن تلك الحيضة لا تحسب من العدة ، فيطول زمان التربص [1] . ومنهم من لم يعلل بذلك ، ورأى الحكم معلقاً بوجود الحيض وصورته [2] . وينبنى على هذا ما إذا قلنا إن الحامل تحيض [3] ،

طهر جامعها فيه ، ولأنه لو جاز ذلك لما طول عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدة ولأذن فى هذا الطهر

(١) قوله « زمن التربص » أقول : أى تربص ثلاثة قروء ، وذلك أن تلك الحيضة لا تحسب من قروئها ولا الطهر بعدها فيطول زمن تربصها

(٢) قوله « بوجود الحيض » أقول : أى إذا وجد الحيض امتنع الطلاق معه ، إلا أنه لا يخفى أن هذا لم يلم بشئ مما هو بصدده من وجه حكمة تأخير الطلاق من الطهر الأول إلى الثانى

(٣) قوله « إذا قلنا إن الحامل تحيض » أقول . هذه مسألة خلاف بين العلماء ، وأطال ابن القيم الكلام فى ذلك فى الهدى النبوى ، قال النووى : ولو كانت الحائض حاملا فالصحيح عندنا ـ وهو نص الشافعى ـ أنه لايحرم طلاقها لأن تحريم الطلاق فى الحيض إنما كان لتطويل العدة لأنها لا تحسب قروءاً ، وأما الحامل الحائض فعدتها بوضع الحمل فلا يحصل فى حقها تطويل

فائدة : قال النووى فى شرح مسلم : قال أصحابنا الطلاق أربعة أقسام : حرام ، ومكروه ، وواجب ، ومندوب . ولا يكون مباحاً مستوى الطرفين . فأما الواجب ففى صورتين وهما فى الحكمين إذا بعثهما القاضى عند الشقاق بين الزوجين ورأيا المصلحة فى الطلاق وجب الطلاق ، وفى المولى إذا مرت عليه أربعة أشهر فطالبته المرأة بحقها وامتنع من الفيئة والطلاق فالأصح عندنا أنه يجب على القاضى أن يطلق عليه تطليقة رجعية . وأما المكروه فان يكون الحال بينهما مستقيما فيطلقها بلا سبب ، وعليه يحمل حديث أبغض الحلال إلى الله الطلاق . وأما الحرام فهى ثلاث صور : إحداها فى الحيض بلا عوض منها ولا سؤال لها ، والثانى فى طهر جامعها فيـــه ، والثالث إن كان عنده زوجات يقسم لهن فظلم إحداهن فيحرم طلاقها قبل أن يوفيها قسمها . وأما المندوب

فطلقها فى الحيض الواقع فى الحمل . فمن علل بتطويل العدة لم يحرم ، لأن العدة ههنا بوضع الحمل . ومن أدار الحكم على صورة الحيض منع

وقد يؤخذ من الحديث ترجيح المنع فى هذه الصورة من جهة أن النبى ﷺ ألزم المراجعة من غير استفصال ، ولا سؤال عن حال المرأة : هل هى حامل ، أو حائل ؟ وترك الاستفصال فى مثل هذا ينزل منزلة عموم المقال[1] عند جمع من أرباب الأصول ، إلا أنه قد يضعف ههنا هذا المأخذ ، لاحتمال أن يكون ترك الاستفصال لندرة الحيض فى الحمل[2]

وينبنى أيضاً على هذين المأخذين ما إذا سألت المرأة الطلاق فى الحيض هل يحرم طلاقها فيه ؟ فمن مال إلى التعليل بطول المدة لما فيه من الإضرار بالمرأة لم يقتض ذلك التحريم ، لأنها رضيت بذلك الضرر . ومن أدار الحكم على صورة الحيض منع . والعمل بظاهر الحديث فى ذلك أولى[3] . وقد يقال فى هذا ما قيل فى الأول من ترك الاستفصال . وقد يجاب عنه فيهما[4] بأنه مبنى على الأصل ، فان الأصل عدم سؤال الطلاق ، وعدم الحمل

نحو أن لا تكون المرأة عفيفة أو يخافا أو أحدهما أن يقيما حدود الله أو نحو ذلك ، قال : وأما جمع الطلاق الثلاث دفعة واحدة فليس بحرام ولا مكروه ، لكن الأولى تفريقها ، وبه قال أحمد وأبو ثور . وقال مالك والأوزاعى والليث وأبو حنيفة : جمعها طلاق بدعة . قلت : والقول الآخر هو الراجح

(١) قوله « ينزل منزلة عموم المقال » أقول : تقدمت هذه القاعدة مراراً

(٢) قوله « لندرة الحيض فى الحمل » أقول : وهذا ينبنى على قاعدة أصولية فيها خلاف وهى هل يشمل العام النادر أو لا ، وقد جعل الشارح عدم الاستفصال كعموم المقال ، وقد تقدم البحث فى شمول العام النادر أو لا

(٣) قوله « والعمل بظاهر الحديث فى ذلك » أقول : وظاهره أنه يحرم فى الحيض مطلقاً سألت أو لا ، وهذا التعليل بالتطويل ليس بمنصوص عليه

(٤) قوله « وقد يجاب عنه فيهما » أقول : أى عن ظاهر الحديث ، فانه مبنى على

ويتعلق بالحديث مسألة أصولية ، وهى أن الأمر بالأمر بالشيء ، هل هو أمر بذلك الشيء أم لا (١) ؟ فان النبي ﷺ قال لعمر فى بعض طرق هذا الحديث « مره .

أن الأصل عدم سؤال الطلاق من المرأة وعدم الحمل . فلا يشمل هاتين الصورتين فلا يكون ظاهراً فى شموله لهما

(١) قوله « هل الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا » ؟ أقول : قال ابن الحاجب : الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء ، لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعدياً ، ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل ، قالوا فهم ذلك من أمر الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل ، قلنا : للعلم بأنه مبلغ انتهى . قال فى فتح البارى ـ بعد نقل كلام ابن الحاجب ـ قلت : فالحاصل أن النفى إنما هو حيث مجرد الأمر ، فأما إذا وجدت قرينة تدل على أن الآمر الأول أمر المأمور الأول أن يبلغ المأمور الثانى فلا ، وينبغى أن ينزل كلام الفريقين على هذا التفصيل فيرتفع الخلاف . ومنهم من فرق بين الأمرين فقال : إن كان الآمر الأول بحيث يسوغ له الحكم على المأمور الثانى فهو آمر له وإلا فلا ، وهو قول مستفاد من الدليل الذى استدل به ابن الحاجب على النفى ، لأنه لا يكون متعدياً إلا إذا أمر من لا حكم له عليه لئلا يصير متصرفا فى ملك غيره بغير إذنه ، والشارع حاكم على الآمر والمأمور فوجد فيه سلطان التكليف على الفريقين ، ومنه قوله تعالى ﴿ وأمر أهلك بالصلاة ﴾ فان كل أحد يفهم منه أمر الله تعالى لأهل بيته بالصلاة ، ومثله حديث الباب ، فان عمر انما استفتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليمتثل ما يأمره به ويلزم ابنه به . فمن مثل بهذا الحديث لهذه المسألة فهو غالط ، فان القرينة واضحة فى أن عمر فى هذه الكائنة كان مأموراً بالتبليغ ، ولهذا وقع فى رواية أيوب عن نافع « فأمره أن يراجعها ، وفى رواية أنس بن سيرين ويونس بن جبير وطاوس عن ابن عمر وفى رواية الزهرى عن سالم « ليراجعها » وهى فى رواية أبى الزبير عن ابن عمر ، وفى رواية « فراجعها عبد الله كما أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » وفى رواية الليث عن نافع عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وآله أمرنى بهذا » ، وقد اقتضى

فأمره بأمره ، وعلى كل حال : فلا ينبغي أن يتردد في اقتضاء ذلك الطلب [1] . وإنما

كلام سليم الرازي في « التقريب » أنه يجب على الثاني الفعل جزماً ، وإنما الخلاف في تسميته أمراً ، فرجع الخلاف عنده لفظياً . وقال الفخر الرازي في المحصول : الحق أن الله إذا قال لزيد أوجبت على عمرو كذا وقال لعمرو كلما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك ، كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء . قلت : وهذا بين في أخذ التفرقة بين الأمر الصادر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره ، فمهما أمر الرسول عليه السلام أحداً أن يأمر غيره به وجب ، لأن الله تعالى أوجب طاعته ، وهو صلى الله عليه وآله وسلم أوجب طاعة أميره كما ثبت في الصحيح « من أطاعني فقد أطاع الله تعالى ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني » وأما غيره من بعده فلا ، ومنه يظهر صورة التعدي التي ذكرها ابن الحاجب

(١) قوله « فلا ينبغي أن يتردد في اقتضاء ذلك الطلب » أقول : قال أيضاً ابن حجر : قلت وهو حسن ، فان أصل المسألة التي ابتنى عليها الخلاف حديث « مروا أولادكم بالصلاة لسبع » فان الأولاد ليسوا بمكلفين فلا يتجه عليهم الوجوب ، وإنما الطلب متوجه على أوليائهم أن يعلموهم ذلك ، فهو مطلوب من الأولاد بهذه الطريقة ، وليس مساوياً للأمر الأول . وهذا انما عرض من أمر خارج وهو امتناع توجه الأمر إلى غير المكلف ، وهو بخلاف القصة التي في حديث الباب . والحاصل أن الخطاب إذا توجه لمكلف أن يأمر مكلفاً آخر بفعل شيء كان المكلف الأول مبلغاً محضاً والثاني مأموراً من قبل الشارع ، وهذا كقوله لمالك بن الحويرث وأصحابه « ومروهم بصلاة كذا في وقت كذا ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لرسول ابنته « مروها فلتصبر ولتحتسب » ونظائره كثيرة ، فاذا أمر الأول الثاني بذلك ولم يمتثله كان عاصياً ، وإن توجه الخطاب من الشارع لمكلف أن يأمر غير مكلف أو توجه الخطاب من غير الشارع بأمر من له عليه الأمر أن يأمر من لا أمر للأول عليه لم يكن الأمر بالأمر بالشيء أمراً بالشيء ، فالصورة الأولى هي التي ينشأ عنها الخلاف ، وهي أمر أولياء الصبيان أن يأمروا الصبيان ، والصورة الثانية وهي التي يتصور فيها أن

ينبغي أن ينظر في أن لوازم صيغة الأمر هل هي لوازم لصيغة الأمر بالأمر ، بمعنى

يكون الآمر فيها متعديا بأمره للأول أن يأمر الثاني ، فهذا فصل الخطاب في هـــذه المسألة والله المستعان انتهى . فاذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « مره فليراجعها » فهنا أمران : الأول عره وهو أمر لمن شافهه صلى الله عليه وآله وسلم وهو عمر ، والثاني أمر لابنه الغائب عن المقام ، فقولهم الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء ، أى ليس أمراً للشافه ، وهو معلوم أن عمر غير مأمور بالمراجعة بل مأمور بالإبلاغ إلى المأمور بالأمر الثاني ، ولا يصح أن يقال ابن عمر غير مأمور بالمراجعة فان هذا باطل قطعاً ، وإلا لزم أن الشارع أمر بفعل لا مأمور به ، وهذا لغو يصان عنه كلام العقلاء فضلا عن الأنبياء . ومثله « مروهم بالصلاة ، فان فيه أمرين : الأول للشافهين ، والثاني للصبيان ، أى مروا الصبيان أى بلغوهم أمر الشارع لهم بالصلاة ، أى قولوا لهم صلوا وجوباً إن بلغتم سن التكليف ، فهو أمر مشروط بما علم من قواعد الشريعة مثل قوله تعـــالى ﴿ ولله على الناس ﴾ الخ فانه أمر مستفاد من علي مشروط بالاستطاعة ، ويحتمل أن المراد قولوا لهم صلوا وأن الأمر للنـدب وهو الأظهر ، وقرينة حمله عليه ما علم من قواعد الشريعة أنه لا إيجاب على غير مكلف ، وأما النـدب فالدليل قائم على ثبوته فانه صلى الله عليه وآله وسلم لما استفق عن صبي أله حج ؟ قال : نعم . ومعلوم أنه ندب فيكتب له ثوابه ، إذ المرفوع عن غير المكلف قلم العقاب لا قلم الثواب ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وأمر أهلك بالصلاة ﴾ فيـه أمران : أمره صلى الله عليه وآله وسلم بابلاغ أهله فانهم مأمورون بالصلاة ، أى بلغهم وجوبها بلفظ الأمر بأن يقول لهم صلوا ، فالرسول مأمور بابلاغ أهله أمر الله لهم بالصلاة فهم مأمورون بأمر الله تعالى بواسطة الرسول ، ولذا يقال : أمر الله بكذا ونهى عن كذا ، وإنما تأتى أوامره على لسان رسله ، فكل أمر عن الله تعالى لعبـاده فهو من هذه المسألة ، لأنه من أمر الرسول بالأمر للعباد بالشيء ، والعباد مأمورون به قطعاً لثبوته كتابا وسنة وضرورة ، ومثله ﴿ قل لعبادى يقولوا التي هي أحسن ﴾ أى نبئهم بأنهم مأمورون بأن يقولوا التي هي أحسن ، وإذا عرفت هذا التحقيق الذي فتح الله

أنهما : هل يستويان فى الدلالة على الطلب من وجه واحد ، أم لا ؟

تعالى به ولم يسبق اليه لكان الأصح فى ترجمة مسألة ابن الحاجب أن يقال : الأمر بالأمر بالشىء أمران : أمر بالمشافهة وأمر بابلاغ ، وإذا تقرر هذا علمت ما فى قول الحافظ ابن حجر من أبحاث : الأول قوله إذا وجدت قرينة على التبليغ وإلا فلا ، أى وإلا فليس أمراً للثانى ، ومع وجودها هو آمر له فان هذه القرينة لا تفارق هذه الصيغة وهذا التركيب قطعاً ، بل ليس وضعها إلا لذلك إذ لو فرض أنه لم يرد الآمر الإبلاغ لكان كلامه لغواً إذ ليس من كلام العقلاء ، إذ لا يعقل من قوله مر زيداً بكذا إلا الأمر بابلاغ زيد ما قاله الآمر . الثانى فى قول القائل الذى نقله الحافظ إن كان الآمر الأول يسوغ له الحكم الخ فانه مبنى على أنه أريد من الأمر فى المسألة الأصولية أمر الإيجاب ، ولا دليل على هذا ، بل النزاع فى مسمى الأمر سواء كان إيجابا أو ندبا أو التماساً أو غير ذلك ، وإن كان ابن الحاجب مثل بما هو للايجاب فانما هو مثال ، ألا تراهم هنا اختلفوا فى وجوب الرجعة بعد الأمر بها . الثالث قول الرازى : والحق أن الله تعالى إذا قال لزيد الخ فيه أمران : الأول أنه مبنى على النزاع فيما إذا كان الأمر للإيجاب وعرفت أنه أعم من ذلك ، الثانى أن البحث لغوى محض فلا يحتاج إلى قوله إن الله إذا قال الخ ، ألا تراهم اتفقوا على أن محل النزاع قول الملك لوزيره كما مثل به ابن الحاجب وغيره ، وأما قول الحافظ : فهما أمر الرسول الخ فانه تقرير منه لكلام الرازى . الرابع قول ابن الحاجب : لنا لو قال مر عبدك لكان تعدياً ، وعلل العضد التعدى بأنه أمر لعبد الغير ، قال السعد من غير إمارة من السيد ، قلت يقال عليه : حيث المبلغ للعبد سيده فتبليغه له إذن فلا تعدى ، على أن لك أن تقول إنه أمر التماس فلا تعدى فيه إذا لا تعدى إلا فى الإيجاب ، وقول ابن الحاجب ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل ، يقال : نعم يناقضه ، فانه لو قال صلى الله عليه وآله وسلم للصبيان لا تصلوا لكان مناقضاً لقوله لمن شافهه مروهم بالصلاة . الخامس قول الحافظ فان الأولاد ليسوا مكلفين فلا يتجه عليهم الخطاب ، وقد تقدم أن الأظهر أنه أمر ندب متوجه اليهم . السادس قول الحافظ : وإنما الطلب متوجه على الأولياء

وفى قوله « قبل أن يمسها » دليل على امتناع الطلاق فى الطهر الذى مسها فيه ، فانه شرط فى الإذن عدم المسيس لها . والمعلّق بالشرط معدوم عند عدمه . وهذا هو السبب الثانى [1] لكون الطلاق بدعياً . وهو الطلاق فى طُهر مَسَّها فيه . وهو معلل بخوف الندم . فإن المسيس سبب الحمل وحدوث الولد . وذلك سبب للندامة على الطلاق

وقوله « فحسبت من طلاقها » هو مذهب الجمهـــــــــــور من الأمة [2] .

أن يعلموهم خروج عن البحث بالكلية ، إذ التعليم لا دخل له هنا ولا دليل عليه من الأمر فى هذا الحديث ، ولو أراد الشارع هذا لقال علموهم ولم يقل مروهم ، على أن التعليم يعرف من قواعد الشريعة وجوبه ، وليس خاصاً بالصبيان تعلما ولا بالأولياء تعليما ، بل كل جاهل بأحكام الصلاة من صبي ومكلف يجب تعليمه على الأمة فرض كفاية أو عين ، تدبر

(١) قوله « وهذا هو السبب الثانى » أقول : والأول هو طلاقها فى حيضها ، وأما كونه معللا بخوف الندم فهو تعليل مستنبط لا دليل عليه

(٢) قوله « هذا مذهب الجمهور من الأمة » أقول : أى وقوع الطلاق البدعى ، ولم يذكر الشارح قائلا بخلافه ، وفى شرح مسلم للنووى : وشذ بعض الظاهرية فقال لا يقع : لأنه غير مأذون فيه فأشبه طلاقه طلاق الأجنبية ، والصواب الأول ، وبه قال العلماء كافة ، ودليلهم أمره صلى الله عليه وآله وسلم بمراجعتها فلو لم يقع لم يكن رجعة ، فان قيل : المراد بالرجعة اللغوية وهى الرد إلى حالها الأول لا أنه يحسب عليها طلاقاً ، قلنا : هذا غلط لوجهين : الأول حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على الحقيقة اللغوية كما تقرر فى أصول الفقه ، والثانى أن ابن عمر صرح فى روايات مسلم وغيره بأنه حسبها عليه انتهى . وأقول : هذه المسألة فيها نزاع طويل بين الأئمة ، قال ابن حزم : إن الخلاف فى وقوع الطلاق المحرم لم يزل ثابتاً بين السلف والخلف وقد وهم من ادعى الإجماع على وقوعه أو قال بمبلغ علمه وقد خفى عليه من الخلاف ما اطلع عليه غيره والخلاف فى هذه المسألة معلوم والثبوت عن المتقدمين والمتأخرين ، وقد قال المانعون

من وقوعه : إنه لا يزول النكاح المتيقن إلا بيقين مثله من كتاب أو سنة أو إجماع متيقن ، ولا ريب أن هذا إطلاق لم يشرعه الله تعالى البتة ولا أذن فيه ، فليس من شرعه .فكيف يقال بنفوذه وصحته ، وإنما يقع من الطلاق ما ملكه الله تعالى العبد ، ولذا لا يقع فى الرابعة لأنه تعالى لم يملكه إياها ، ومعلوم أنه لم يملكه المحرم من الطلاق فلا يقع . قالوا ولو وكل وكيلا أن يطلق عنه طلاقا جائزاً فطلق طلاقا محرماً لم يقع لأنه غير مأذون فيه ، فكيف يكون إذن المخلوق معتبراً فى صحة إيقاع الطلاق دون إذن للخالق ؟ ومن المعلوم أن المكلف إنما يتصرف بالإذن ، فما لم يأذن الله ورسوله فيه لم يكن محلا للتصرف البتة . وأيضاً فالشارع قد حجر على المكلف أن يطلق فى الحيض أو فى طهر وطىء فيه ، فلو صح طلاقه لم يكن لحجر الشارع له معنى ، وكان حجر القاضى على منع التصرف أقوى من حجر الشارع حيث يبطل التصرف بحجره . وأيضا فالنهى يقتضى فساد المنهى عنه ، فلو صححنا طلاقه لكان لا فرق بين المنهى عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد . وأيضا فان الشارع إنما نهى عنه وحرمه لأنه يبغضه ولا يحب وقوعه . بل وقوعه مكروه اليه ، فحرمه لئلا يقع ما يبغضه ويكرهه ، وفى تصحيحه ضد هذا المقصود . وأيضاً فطلاق لم يشرعه الله تعالى ولا أذن فيه مردود كطلاق الأجنبية ، ولا يقال إن الأجنبية ليست محلا للطلاق بخلاف هذه فانها زوجة ، فان هذه الزوجة لم يجعلها الله تعالى محلا للطلاق المحرم ولا ملكه الشارع الزوج ولا أذن له . وأيضا فان تعالى خير العبد بين إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان والتسريح المحرم أمر ثالث لا عبرة به . وأيضاً فقد أخرج أبو داود بسند صحيح عن أبى الزبير « انه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى عمرة يسأل ابن عمر قال أبو الزبير وأنا أسمع : كيف ترى فى رجل طلق امرأته حائضا ؟ فقال : طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فسأل عمر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهى حائض ، قال عبد الله فردها على ولم يرها شيئاً » ، وأما قول أبى داود : الأحاديث كلها على خلافه ، فهذا قول

فى الحيض والاعتداد به

* * *

أبى داود من تلقاء نفسه ، ولم نجد حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخالف هذه الرواية ، فانه ما أتى عنه صلى الله عليه وآله وسلم حديث واحد أنه حسب عليه تلك التطليقة وأمره أن يعتد بها . وأما قوله فى حديث الباب « فحسبت تلك التطليقة » ففعل مبنى لما لم يسمى فاعله ، فاذا اسمى فاعله ظهر وتبين من هو ، هل فى حسبانه حجة أو لا ؟ وليس فى حسبان الفاعل المجهول دليل البتة . وأما الاستدلال القائل بالوقوع بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فليراجعها » فالرجعة قد وقعت فى كلام الله ورسوله على معان[1] أحدها ابتداء النكاح لمن قد سبق بها له زوجية كقوله تعالى ﴿ فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ﴾ ولا خلاف فى أن المطلق هنا هو الزوج الثانى ، وأن التراجع بينها وبين الزوج الأول ، وذلك نكاح مبتدأ . وثانيها الرد الحسى إلى الحالة التى كانت عليها أولا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبى النعمان بن بشير وقد نحل ولده غلاما خصه به وأراد إشهاد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله وسلم « أرجعه » أى رده إلى ملكك كما كان ، فهكذا قوله لابن عمر « فليراجعها » أى يردها إلى حالة الاجتماع التى كانا عليها قبل الطلاق . وبالجملة دعوى أن الرجعة تستلزم وقوع الطلاق إنما هو اصطلاح فى لسان الفقهاء لايفسر به الحديث . والمسألة مبسوطة فى محلها وقد بسطناها فى رسالة « جواب سؤال » ، وإنما أشرنا لإجمال الشارح المحقق فيها غاية الإجمال ، وتظهر العصبية فى هذه المسألة ظهوراً بيناً ، فإنه ذكر النووى أنه حكى عدم الوقوع الخطابى عن الخوارج والروافض ، قال ابن عبد البر : لا يخالفه إلا أهل البدع والضلال . قال : وروى مثله عن بعض التابعين وهو شذوذ ، وحكاه ابن العربى وغيره عن ابن علية الذى قال الشافعى فى حقه جلس فى باب الضوال يضل الناس . وكان بمصر وله مسائل ينفرد بها . والحق أن هذه من مسائل الخلاف ، والعمدة الدليل ، ولا تبديع لمن اتبعه وإن أخطأ

---

(١) قلت : لا تسمى الرجعة رجعة الا بعد طلاق وهذا هوما أفاده حديث ابن عمر

٣١٣ — الحديث الثانى [1] : عن فاطمة بنت قيس [2] «أَنَّ أَبا عَمْرِو بْنَ حَفْصٍ طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ [3] ، وَهُوَ غَائِبٌ - وفى رواية: طَلَّقَهَا ثَلاثاً - فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا وَكِيلَهُ بِشَعِيرٍ ، فَسَخِطَتْهُ . فقال : وَاللهِ ما لَكِ عَلَيْنا مِنْ شَيْءٍ . فَجاءَتْ رسولَ الله ﷺ ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ ، فقال : لَيْسَ لَكِ عَلَيْهِ نَفَقَةٌ - وفى لفظ : ولا سكنى - فَأَمَرَها أَنْ تَعْتَدَّ فى بَيْتِ أُمِّ شَرِيكٍ ، ثُمَّ قال : تِلْكَ امْرَأَةٌ يغشاها أصحابى ، اعْتَدِّى عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ ، فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى ، تَضَعِينَ

ولا تضليل ، لما تقرر أن كل مجتهد مصيب ، والحاكم بين المتنازعين هو الدليل . وما ذكره الفريقان محتمل وإن كانت أدلة القائل بعدم الوقوع أقوى وأقل احتمالا ، لكن إن ثبت ما أخرجه الدارقطنى من طريق يزيد بن هارون عن أبى ذئب وابن إسحق جميعاً عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال «هى واحدة» ففيه فصل النزاع وبه الإقناع ، وقول الحافظ ابن حجر بعد سياقه «هو نص فى موضع الخلاف فيجب المصير اليه» ، دال على أنه لا قدح فيه

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث كتاب الطلاق

(٢) قال «عن فاطمة بنت قيس» أقول : حديث فاطمة بهذا السياق من أفراد مسلم ، ولم يذكر البخارى منه إلا قصة انتقالها ، قال الحافظ ابن حجر : وهم صاحب العمدة فأورد حديثها فى المتفق . وفاطمة بنت قيس من بنى محارب بن فهر بن مالك ، وهى أخت الضحاك بن قيس الذى ولى العراق ليزيد بن معاوية ، وهو من صغار الصحابة وهى أسن منه ، وكانت من المهاجرات الأول ، وكان لها عقل وجمال

(٣) قال «البتة» أقول : فى الروايات أنه خرج مع على إلى اليمن فبعث اليها بتطليقة ثالثة بقيت لها ، وهذا هو الصحيح . وأما ما فى صحيح مسلم فى حديث الجساسة أن زوج فاطمة المذكور مات عنها فقد قال العلماء إنها وهم

ثِيابَكِ ، فإذا حَلَلْتِ فآذِنِينى . قالت : فلمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أنَّ مُعاوِيَةَ بْنَ أبى سُفْيانَ وَأبا جَهْمٍ خَطَبانى ، فقال رسول الله ﷺ : أمَّا أبُو جَهْمٍ فلا يَضَعُ عَصاهُ عَنْ عاتِقِهِ . وَأمَّا مُعاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ ، لا مالَ لَهُ . انْكِحِى أُسامَةَ بْنَ زَيْدٍ ، فَكَرِهْتُهُ . ثم قال : انكحى أُسامة بن زيد ، فَنَكَحْتُهُ . فَجَعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا وَاغْتَبَطْتُ بِهِ [(١)] » .

قوله « طلقها البتة » يحتمل أن يكون حكاية للفظ الذى أوقع به الطلاق [(٢)] . وقوله « طلقها ثلاثاً » تعبير عما وقع من الطلاق بلفظ « البتة » وهذا على مذهب من يجعل لفظ « البتة » للثلاث [(٣)] . ويحتمل أن يكون اللفظ الذى وقع به الطلاق هو

---

(١) قال « فاغتبطت » بالغين المعجمة والمثناة الفوقية فباء موحدة فطاء مهملة . قال النووى فى شرح مسلم : اغتبطت بفتح التاء والباء . قال أهل اللغة : الغبطة أن يتمنى مثل حال المغبوط من غير إرادة زوالها عنه وليس هو بحسد . تقول منه غبطته بما نال أغبطه بكسر الباء غبطاً وغبطة فاغتبط . هو كمنعته فامتنع وحبسته فاحتبس . انتهى

(٢) قوله « يحتمل أن يكون حكاية للفظ الذى وقع الطلاق به » أقول : فى شرح مسلم للنووى ما لفظه : وأما قوله فى رواية إنه طلقها ثلاثاً ، وفى رواية إنه طلقها ولم يذكر عدداً ولا غيره ، فالجمع بين هذه الروايات أنه كان طلقها قبل هذا طلقتين ، ثم طلقها هذه المرة الثالثة . فمن روى أنه طلقها مطلقاً أو طلقة واحدة أو طلقها آخر ثلاث تطليقات فهو ظاهر ، ومن روى البتـــة فالمراد طلقها طلاقاً صارت به مبتوتة بالثلاث ، ومن روى ثلاثاً أراد تمام الثلاث

(٣) قوله « لفظ البتة للثلاث » أقول : البتة يراد به هنا مقطوعة الوصلة عن النكاح . وفى الحديث أن ركانة بن عبد يزيد طلق زوجته البتة فاستحلفه النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ما أردت إلا واحدة فجعلها واحدة ، ثم طلقها الثانية فى زمان عمر رضى الله عنه . والثالثة فى زمان عثمان رضى الله عنه رواه الشافعى والدارقطنى

الطلاق الثلاث ، كما جاء فى الرواية الأخرى . ويكون قوله « طلقها البتة » تعبيراً عما وقع من الطلاق بلفظ « الطلاق ثلاثاً » ، وهذا يتمسك به من يرى جواز إيقاع الطلاق الثلاث دفعة [1] ، لعدم الإنكار من النبي ﷺ . إلا أنه يحتمل أن يكون قوله « طلقها

وأبو داود والترمذى وابن ماجه والحاكم . على أنه لو أراد الثلاث لوقعت وإلا لم يكن لتحليفه معنى

فائدة : فى شرح أدب الكاتب قال سيبويه : لا يجوز إلا البتة بالألف واللام ، وأجاز الفراء بتة بغير ألف ولام

(١) قوله « وهذا يتمسك به من يرى جواز إيقاع الطلاق الثلاث دفعة » أقول : اختلف العلماء فيمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً ، فقال الشافعى ومالك وأبو حنيفة وأحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف : تقع الثلاث ، وقال طاوس وبعض أهل الظاهر : لا يقع بذلك إلا واحدة ، وعن الحجاج بن أرطاة : لا يقع بها شىء ، كذا فى شرح مسلم . وقال جماعة من الزيدية وغيرهم بمثل مقالة الظاهرية ، وهو يروى عن جماعة من الصحابة عن على وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن المنذر عن أصحاب ابن عباس : كان طلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر رضى الله عنه : إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم . وله ألفاظ أخر عند مسلم بمعناه . والجمهور أطالوا فى الرد لحديث ابن عباس والأجوبة ، وسرد الحافظ فى فتح البارى سبعة أجوبة فى شرح مسلم للنووى بعضها ، إلا أن من تأملها وقد قلع عرق العصبية فى المسألة يعلم بطلان بعضها وعدم الملجىء إلى رد الحديث لأنه لم يأت الجمهور بنص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخالفه ، بل ليس معهم دليل إلا إمضاء عمر رضى الله عنه لذلك وجعل الثلاث ثلاثاً ، والمسألة قد أبان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أدلتها بما لا مزيد عليه ، وجنحا إلى رأى على وابن مسعود وغيرهما والظاهرية ومن معهم ، وبسبب فتوى ابن القيم بها طيف به فى مصر على جمل تعزيراً له

ثلاثاً، أى أوقع طلقة تتم بها الثلاث. وقد جاء فى بعض الروايات « آخر ثلاث تطليقات ».

وقوله « وهو غائب » فيه دليل على وقوع الطلاق فى غيبة المرأة، وهو مجمع عليه. وقوله « فأرسل إليها وكيله بشعير » يحتمل أن يكون مرفوعاً، ويكون الوكيل هو المرسل. ويحتمل أن يكون منصوباً، ويكون الوكيل هو المرسَل. وقد عين بعضهم الرواية الاحتمال الأول. والضمير فى قوله « وكيله » يعود على أبى عمرو بن حفص. وقيل: اسمه كنيته (١). وقيل: اسمه عبد الحميد. وقيل: اسمه أحمد. وقال بعضهم: أبو حفص بن عمرو. وقيل: أبو حفص بن المغيرة. ومن قال « أبو عمرو بن حفص » أكثر

وقوله عليه السلام « ليس لك عليه نفقة » هذا مذهب الأكثرين، إذا كانت البائن حائلا (٢). وأوجبها أبو حنيفة.

وقوله « ولا سكنى » هو مذهب أحمد (٣)، وأوجب الشافعى ومالك السكنى. لقوله تعالى ﴿ الطلاق ٦: أسكنوهن من حيث سكنتم ﴾ وأما سقوط النفقة فأخذوه من مفهوم قوله تعالى ﴿ الطلاق ٦: وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾ فمفهومه إذا لم يكنّ حوامل لا ينفق عليهن. وقد نوزعوا (٤) فى تناول الآية للبائن، أعنى قوله

---

(١) قوله « وقيل اسمه كنيته » أقول: فى شرح مسلم: قال الجمهور إنه أبو قيس عمرو بن حفص، وقيل أبو حفص بن عمرو وقيل أبو حفص بن المغيرة واختلفوا فى اسمه فالأكثرون على أن اسمه عبد الحميد، وقال آخرون اسمه أحمد، وقال آخرون اسمه كنيته

(٢) قوله « إذا كانت البائن حائلا » أقول: اختلف العلماء فى المطلقة الحائل غير الحامل هل لها السكنى والنفقة أو لا؟ فأوجبها عمر وأبو حنيفة وجماعة من الزيدية، وظاهر كلام الشارح رحمه الله تعالى أنه إنما أوجب أبو حنيفة النفقة فقط، وقال النووى إنه أوجبها

(٣) قوله « هو مذهب أحمد » أقول: أحمد يقول لا نفقة لها ولا سكنى عملا بحديث فاطمة، وهو أيضاً رأى ابن عباس وإسحاق وأبى ثور وأتباعه، وهو الذى لا عذر عن العمل به

(٤) قوله « وقد نوزعوا » أقول: القائلون بأنه لا سكنى لها ذكروا فى الآية

﴿ أسكنوهن ﴾ ومن قال لها السكنى فهو محتاج إلى الاعتذار عن حديث فاطمة . فقيل فى العذر ما حكوه عن سعيد بن المسيب[1] « انها كانت امرأة لسنة . استطالت على أحمائها . فأمرها بالانتقال ، وقيل : لأنها خافت فى ذلك المنزل . وقد جاء فى كتاب مسلم « أخاف أن يقتحم على »

وجهين : الأول بأن الآية عامة خصصها حديث فاطمة كما خص عموم ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾ بالكافر والرقيق والقاتل ، وكما خص ﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ بتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها . والثانى أن آية السكنى فى الرجعيات كما ينادى به السياق فلا تعم الآية البائن

(١) قوله « ما حكى عن سعيد بن المسيب » أقول : أخرج أبو داود فى سننه من حديث ميمون بن مهران « قدمت المدينة فدفعت إلى سعيد بن المسيب فقلت فاطمة بنت قيس طلقت فخرجت من منزلها ، فقال تلك امرأة فتنت الناس ، إنها كانت امرأة لسنة ، فوضعت على يد ابن أم مكتوم » وأجيب عن هذا بما أفاده كلام المحقق أنه لا يطابق لفظ الحديث ولا يوافقه ، فانه قال لها وكيل زوجها : ليس لك علينا من شئ . فجاءت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكرت ذلك فقال « ليس لك عليه نفقة ولا سكنى » فأين ذكر أنها أخرجت لأنها لسنة وأى دليل دل عليه ، ولو ثبت أنها لسنة فاسقط ما يجب لها قطعاً . وقد روى النسائى حديث فاطمة بطرقه وألفاظه ، وفى بعضها باسناد صحيح « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها : إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها رجعة » وأخرجه الدارقطنى ، وهذا صريح فى الدلالة على أن البائن ليس لها شئ منهما ، وقد نبه الشارح المحقق على ضعف هذا التأويل ، والتأويل الثانى أضعف ، وهذان التأويلان ذكرهما النووى . واعلم أنه قد طعن فى حديث فاطمة بمطاعن : الأول أنه رواية امرأة . الثانى أنه مخالف للقرآن . الثالث ما ذكر من أن إخراجها لبذاءة لسانها تقدم بجوابه . الرابع أنه معارض لقول عمر رضى الله عنه « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة » وأنه قال « قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : لها النفقة والسكنى » وأجيب عن الأول بأنه باطل بلا ريب والعلماء قاطبة على خلافه ، فانهم

واعلم أن سياق الحديث على خلاف هـــذه التأويلات . فانه يقتضى أن سبب الحكم أنها اختلفت مع الوكيل بسبب سخطها الشعير ، وأن الوكيل ذكر أن لا نفقة لها . وأن ذلك اقتضى أن سألت رسول الله ﷺ ، فأجابها بما أجاب . وذلك يقتضى أن التعليل بسبب ما جرى من الاختلاف فى وجوب النفقة لا بسبب هذه الأمور التى ذكرت . فان قام دليل أقوى وأرجح من هذا الظاهر عمل به

وقوله « فأمرها أن تعتد فى بيت أم شريك » قيل : اسمها غزية [1] . وقيل : غزيلة . وهى قرشية عامرية . وقيل : إنها أنصارية

وقوله عليه السلام « تلك امرأة يغشاها أصحابى » قيل : كانوا يزورونها ، ويكثرون من التردد إليها لصلاحها . فنى الاعتداد عندها حرج ومشقة فى التحفظ من الرؤية : إما رؤيتهم لها ، أو رؤيتها لهم ، على مذهب من يرى تحريم نظر المرأة للأجنبى ، أو لهما معاً

وقوله « اعتدى عنـــــــــــــد ابن أم مكتوم ، فانه رجل أعمى »

لا يختلفون أن السنن تؤخذ عن المرأة كما تؤخذ عن الرجل ، وهذه نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم قد ملأت رواياتهن التى انفردن بها كتب العلماء وعمل بها كافة الناس ، وكذلك سائر الصحابيات ، وعن الثانى بما قدمناه من أن لا معارضة بين عام وخاص على تسليم شموله . وعن الثالث بما عرفت . وعن الرابع بما عرفت أنه لا يعارض كتاب الله ، وأما سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأريد بها الحديث الذى قال فيه رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « لها النفقة والسكنى » فانه حديث باطل مختلق لا وجود له فى كتب الحديث المصنفة فى السنن والأحكام ، فتعين العمل بحديث فاطمة

(١) قوله « قيل اسمها » أقول : أى أم شريك ، وغزية وغزيلة بغين معجمة مضمومة ثم زاى فيهما قاله النووى ، قال : وهى بنت داود بن عوف بن عامر بن رواحة من بنى لؤى بن غالب ، وقيل إنها التى وهبت نفسها للنبى صلى الله عليه وآله وسلم

قد يحتج به من يرى جواز نظر المرأة إلى الأجنبي [1] ، فإنه علل بالعمى ، وهو مقتض لعدم رؤيته لا لعدم رؤيتها . فيدل على أن جواز الاعتداد عنده معلل بالعمى المنافى لرؤيته

واختار بعض المتأخرين تحريم نظر المرأة إلى الأجنبي ، مستدلا بقوله تعالى ﴿ النور ٣٠ : قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ﴾ ، ﴿ النور ٣١ : وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ﴾ وفيه نظر لأن لفظة « من » للتبعيض [2] . ولا خلاف أنها إذا خافت الفتنة حرم عليها النظر . فاذاً هذه حالة يجب فيها الغض . فيمكن حمل الآية عليها . ولا تدل الآية حينئذ على وجوب الغض مطلقاً ، أو فى غير هذه الحالة ، وهذا إن لم يكن ظاهر اللفظ فهو محتمل له احتمالا جيداً ، يتوقف معه الاستدلال على محل الخلاف

---

(١) قوله « قد يحتج به من يرى جواز نظر المرأة إلى الأجنبي » أقول : يشير إلى النووى فانه قال بعد ذكر قول هذا القائل ، وهذا قول ضعيف : بل الصحيح الذى عليه الجمهور وأكثر أصحابنا أنه يحرم على المرأة النظر إلى الأجنبي كما يحرم نظره اليها . ثم استدل بالآية التى ذكرها الشارح ثم قال : ولأن الفتنة مشتركة كما يخاف الافتتان بها يخاف الافتنان به ، ويدل عليه من السنة حديث نبهان مولى أم سلمة عن أم سلمة أنها كانت عند ميمونة عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم فدخل ابن أم مكتوم فقال : احتجبا منه ، فقالت : إنه أعمى لا ينظرنا ، فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أفعمياوان أنتما ؟ ألستما تبصرانه ؟ هذا حديث حسن رواه أبو داود والترمذى وغيرهما ، قال الترمذى : هو حديث حسن ، ولا يلتفت إلى قدح من قدح فيه بغير علة معتمدة انتهى . قلت : وعرفت من سياقه أنه مذهب الجمهور لا كما قاله الشارح إنه اختيار بعض المتأخرين

(٢) قوله « لأن لفظة من للتبعيض » أقول : هو قول سيبويه ، وعن الأخفش أنها زائدة ، وعلى الأول فالتبعيض مجمل لأنه يحتمل ما ذكره الشارح ويحتمل عن نظر الفجاة فانه أبيح له النظرة الأولى ، ويحتمل نظر من يريد خطبتها فانه قد أباحه الشارع ، فلا يدل على معين حتى ينهض بها عليه الاستدلال ، ولأنه يلزم من كلام الشارح أن لا يحرم على الرجل نظر الأجنبية إلا إذا كان لشهوة ، لأن الآيتين بلفظ واحد وسياق واحد

وقال هذا المتأخر (١) : وأما حديث فاطمة بنت قيس مع ابن أم مكتوم فليس فيه إذن لها فى النظر إليه . بل فيه أنها تأمن عنده من نظر غيره ، وهى مأمورة بغض بصرها ، فيمكنها الاحتراز عن النظر بلا مشقة ، بخلاف مكثها فى بيت أم شريك

وهذا الذى قاله إعراض عن التعليل بعمى ابن أم مكتوم ، وكان يقوى لو تجرد الأمر بالاعتداد عنده عن التعليل بعماه . وما ذكره من المشقة موجود فى نظرها إليه ، مع مخالطتها له فى البيت . ويمكن أن يقال : إنما علل بالعمى لكونها تضع ثيابها من غير رؤيته لها (٢) . فحينئذ يخرج التعليل عن الحكم باعتدادها عنده

وقوله عليه السلام « فإذا حللت فآذنينى » ممدود الهمز . أى : أعلمينى . واستدل به على جواز التعريض بخطبة البائن . وفيه خلاف عند الشافعية (٣)

وقوله عليه السلام « أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه » فيه تأويلان : أحدهما أنه كثير الأسفار . والثانى : أنه كثير الضرب . ويترجح هذا الثانى بما جاء فى بعض روايات مسلم « أنه ضرّاب للنساء »

وفى الحديث دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند النصيحة . ولا يكون من الغيبة المحرمة . وهذا أحد المواضع التى أبيحت فيها الغيبة (٤) لأجل المصلحة

و « العاتق » ما بين العنق والمنكب

وفى الحديث دليل على جواز استعمال مجاز المبالغة ، وجواز إطلاق مثل هذه

---

(١) قوله « وقال هذا المتأخر » أقول : هو النووى أيضا ، وهذا الذى نقله الشارح لفظه فى شرح مسلم

(٢) قوله « ويمكن أن يقال الخ » أقول : هذا هو الظاهر من السياق

(٣) قوله « وفيه خلاف عند الشافعية » أقول : قال النووى وفيه جواز التعريض بخطبة البائن وهو الصحيح عندنا

(٤) قوله « التى أبيحت فيها الغيبة » أقول : قال العلماء إن الغيبة تباح فى ستة مواضع : أحدها الاستنصاح ، وذكرتها كاملة فى كتاب الأذكار ورياض الصالحين قاله النووى فى شرح مسلم

العبارة ، فان أبا جهم لا بد وأن يضع عصاه حالة نومه وأكله . وكذلك معاوية لا بد وأن يكون له ثوب يلبسه مثلا ، لكن اعتبر حال الغلبة ، وأهدر حال النادر واليسير . وهذا المجاز فيما قيل فى أبى جهم أظهر منه فيما قيل فى معاوية . لأن لنا أن نقول : إن لفظة « المال » انتقلت فى العرف عن موضوعها الأصلى إلى ما له قدر من المملوكات ، أو ذلك مجاز شائع يتنزل منزلة النقل ، فلا يتناول الشئ اليسير جداً ، بخلاف ما قيل فى أبى جهم

وقوله « انكحى أسامة بن زيد » فيه جواز نكاح القرشية للمولى . وكراهتها له إما لكونه مولى ، أو لسواده . و « اغتبطت » مفتوح التاء والباء

وأبو جهم المذكور فى الحديث مفتوح الجيم [1] ساكن الهاء ، وهو غير أبى الجهيم الذى فى حديث التيمم

* * *

باب العدة [2]

٣١٤ — الحديث الأول : عن سُبَيْعَةَ الأسْلَمِيَّةِ [3] « أَنَّهَا كانَتْ تَحْتَ

---

(١) قوله « بفتح الجيم » أقول : بفتح الجيم مكبر ، وهو أبو جهم صاحب الانبجانية ، وهو غير أبى الجهيم المذكور فى حديث التيمم وفى المرور بين يدى المصلى فإن ذلك بضم الجيم مصغر ، والمكبر هو أبو جهم بن حذافة القرشى العدوى

(٢) (باب العدة) أقول : مصدر عددت الشىء عدداً وعدة ، سميت به لأن المرأة تعد الشهور والأيام من حملها وأقرائها

(٣) قال « عن سبيعة » أقول : حديث سبيعة ذكره عبد الحق فى أحكامه عن مسلم ، وأنكر عليه ابن القطان فى كتاب الوهم والإيهام وقال : لم يروه مسلم ، وليس كما قال ابن القطان . وسبيعة بضم السين المهملة ثم موحدة وعين مهملة وبينهما تحتية ساكنة ثم هاء صحابية جليلة ذكرها ابن سعد فى المهاجرات ، روى لها اثنى عشر حديثاً اتفقا منها على هذا الحديث ليس لها عندهما غيره

سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ ـ وَهُوَ مِنْ بَنِى عَامِرِ بْنِ لُؤَىٍّ ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْراً ـ فَتُوُفِّىَ عَنْهَا فِى حَجَّةِ الْوَدَاعِ ، وَهِىَ حَامِلٌ . فَلَمْ تَنْشَبْ [١] أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا [٢] تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ ابْنُ بَعْكَكٍ [٣] ـ رَجُلٌ مِنْ بَنِى عَبْدِ الدَّارِ ـ فَقَالَ لَهَا : مَالِى أَرَاكِ مُتَجَمِّلَةً ؟ لَعَلَّكِ تَرْجِينَ لِلنِّكَاحِ ، وَاللهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى يَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ . قَالَتْ سُبَيْعَةُ : فَلَمَّا قَالَ لِى ذٰلِكَ جَمَعْتُ عَلَىَّ ثِيَابِى حِينَ أَمْسَيْتُ ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ ، سَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ ؟ فَأَفْتَانِى بِأَنِّى قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِى ، وَأَمَرَنِى بِالتَّزْوِيجِ إِنْ بَدَا لِى »

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ : وَلَا أَرَى بَأْساً أَنْ تَتَزَوَّجَ حِينَ وَضَعَتْ ، وَإِنْ كَانَتْ فِى دَمِهَا ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَقْرَبُهَا زَوْجُهَا حَتَّى تَطْهُرَ

فى الحديث دليل على أن الحامل تنقضى عدتها بوضع الحمل أى وقت كان .

---

(١) قال « فلم تنشب » أقول : بفتح المثناة الفوقية وسكون النون ثم شين معجمة مفتوحة ثم موحدة ، قال ابن الأثير : حقيقته لم تتعلق بشىء سواه ، والمقصود الإشارة إلى قرب الولادة ، وقد اختلفوا فى المدة التى وضعت فيها بعد ذلك اختلافاً كثيراً قيل شهر وقيل خمس وعشرون ليلة وقيل دون ذلك

(٢) قال « فلما تعلت » أقول : بفتح المثناة الفوقية والعين المهملة واللام المثقلة بعدها مثناة فوقية أيضاً أى طهرت

(٣) قال « أبو السنابل » أقول : بفتح السين المهملة ، وبعكك بموحدة مفتوحة ثم عين مهملة ساكنة ثم كافين الأولى مفتوحة ، ويأتى ذكر اسمه ونسبه فى كلام الشارح

وهو مذهب فقهاء الأمصار (١) . وقال بعضهم (٢) من المتقدمين : إن عدتها أقصى الأجلين . فإن تقدم وضع الحمل على تمام أربعة أشهر وعشر انتظرت تمامها . وإن تقدمت الأربعة الأشهر والعشرُ على وضع الحمل انتظرت وضع الحمل . وقيل : إن بعض المتأخرين من المالكية اختار هذا المذهب ، وهو سُحنون (٣)

وسبب الخلاف تعارض عموم قوله تعالى ﴿ البقرة ٢٣٤ : والذين يتوفون منكم الآية ﴾ مع قوله تعالى ﴿ الطلاق ٤ : وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ فان كل واحدة من الآيتين عام من وجه ، وخاص من وجه . فالآية الأولى عامة فى المتوفى عنهن أزواجهن سواء كُنَّ حوامل أم لا . والثانية عامة فى أولات الأحمال ، سواء كن متوَفى عنهن أم لا . ولعل هذا التعارض هو السبب لاختيار من اختار أقصى الأجلين . لعدم ترجيح أحدهما على الآخر . وذلك يوجب أن لا يرفع تحريم العدة السابق إلا بيقين الحِلِّ . وذلك بأقصى الأجلين (٤) . غير أن فقهاء الأمصار اعتمدوا على هذا الحديث . فانه تخصيص لقوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ﴾ مع ظهور المعنى فى حصول البراءة بوضع الحمل

---

(١) قوله « وهو مذهب فقهاء الأمصار » أقول : قال النووى : أخذ به جماهير العلماء من السلف والخلف فقالوا : عدة المتوفى عنها بوضع الحمل ، حتى لو وضعت بعد وفاة زوجها بلحظة قبل غسله انقضت عدتها

(٢) قوله « وقال بعضهم » أقول : هو رواية عن على وابن عباس وهى غير صحيحة وعن ابن عباس لكن يقال إنه رجع عن ذلك

(٣) قوله « وهو سحنون » أقول : قال ابن حجر إنه نقله عن المازرى ، قال وهو شذوذ مردود لأنه إحداث خلاف بعد استقرار الإجماع . قلت : أين الإجماع مع خلاف أمير المؤمنين على وابن عباس ، وقد قال ابن عبد البر : لولا حديث سبيعة لكان القول ما قال على وابن عباس رضى الله عنهم

(٤) قوله « وذلك بأقصى الأجلين » أقول : قال أبو عمر بن عبد البر : لولا حديث سبيعة لكان القول كما قال على وابن عباس رضى الله عنهما لأنهما عدتان

« وأبو السنابل بن بعكك » بفتح الدين ، و « بعكك » بفتح الباء وسكون العين وفتح الكاف - وهو ابن الحجاج بن الحارث بن السباق بن عبد الدار ، هكذا نسب[1]. وقيل فى نسبه غير ذلك . قيل : اسمه عمرو . وقيل : حبه بالباء [2] . وقيل : حنه بالنون

وقولها « فأفتانى بأنى قد حللت حين وضعت حملى » يقتضى انقضاء العدة بوضع الحمل ، وإن لم تطهر من النفاس . كما صرح به الزهرى فيما بعد ذلك [3] . وهو مذهب فقهاء الأمصار

مجتمعتان بصفتين وقد اجتمعتا فى الحامل المتوفى عنها زوجها فلا تخرج من عدتها إلا بيقين واليقين آخر الأجلين ، وقد اتفق الفقهاء من أهل الحجاز والعراق أن أم الولد لو كانت متزوجة فمات زوجها ومات سيدها معاً أن عليها أن تأتى بالعدة والاستبراء بأن تتربص أربعة أشهر وعشراً فيها حيضة أو بعدها ، ويترجح قول الجمهور أيضاً بأن الآيتين وإن كانتا عامتين من وجه فكأن الاحتياط أن لا تنقضى العدة إلا بأقصى الأجلين ، لكن لما كان المعنى المقصود الأصلى من العدة براءة الرحم ولا سيما فيمن تحيض المطلوب بالوضع ، ويوافق ما دل عليه حديث سبيعة ويقويه قول ابن مسعود فى تأخر نزل آية الطلاق عن آية البقرة[1]

(١) قوله « هكذا نسب » . أقول : نسبه ابن الكلبى وابن عبد البر

(٢) قوله « وقيل حبة بالباء » أقول : أى الموحدة ، وهذان الضبطان حكاهما ابن ماكولا ، وزاد فى الفتح : وقيل لبيد ، وقيل صرم ، وقيل عبد الله . واعلم أنه إنما دخل عليها أبو السنابل ليخطبها لنفسه فرغبت إلى شاب خطبها غيره كما فى البخارى

(٣) قوله « فيما بعد ذلك » أقول : أى بعد رواية الحديث كما تقدم

---

(١) وهى قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾ لكن خصصتها آية سورة الطلاق ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾

وقال بعض المتقدمين [1] : لا تحل من العدة حتى تطهر من النفاس . ولعل بعضهم أشار إلى تعلق في هذا بقوله « فلما تعلت من نفاسها ، أى طهرت . » قال لها : قد حللت . فانكحى من شئت ، رتب الحل على التعلى فيكون علة له . وهذا ضعيف لتصريح هذه الرواية بأنه أفتاها بالحل بوضع الحمل . وهو أصرح من ذلك الترتيب المذكور [2] . يعنى ترتيب الحل على التعلى

وربما استدل بهذا الحديث بعضهم [3] على أن العدة تنقضى بوضع الحمل على أى وجه كان ـ مضغة أو علقة ، استبان فيه الخلق أم لا ـ من حيث إنه رتب الحل على وضع الحمل من غير استفصال . وترك الاستفصال فى قضايا الأحوال ينزل منزلة العموم فى المقال . وهذا ههنا ضعيف . لأن الغالب هو الحمل التام المتخلق ، ووضع المضغة والعلقة نادر . وحمل الجواب على الغالب ظاهر . وإنما تقوى تلك القاعدة حيث لا يترجح بعض الاحتمالات على بعض . ويختلف الحكم باختلافها

---

(١) قوله وقال بعض المتقدمين ، أقول : يأتى له أنه الشعبى والنخعى ومعهما الحسن

(٢) قوله « من ذلك الترتيب المذكور » أقول : لا يخفى أن قوله « فلما تعلت تجملت » إخبار عن فعلها ولا دليل فيه ، إنما الدليل فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « قد حللت حين وضعت حملى » كما حكته عنه ، على أن تعلت يحتمل أنه أريد به استعلت من آلم النفاس كما قاله القرطبى

(٣) قوله « وربما استدل بهذا الحديث بعضهم » أقول : قال النووى قال العلماء من أصحابنا وغيرهم : سواء كان حملها ولداً أو أكثر كامل الخلقة أو ناقصها أو علقة أو مضغة فتقضى العدة بوضعه إذا كان فى صورة آدمى سواء كان صورة خفية تختص النساء بمعرفتها أو جلية يعرفها كل أحد ، ودليله إطلاق حديث سبيعة من غير سؤال عن صفة حملها انتهى . وبحث الشارح صحيح . وقد أجاب الجمهور عنه بأن المقصود من المضغة فى انقضاء العدة براءة الرحم ، وهو حاصل بخروج المضغة والعلقة . اه

وقول ابن شهاب : قد قدمنا أنه قول فقهاء الأمصار ، والمنقول عنـــه خلاف ذلك ، هو الشعبي والنخعي وحماد

* * *

٣١٥ — الحديث الثاني (١) : عن زينب بنت أم سلمة رضي الله عنهما (٢) قالت « تُوُفِّي حَمِيمٌ لِأُمِّ حَبِيبَةَ ، فَدَعَتْ بِصُفْرَةٍ (٣) ، فَمَسَحَتْ بِذِرَاعَيْهَا (٤) ، فقالت : إِنَّمَا أَصْنَعُ هٰذَا لِأَنِّي سَمِعْتُ رسولَ الله ﷺ يقول : لا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ (٥) عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ :

---

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب العدة

(٢) قال « عن زينب بنت أم سلمة » أقول : وأبوها أبو سلمة صحابي جليل ، وزينب صحابية جليلة قرشية مخزومية ربيبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبنت أخيه من الرضاعة ، ولدت بالحبشة وحدثت عن صلى الله عليه وآله وسلم بأحاديث اتفقا منها على هذا الحديث وانفرد كل منهما بحديث لها

(٣) قال « بصفرة » أقول : وقع في مسلم « فدعت في اليوم الثالث بصفرة »

(٤) قال « بذراعيها » أقول : وقع في الصحيحين « فدهنت منه جارية ثم مسحت بعارضيها » ، واقتصارها على الذراعين والعارضين لكونهما أظهر ما في بدن الانسان ، فهو أبلغ في الامتثال للأمر الشرعي بترك الإحداد على غير الزوج

(٥) قال « أن تحد » أقول : بضم أوله وكسر ثانية من أحدّ ، ويجوز فتح أوله وضم ثانيه أو كسره من حد يقال أحدت المرأة على زوجها وحدت إذا حزنت عليه ولبست ثياب الحزن وتركت الزينة . قال الأصمعي : يقال امرأة حاد ولا يقال حادة بالهاء ، قلت : قد وقع في البخاري « الكحل للحادة » قال ابن حجر : إنه جائز وليس بخطأ ، قال : ويقال أحدت رباعي وقال الفراء : الثلاثي أكثر في كلامهم . وقال الخطابي في كتاب « تصاحيف الرواة » : يروى بالجيم والحاء أجود ، والمعنى لا يختلف

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً »

الحميمُ : القرابةُ

الإحداد ، ترك الطيب والزينة . وهو الواجب على المتوفى عنها زوجها ولا خلاف فيه (١) في الجملة ، وإن اختلفوا في التفصيل

وقوله « إلا على زوج » يقتضى الإحداد على كل زوج ، سواء كان بعد الدخول أو قبله

وقوله « لامرأة » عام في النساء . تدخل فيه الصغيرة والكبيرة والأمة . وفي دخول الصغيرة تحت هذا اللفظ نظر (٢) . فإن وجب من غير دخوله تحت اللفظ

وقال غيره : رواية الجيم ليست بشيء لأن الوجد ليس راجعاً إلى اختيار الآدمي ، وعلى هذا فتكون الدال مخففة من وجد ، وقيل رواية الجيم مأخوذة من جذذت الشيء إذا قطعته ، فكأن المرأة انقطعت من الزينة والزوج ، فالذال مشددة معجمة ويحسن الإهمال ويأتي للشارح بعض هذا . وهذا الحديث أفاد أنه يحل لها الاحداد على الزوج ولا يدل على وجوبه(١) . ثم رأيت النووي نقل عن القاضي عياض أنه ليس في لفظه مايدل على الوجوب ، لكن اتفقوا على حمله على الوجوب ، وغير هذا الحديث وهو الحديث الثالث في العدة يأتي تحقيقه

(١) قوله « ولا خلاف فيه » أقول : رد دعوى عدم الخلاف بأن الحسن البصري قائل بأنه لا يجب الإحداد أخرجه ابن أبي شيبة ، ونقل الخلال الخلاف عن الشعبي أنه كان لا يعرف الإحداد ، قال أحمد : ماكان بالعراق أكثر تبحراً من هذين ، يعني الحسن والشعبي

(٢) قوله « وفي دخول الصغيرة الخ » أقول : لأن لفظ المرأة لا يشمل الصغيرة ، ومن هنا استدل به الحنفية على أنه لا إحداد على الصغيرة ، وذهب الجمهور إلى

---

(١) قلت : بل يدل على وجوبه قوله ﷺ « لاينبغي لامرأة أن تحد على ميت فوق ثلاث ، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » الحديث

فبدليل آخر . وأما الكتابية فلا تدخل تحت اللفظ ، لقوله عليه الصـــلاة والسلام « لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فمن ههنا خالف بعضهم [1] فى وجوب الإحداد على الكتابية . وأجاب غيره – ممن أوجب عليها الإحداد – بأن هذا التخصيص له سبب . والتخصيص إذا كان لفائدة أو سبب – غير اختلاف الحكم – لم يدل على اختلاف الحكم . قال بعض المتأخرين فى السبب فى ذلك : إن المسلمة هى التى تستثمر خطاب الشارع ، وتنتفع به ، وتنقاد له . فلهذا قيّد به . وغير هذا أقوى منه ، وهو أن يكون ذكَر هذا الوصف لتأكيد التحريم ، لما يقتضيه سياقه ومفهومه ، من أن خلافه مناف للإيمان بالله واليوم الآخر . كما قال تعالى ﴿ المائدة ٢٣ : وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ﴾ فإنه يقتضى تأكيد أمر التوكل بربطه بالإيمان . وكما يقال : إن كنت ولدى فافعل كذا

وأصل لفظة « الإحداد » من معنى المنع [2] . ويقال : حدّت تُحِدُّ إحداداً . وحدت تحد – بفتح الحاء فى الماضى من غير همز – وعن الأصمعى : أنه لم يجز إلا « أحدت » رباعياً . والله أعلم

وقد يؤخذ من هذا الحديث أنه لا إحداد على الأمة المستولدة ، لتعليق الحكم

وجوب الإحداد عليها كما تجب العدة ، وأجابوا عن التقييد بالمرأة بأنه خرج مخرج الغالب ، وعن كونها غير مكلفة بأن الولى هو المخاطب بمنعها عما تمنع عنه المعتدة . واحتج الشافعى على وجوب الإحداد بأنه يحرم العقد عليها بل خطبتها

(١) قوله « فمن هنا خالف بعضهم » أقول : أراد به الحنفيـة ، فإنهم قالوا : لا إحداد على الذمية للتقييد بالإيمان ، وقد قال به بعض المـالكية وأبو ثور ، وترجم عليه النسائى بذلك ، وأجاب الجمهور بما ذكره الشارح

(٢) قوله « من معنى المنع » أقول : قال ابن درستويه : معنى الإحداد منع المرأة نفسها الزينة ، وبدنها الطيب ، ومنع الخطاب خطبتها والطمع فيها كما منع الحد المعصية

بالزوجيـــة ، وتخصيص مقتضى الإحداد بمن تُوفى عنها زوجها ، واقتضى مفهومه أن لا إحداد إلا لمن توفى عنها زوجها [١] . والله أعلم

* *

٣١٦ — الحديث الثالث [٢] عن أُمّ عطية رضى الله عنها : أن رسول الله ﷺ قال « لا تُحِدُّ امرأةٌ [٣] عَلَى مَيِّتٍ فوق ثلاثٍ ، إلاَّ عَلَى زَوجٍ أربعةَ أشهرٍ وعَشراً ، ولا تَلبَسُ ثوباً مَصبوغاً إلاَّ ثوبَ عَصْبٍ [٤] . ولا تَكتَحِلُ . ولا تَمَسَّ طِيباً ، إلاَّ إذا طَهُرَتْ نُبذَةً [٥] مِنْ قُسْطٍ [٦] أوْ أظفارٍ [٧]

---

(١) قوله « إلا لمن توفى عنها زوجها » أقول : فلو كانت مزوجة وتوفى زوجها دخلت فى حكم الحديث لا لو توفى سيدها

(٢) (الحديث الثالث) من أحاديث باب العدة

(٣) قال « لا تحد امرأة » أقول : يحتمل النفى فيضم ، والنهى فيجزم . وكذا « تلبس » ولا يصح عطفه على تحد لفساد المعنى ، وإنما هو معطوف على محذوف تقديره فلتحد عليه أربعة أشهر وعشراً ولا تلبس الخ قاله البرماوى

(٤) قال « إلا ثوب عصب » أقول : بفتح العين المهملة وسكون الصاد المهملة أيضاً . وثوب عصب من إضافة الموصوف إلى الصفة وعصب بمعنى معصوب

(٥) قال « إلا إذا طهرت نبذة » أقول : بضم النون وسكون الموحدة وفتح الذال المعجمة أى قطعة يسيرة ، قال الخطابى . النبذ القليل من الشئ ، والنبـــذة ، وظهرت التاء فيه لأنه أريد القطعة منه

(٦) قال « من قسط » أقول : بضم القاف وسكون السين المهملة بعدها طاء مهملة أيضاً ويقال كسط بكاف بدل القاف كما يقال الكافور والقافور ، وتبدل التاء طاء فيقال كست وقست

(٧) قال « أو أظفار » أقول : هذا أحد روايتى مسلم ، ووقع عند البخارى بالواو العاطفة وهو أوجه

« العَصْب » ثياب من اليمن فيها بياض وسواد

فيه دليل على منع المرأة المحدّ من الكحل . ومذهب الشافعى أنها لا تكتحل إلا ليلا عند الحاجة ، بما لا طيب فيه . وجوزه بعضهم عند الحاجة ، وإن كان فيه طيب . وجوزه آخرون (١) إذا خافت على عينها بكحل لا طيب فيه . والذين أجازوه حملوا النهى المطلق على حالة عدم الحاجة . والجواز على حالة الحاجة

وفى الحديث : المنع من الثياب المصبَّغة للزينة ، إلا ثوب العصب . واستثنى بعضهم من المصبوغ الأسود فرخص فيه (٢) . ونقل عن بعضهم كراهة العصب(٣) . وعن بعضهم المنع ، والحديث حجة عليهم . وقد يؤخذ من مفهوم الحديث جواز ما ليس بمصبوغ ، وهى الثياب البيض . ومنع بعض المالكية المرتفع منها الذى يُتزين به ، وكذلك جيد السواد

« والنبذة » بضم النون : القطعة والشيء اليسير . و « القسط » بضم القاف . و « الأظفار » نوعان من البخور ، وقد رخص فيه فى الغسل من الحيض فى تطييب المحل (٤) ، وإزالة كراهته

---

(١) قوله « وجوزه آخرون » أقول : فالأقوال ثلاثة : الأول تكتحل عند الحاجة ليلا بما لا طيب فيه ، الثانى عندها وإن كان فيه طيب ولم يقيده بزمان ، والثالث إذا خافت على عينها بكحل لا طيب فيه . وهذا القول قيد بالخوف على عينها وهو أخص من الحاجة . وأطلقه كما أطلق الثانى عن التقييد بالأول ويأتى دليل استثناء حالة الحاجة فى شرح الحديث الثانى

(٢) قوله « الأسود فرخص فيه » أقول : رخص فيه مالك والشافعى لكونه لا يتخذ للزينة بل هو من ثياب الحزن ، قلت نعم لأهل المدن والسعة ، وأما أهل البادية فالأسود من ثياب الزينة

(٣) قوله « كراهة العصب » أقول : هذا والقول الذى بعده محمول على أنه لم يطلع على الحديث ، وإلا فهذا رد للحديث

(٤) قوله « فى تطييب المحل » أقول : قال النووى القسط والأظفار نوعان

٣١٧ — الحديث الرابع : عن أم سلمة رضى الله عنها قالت « جاءت امرأةٌ إلى رسول الله ﷺ . فقالت : يا رسولَ الله ، إنَّ ابنتى تُوُفِّىَ عنها زوجُها ، وقد اشتكت عينَها . أفنكحُلُها ؟ فقال رسولُ الله ﷺ : لا ـ مرَّتين ، أو ثلاثاً ـ ثمَّ قال : إنَّما هىَ أربعةُ أشهرٍ وعشرٌ [1] . وقد كانت إحداكُنَّ فى الجاهليَّة ترمى بالبعرةِ على رأسِ الحوْلِ . فقالت زينبُ : كانت المرأةُ إذا تُوُفِّىَ عنها زوجُها دخلت حِفْشاً ، ولبِسَتْ شرَّ ثيابها ، ولمْ تمسَّ طيباً ولا شيئاً حتى تمرَّ بها سنَةٌ ، ثمَّ تُؤْتَى بدابَّةٍ ـ حمارٍ أوْ طيرٍ أوْ شاةٍ ـ فتفتضُّ به . فقلَّما تفتضُّ بشىءٍ إلاَّ ماتَ . ثمَّ تخرُجُ فتُعطَى بعْرةً ، فترمى بها . ثم تُراجِعُ بعدُ ما شاءتْ منْ طيبٍ أوْ غيرِه »

« الحفش » البيت الصغير الحقير . و « تفتض » تدلك به جسدها

يجوز فى قولها « اشتكت عينها » وجهان : أحدهما ضم النون على الفاعلية [2] .

معروفان من البخور وليسا من مقصود الطيب ، رخص فيه للمغتسلة من الحيض لازالة الرائحة الكريهة تتبع به أثر الدم لا الطيب ، قال ابن حجر : قلت المقصود من التطيب بهما أن يخلطا فى أجزاء أخر من غيرهما ثم يسحق فيصير طيباً ، والمقصود بهما هنا كما قال الشيخ أن تتبع بهما أثر الدم لإزالة الرائحة لا للطيب

(١) (الحديث الرابع) قال « إنما هى أربعة أشهر وعشر » أقول : أى العدة الشرعية ، فالضمير لما علم لا لما لفظ به ، و « أربعة أشهر » بالنصب على لفظ حكاية الآية ، ويروى بالرفع وهو واضح

(٢) قوله « ضم النون على الفاعلية » أقول : والنسبة مجازية ، وعلى هذا الوجه اقتصر النووى والكرمانى ، وزعم الحريرى فى درة الغواص أن الرفع لحن ، لأن

على أن تكون العين هى المشتكية . والثانى فتحها ، ويكون المستتر من « اشتكت » ضمير الفاعل ، وهى المرأة . وقد رجح هذا . ووقع فى بعض الروايات [١] « عيناها »

وقولها « أفنكحلها » بضم الحاء . وقوله عليه السلام « لا » يقتضى المنع من الكحل للحادّة ، وإطلاقه يقتضى : أن لا فرق بين حالة الحاجة وغيرها ، إلا أنهم استثنوا حالة الحاجة ، وقد جاء فى حديث آخر « تجعله بالليل ، وتمسحه بالنهار [٢] » فحمل هذا على حالة الحاجة . وقيل : فى قوله عليه السلام « لا » وجهان : أحدهما أنه نهى تنزيه ، والثانى أنه مؤول على أنه لم يتحقق الخوف على عينها [٣]

وقوله عليه السلام « إنما هى أربعة أشهر وعشر » تقليل للمدة ، وتهوين للصبر على ما منعت منه [٤]

الابنة هى المشتكية دون العين انتهى . قلت : وهو عجيب منه النفى للمجاز ، ورواية عيناها تؤيد الرفع ، والقول بأنه على لغة من يجعل المثنى فى كل أحواله بالألف ضعيف

(١) قوله « فى بعض الروايات » أقول : هى رواية مسلم

(٢) قوله « وتمسحه بالنهار » أقول : أخرجه مالك فى الموطأ وغير مالك

(٣) قوله « لم يتحقق الخوف على عينها » أقول : يضعفه أن فى حديث شعبة « فخشوا على عينها » وفى رواية أخرى « رمدت رمداً شديداً وقد خشيت على بصرها » وفى رواية أخرجها ابن حزم « إنى أخشى أن تنفقئ عيناها . قال : وإن انفقأت » وهو صحيح ، وبمثل هذا أفتت أسماء بنت عميس ، أخرجه ابن أبى شيبة ، ولهذا قال مالك فى رواية عنه بمنعه مطلقا . والذين جوزوا لها الاكتحال عند خشية الضرر فأولهم الشافعية ورواية عن مالك أجابوا عن قصة المرأة باحتمال أنه كان يحصل لها البرء بغير الكحل كالتضميد بالصبر ، ومنهم من تأول النهى عن كحل مخصوص هو مايقتضى التزين به لأن محض التداوى قد يحصل بما لا زينة فيه

(٤) قوله « تقليل للمدة وتهوين للصبر ، عما منعت منه » أقول : أشار اليه النووى فى شرح مسلم ولفظه : معناه لا تستكثرن المدة ومنع الاكتحال فيها فإنها

وقوله عليه السلام « وقد كانت إحداكن ترمى بالبعرة عند رأس الحول » قد فسر فى الحديث . واختلفوا فى وجه الإشارة [1] . فقيل : إنها رمت بالعدة وخرجت منها ، كانفصالها من هـــذه البعرة ورميها بها . وقيل : هو إشارة إلى أن الذى فعلته وصبرت عليه ـ من الاعتداد سَنة ، ولُبسها شر ثيابها ، ولزومها بيتاً صغيراً ـ هين بالنسبة إلى حق الزوج ، وما يستحقه من المراعاة ، كما يهون الرمى بالبعرة

وقولها « دخلت حفشاً » بكسر الحاء المهملة وسكون الفاء وبالشين المعجمة : أى بيتاً صغيراً حقيراً قريب السَّمْك

وقولها « ثم تؤتى بدابة : حمار ، أو طير أو شاة » هو بدل من « دابة [2] » ، وقولها « فتفتض به » بفتح ثالث الحروف [3] وسكون الفاء ، وآخره ضاد معجمة . قال ابن

مدة قليلة ، وقد خففت عنكن وصارت أربعة أشهر وعشراً بعد أن كانت سنة ، وهذا تصريح بنسخ الاعتداد سنة المذكور فى سورة البقرة فى الآية الثانية ، انتهى

(١) قوله « واختلفوا فى وجه الإشارة » أقول : أى إشارة المرأة بالبعرة ، والوجهان ذكرهما النووى فى شرح مسلم

(٢) قوله « بدل من دابة » أقول : وحرف « أو » للتنويع لا للشك

(٣) قوله « ثالث الحروف » أقول : أى حروف المعجم وهى بفاء ثم مثناة ثم صاد معجمة ثقيلة ، فسره مالك فى آخر الحديث فقال : تمسح بها جلدها . وتأتى رواية الشافعى بعد . ووقع فى رواية النسائى بقاف فوحدة ثم مهملة خفيفة . والقبض الأخذ بطرف الأنامل ، والضبط الأول أشهر كما يأتى للشارح ، والبعرة بفتح الموحدة وسكون المهملة وفتحها ، ورواية مالك ببعرة من بعر الغنم أو الإبل ، وفى رواية « ترمى بها من وراء ظهرها » ، وقوله « قالت زينب الخ » أى زينب بنت أم سلمة الراوية للحديث عن أمها ، وظاهر هذا أن هذا الكلام من قوله « كانت المرأة إذا توفى زوجها » إلى آخر الحديث من كلام زينب ، وأنه غير مرفوع ، لكنه مرفوع فى رواية مسلم وفى إحدى روايات البخارى لكن باختصار

قتيبة : سألت الحجازيين عن معنى الافتضاض ؟ فذكروا أن المعتدة كانت لا تغتسل ، ولا تمس ماء ، ولا تقلم ظفراً . ثم تخرج بعد الحول بأقبح منظر . ثم تفتض ، أى تكسر ما هى فيه من العدة بطائر ، ثم تمسح به قبلها وتنبذه . فلا يكاد يعيش ما تفتض به . وقال مالك : معناه تمسح به جلدها . وقال ابن وهب : تمسح بيدها عليه أو على ظهره . وقيل : معناه تمسح به ثم تفتض ، أى تغتسل . و « الافتضاض » الاغتسال بالماء العذب للانقاء ، وإزالة الوسخ ، حتى تصير بيضاء نقية ، كالفضة فى نقائها وبياضها . وقال الأخفش : معناه تتنظف وتنتقى من الدرن ، تشبيهاً لها بالفضة فى نقائها وبياضها . وقيل : إن الشافعى روى هذه اللفظة بالقاف والصاد المهملة والباء ثانى الحروف . والمعروف هو الأول

* * *

كتاب اللعان (١)

---

(١) (كتاب اللعان) أقول : اللعان والملاعنة والتلاعن : ملاعنة الرجل امرأته ، يقال تلاعنا والتعنا ولاعن القاضى بينهما ، قال العلماء : اختير لفظ اللعان - يعنى فى تسميته فى لسان الفقهاء - على لفظ الغضب ، وإن كانا موجودين فى الآية الكريمة لأن لفظ اللعنة مقدم فى الآية الكريمة ، ولأنه قول الرجل وهو الذى يبدأ ، وله أن يرجع عنه فيسقط عن المرأة بغير عكس ، وقيل سمى لعاناً لأن اللعن الطرد والإبعاد ، وهو مشترك بينهما ، وإنما خصت المرأة بلفظ الغضب لعظم الذنب كما يذكره الشارح المحقق . وأجمعوا على مشروعية اللعان ، وعلى أنه لا يجوز مع عدم التحقق . وقيل ينقسم إلى واجب ومكروه وحرام ، فالأول أن يراها تزنى أو أقرت بالزنا فصدقها وذلك فى طهر لم يجامعها فيه ثم اعتزلها مدة العدة فأتت بولد لزمه قذفها لنفى الولد لئلا يلحقه فتترتب عليه المفاسد . والثانى أن يرى أجنبياً يدخل عليها بحيث يغلب على ظنه أنه زنى بها فيجوز له أن يلاعن ، لكن لو ترك كان أولى للستر لأنه يمكن فراقها بالطلاق . الثالث ما عدا ذلك

٣١٨ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أنَّ فُلانَ [1] ابنَ فُلانٍ قال : يا رسول الله . أرَأيتَ [2] أنْ لوْ وَجَدَ [3] أحَدُنا امرَأتَهُ عَلَى فاحِشَةٍ ، كَيفَ يَصنَعُ ؟ إنْ تَكلَّمَ تَكلَّمَ بِأمرٍ عَظِيمٍ [4] ، وَإنْ سَكَتَ سَكَتَ عَلَى مِثلِ ذلِكَ . قال : فَسَكَتَ النبى ﷺ ، فَلَمْ يُجِبْهُ . فَلمَّا كانَ بَعدَ ذلِكَ أتاهُ فقال : إنَّ الَّذِى سَألتُكَ عَنْهُ قَدِ ابتُلِيتُ بِهِ . فأنزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ هٰؤُلاءِ الآياتِ فى سُورَةِ النُّورِ ﴿ النور ٦ ـ ٩ : وَالَّذِينَ يَرمُونَ أزواجَهُمْ ﴾ فَتَلاهُنَّ علَيهِ . وَوَعَظَهُ [5] وَذَكَّرَهُ . وَأخبَرَهُ أنَّ عذابَ الدُّنيا

---

(١) (الحديث الأول) قال « أن فلان » أقول : كناية عن الأعلام . قال ابن الملقن نقلا عن الخطيب فى مبهماته : إنه هلال بن أمية ، والرجل الذى رميت به المرأة هو شريك بن سحماء ، وقيل غير ذلك

(٢) قال « أرأيت » أقول : أى أخبرنى بحكم ذلك إن وقع . وأصلها « رأى » العلمية المتعدية إلى مفعولين دخلت عليها همزة الاستفهام فضمنت معنى أخبرنى فيكون مفعولها الثانى جملة استفهامية

(٣) قال « أن لو وجد » أقول : هذه أن المخففة من الثقيلة ، وضمير الشأن اسمها ، وهى مع مدخولها فى محل نصب على المفعولية . وقوله « كيف يصنع » مفعول ثان

(٤) قال « بأمر عظيم » أقول : أى أمر القذف وهو من الكبائر ، وقوله « على مثل ذلك » أى مثله فى عظم الذنب

(٥) قال « ووعظه » أقول : قال الجوهرى : الوعظ النصح والتذكير بالعواقب فعطف التذكير عطف خاص على عام ، كما أن قوله « وأخبره أن عذاب الدنيا » أخص منهما

أهونُ مِن عذابِ الآخِرَةِ . فقال : لا ، والذِي بعثكَ بالحقِّ ، ما كذبتُ عليها . ثمَّ دعاها ، فوعظها ، وأخبرها : أنَّ عذابَ الدُّنيا أهونُ مِن عذابِ الآخِرَةِ . فقالت : لا ، والذي بعثكَ بالحقِّ ، إنّه لكاذبٌ . فبدأ [1] بالرَّجلِ . فشهِد [2] أربعَ شهاداتٍ باللهِ : إنّهُ لمنَ الصَّادِقِينَ . والخامِسةَ : أنَّ لعنةَ اللهِ عليهِ إن كانَ مِنَ الكاذِبِينَ . ثمَّ ثنَّى بالمرأةِ ، فشهِدتْ أربعَ شهاداتٍ باللهِ : إنّهُ لمنَ الكاذِبِينَ . والخامِسةَ : أنْ غضبَ اللهِ عليها إن كانَ مِنَ الصادِقِينَ . ثمَّ فرَّقَ بينهُما . ثم قال : إنَّ اللهَ يعلَمُ أنَّ أحدَكما كاذِبٌ . فهل منكما تائبٌ [3] ؟ ثلاثاً ،

---

(١) قال « فبدأ » أقول : هو بالهمزة : الابتداء ، وبغيرها : الظهور

(٢) قال « فشهد » أقول : فيه أربع لغات : فتح الشين مع كسر الهاء وإسكانها وكسر الشين مع كسر الهاء وإسكانها . وقوله « أحدكما » فيه تغليب المذكر على المؤنث ، وفيه - كما قاله القاضى عياض وتبعه النووى - رد على النحاة فى قولهم إن لفظ أحد لا يستعمل إلا فى النفى وعلى من قال إنه لا يستعمل إلا وصفا ، وأنه لا يوضع موضع واحد ، فانها فى هـذا الحديث وقعت فى غير نفى ولا وصف ووضعت موضع واحد . وقد أجازه المبرد . وقال الفاكهانى : وهذا من أعجب ما وقع للقاضى مع براعته وحذقه فان الذى قاله النحاة إنما هو فى أحد الذى للعموم نحو ما فى الدار أحد وما جاءنى من أحد . وأما أحد بمعنى واحد فلا خلاف فى استعمالها فى الإثبات نحو ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ومنه « إن أحدكما كاذب » انتهى

(٣) قال « فهل منكما تائب » أقول : إنما عرض لهما بالتوبة بلفظ الاستفهام لإبهام الكاذب منهما . وهذا يحتمل أنه إرشاد إلى التوبة بينهما وبين الله تعالى ، فانه لم يحصل اعتراف منهما ولا من أحدهما . ويحتمل أنه إرشاد للزوج لأنه لو راجع وأكذب نفسه لكان توبة ، ونقل عياض عن الداودى أنه قال ذلك قبل اللعان

وفى لفظ « لا سَبِيلَ لَكَ عَلَيْهـا . قال : يا رسول الله ، مالِى [1] ؟ قال : لا مالَ لَكَ . إنْ كُنتَ صَدَقْتَ عليها فَهُوَ بِما اسْتَحْلَلْتَ مِنْ فَرْجِها ، وإنْ كُنتَ كَذَبْتَ فَهُوَ أَبْعَدُ لَكَ مِنْها »

« اللعان » لفظة مشتقة من « اللعن » سميت بذلك لما فى اللفظ من ذكر اللعنة

وقوله « أرأيت لو أن أحدنا » يحتمل أن يكون سؤالا عن أمر لم يقع ، فيؤخذ منه جواز مثل ذلك ، والاستعداد للوقائع بعلم أحكامها من قبل أن تقع . وعليه استمر عمل الفقهاء فيما فرعوه وقرروه من النوازل قبل وقوعها . وقد كان من السلف من يكره الحديث فى الشيء قبل أن يقع [2] ، ويراه من ناحية التكلف

تحذيراً لها منه . وظاهر الحديث أنه قاله بعد اللعان . قال الحافظ ابن حجر : قلت والذى قاله الداودى أولى من جهـــة أخرى وهى مشروعية الموعظة قبل الوقوع فى المعصية . بل هو أجدر مما بعد الوقوع . وأما سياق الكلام فى رواية ابن عمر فمحتمل للأمرين ، وأما حديث ابن عباس فسياقه ظاهر فيما قاله الداودى ، فان لفظـه عند الطبرانى والبيهقى « فدعاهما حين نزلت آية الملاعنة فقال : الله يعلم أن أحدكما كاذب ، فهل منكما تائب ؟ فقال هلال : والله إنى لصادق » الحديث

(١) قال « مالى » أقول : يريد به المهر ، ويحتمل أنه مرفوع على أنه مبتدأ محذوف الخبر تقديره أين مالى ؟ أو فاعل فعل محذوف أى أيذهب مالى ؟ ويحتمل النصب على مفعولية محذوف أى أطلب مالى . قال الشافعى : كانت المسائل فيما لم ينزل فيه حكم زمن الوحى ممنوعة لئلا ينزل بالتحريم فيما لم يكن قبل ذلك محرماً فيحرم . ويشهد له الحديث المخرج فى الصحيح « أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته » قال النووى : وليس المراد المسائل المحتاج اليها إذا وقعت ، فقد كان المسلمون يسألون عن النوازل فيجيبهم صلى الله عليه وآله وسلم بغير كراهة انتهى ، قلت : الكلام فيما لم يقع ، وأما إذا وقعت كما قاله فالسؤال عنها لازم ليعلم حكمها من التشريع

(٢) قوله « وقد كان من السلف من يكره الحديث فى الشيء قبل أن يقع » أقول :

وقول الراوى « فلما كان بعد ذلك أتاه فقال : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به » يحتمل وجهين : أحدهما أن يكون السؤال الأول عما لم يقع ثم وقع . والثانى : أن يكون السؤال أولا عما وقع ، وتأخر الأمر فى جوابه ، فبيّن ضرورته إلى معرفة الحكم

والحديث يدل على أن سؤاله سبب نزول الآية (١) وتلاوة النبى ﷺ لها عليه لتعريف الحكم والعمل بمقتضاها . وموعظة النبى ﷺ قد ذكر الفقهاء استحبابها عند ما تريد المرأة أن تلفظ بالغضب

فى الحديث نفسه أنه صلى الله عليه وآله وسلم كره المسائل وعابها ، أى هذه المسألة حين يسأل عنها

(١) قوله « سبب نزول الآية » أقول : إن فسر المبهم وهو فلان فى الحديث الذى ذكر المصنف بهلال بن أمية كما تقدم عن الخطيب الذى روى حديثه البخارى فى تفسير سورة النون من حديث ابن عباس « إن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : البينة أوحد فى ظهرك . فقال : والذى بعثك بالحق إنى لصادق ، ولينزلن الله مايبرىء ظهرى من الحد . فنزل جبريل عليه السلام فأنزل عليه قوله تعالى ﴿ والذين يرمون أزواجهم ﴾ الحديث ، وفى رواية لابن عباس عن أبى داود « فقال هلال : وإنى لأرجو أن يجعل الله فرجا . فبينما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك إذ نزل عليه الوحى » وهذا يدل على أن الآية نزلت بسبب هلال بن أمية ، فيعارضه حديث سهل بن سعد الذى رواه البخارى « إن عويمراً العجلانى سأل عن ذلك فنزلت الآية » وقد جمع بين الأمرين بأن يكون هلال سأل وعويمر سأل ، فنزلت الآية فيهما معاً ، قال ابن حجر : وظهر لى الآن أن يكون عاصم سأل قبل النزول ثم جاء هلال بعده فنزلت عند سؤاله فجاء عويمر فى المرة الثانية التى قال فيها : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به ، وفى شرح مسلم : اختلف فى نزول آية اللعان هل هى بسبب عويمر العجلانى أم بسبب هلال بن أمية ، فقال بعضهم بسبب عويمر العجلانى واستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الحديث الذى ذكره مسلم فى الباب أولا بقوله قد أنزل الله فيك وفى صاحبتك . وقال جمهور العلماء سبب نزولها

وظاهر هذه الرواية أنه لا يختص بالمرأة ، فانه ذكره فيها وفي الرجل . فلعل هذه موعظة عامة . ولا شك أن الرجل متعرض للعذاب ، وهو حد القذف . كما أن المرأة متعرضة للعذاب الذي هو الرجم ، إلا أن عذابها أشد

وظاهر لفـــظ الحديث والكتاب العزيز يقتضي تعيين لفظ « الشهادة » (١)

قصة هلال بن أمية . واستدلوا بالحديث الذي ذكره مسلم بعد قصة هلال قال : وكان أول رجل لاعن في الإسلام ، ثم قال : قلت لعلها نزلت فيهما جميعاً فلعلهمـا سألا في وقتين متقاربين فنزلت الآية فيهما جميعاً (١) وسبق هلال باللعان فيصدق أنها نزلت في ذا وفي ذاك وأن هلالا أول من لاعن

(١) قوله « يقتضي تعيين لفظ الشهادة » أقول : قال ابن حجر في الفتح : تنبيه لم أر في شيء من حديث سهل صفة تلاعنهما إلا ما في رواية الأوزاعي الماضية في التفسير فانه قال : فأمرهما بالملاعنة بما سمى الله في كتابه ، وظاهره أنهمـا لم يزيدا على ما في الآية ، وحديث ابن عمر عند مسلم صريح في ذلك فان فيه « فبدأ بالرجل فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الـكاذبين ثم ثنى بالمرأة » الحديث . وحديث ابن مسعود نحوه لكن فيه « فذهبت لتعلن فقـال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : مه ، فأبت فالتعنت » وفي حديث أنس عنـد أبي يعلى وأصله في مسلم « فدعاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : أتشهد بالله إنك من الصادقين فيما رميتها به من الزنا ؟ فشهد بذلك أربعاً ، ثم قال له في الخامسة : لعنة الله عليك إن كنت من الـكاذبين ، ففعل . ثم دعاها فذكر نحوه . فلما كان في الخامسة سكت سكتة حتى ظنوا أنها تعترف ، ثم قالت : لا أفضح قومي سائر اليوم ، فمضت على القول » وفي حديث ابن عباس عند أبي داود والنسائي وابن أبي حاتم « فدعا الرجل فشهد أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين ، فأمر به فأمسك على فيه ثم وعظه ثم قال

---

(١) قلت : ولعلها نزلت مرتين فان كثيراً من الآيات تنزل لسببين كقوله تعالى ﴿ ما كان للنبي والذين آمنوا معه أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى ﴾ الآية فانها نزلت في والديه ﷺ وفي عمه

وذلك يقتضي أن لا تبدل بغيرها (١)

والحديث يقتضي أيضاً البداءة بالرجل (٢) . وكذلك لفظ الكتاب العزيز لقوله تعالى ﴿ ويدرأ عنها العذاب ﴾ فإن « الدرء » يقتضي وجوب سبب العذاب عليها ، وذلك بلعان الزوج . واختصت المرأة بلفظ « الغضب (٣) » لعظم الذنب

له : كل شيء عليك أهون من لعنة الله ، ثم أرسله فقال : لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، انتهى بحذف يسير.

(١) قوله « وذلك يقتضي أن لا تبدل بغيرها » أقول : قال في المنهاج للنووي وشرحه : فلو أبدل لفظ الشهادة بحلف ونحوه أو غضب بلعن وعكسه أو ذكر أي الغضب أو اللعنه قبل تمام الشهادات لم يصح في الأصح(١)

(٢) قوله « البداءة بالرجل » أقول : وقال ابن القاسم من المالكية : لو ابتدأت به المرأة صح واعتد به وهو قول أبي حنيفة ، واحتجوا بأن الله تعالى عطفه بالواو وهي لا تقتضي الترتيب . واحتج للبداءة بالرجل بأن اللعان شرع لدفع الحد عن الرجل كما دل عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « البينة وإلا حد في ظهرك » ، فلو بدئ بالرجل(٢) لكان دفعاً لشيء لم يثبت ، واستدلوا أيضاً بما ذكره الشارح

(٣) قوله « واختصت المرأة بلفظ الغضب » أقول : أي غضب الله وهو إرادته الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم ، والصحيح أنهما أيمان لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لولا الأيمان لكان لي ولها شأن » ، وقيل شهادات ، وقيل يمين فيها شوب شهادة ، وقيل عكسه . والتحقيق أنه يجمع الوصفين اليمين والشهادة فهو شهادة مؤكدة بالقسم ، والتكرار يمين مغلظة بلفظ الشهادة والتكرار لاقتضاء الحال تأكيد الأمر ،

(١) قلت : هذه من شروط اللعان السبعة التي اتفق عليها الأئمة الأربعة وأتباعهم . إلا أن أبا حنيفة خالف في جواز بدء المرأة فيه على الرجل وتقدم . تنبيه : لو كان في بطنها جنين وجب نفيه صريحا أو ضمنا كأن يقول : وإني لم أمسها في طهرها

(٢) كذا ولعله : فلو بدئ بالمرأة

بالنسبة إليها على تقدير وقوعه ، لما فيه من تلويث الفراش . والتعرض لإلحاق من ليس من الزوج به ، وذلك أمر عظيم يترتب عليه مفاسد كثيرة . كانتشار المحرمية . وثبوت الولاية على الإناث ، واستحقاق الأموال بالتوارث . فلا جَرَم خُصت بلفظة « الغضب » التي هي أشد من « اللعنة » ولذلك قالوا : لو أبدلت المرأة الغضب باللعنة لم يكتف به . أما لو أبدل الرجل اللعنة بالغضب فقد اختلفوا فيه . والأولى اتباع النص

وفي الحديث دليل على إجراء الأحكام على الظاهر ، وعرض التوبة على المذنبين . وقد يؤخذ منه أن الزوج لو رجع وأكذب نفسه(١) كان توبة ، ويجوز أن يكون النبي ﷺ أرشد إلى التوبة فيما بينهما وبين الله

ولهذا اعتبر فيه من التأكيد عشرة أنواع : الأول ذكر لفظ الشهادة ، الثاني ذكر القسم باسم الرب الجامع لمعاني أسمائه وهو لفظ الله ، الثالث تأكيد الجواب بما يؤكد به المقسم عليه من أن واللام وإتيانه باسم الفاعل الذي هو صادق وكاذب دون فعلهما . الرابع تكرار ذلك خمس مرات ، الخامس دعاؤه على نفسه في الخامسة بلعنة الله إن كان من الكاذبين ، السادس إخباره صلى الله عليه وآله وسلم عند الخامسة أنها الموجبة لعذاب الله وأن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة ، السابع جعل لعانه مقتضياً لحصول العقاب عليها وجعل لعانها دارئاً للعذاب عنها ، الثامن أن هذا اللعان يوجب العذاب إما في الدنيا وإما في الآخرة ، التاسع التفريق بين المتلاعنين وخراب بيتهما وكسرها بالفراق ، العاشر تأبيد تلك الفرقة ودوام التحريم بينهما . فلما كان شأن هذا اللعان هذا الشأن جعل يميناً مقروناً بالشهادة وشهادة مقرونة باليمين ، وهذا جمع بين القولين حسن

(١) قوله « ويؤخذ منه أن الرجل لو رجع فأكذب نفسه » أقول : أخذ من الوعظ قبل الخامسة أو قبل اللعان بعد رمي زوجته ، لا أنه لو أكذب نفسه بعد الفراغ من لعانه ، إلا أنه قد اختلف في أنه هل يسقط حدها بإكذابه نفسه ؟ قال ابن دقيق العيد : لم أره مصرحاً به لكن في كلامهم ما يفهم سقوطه في ضمن تعليل . وقال أحمد

وقوله عليه السلام « لا سبيل لك عليها » يمكن أن يؤخذ منه وقوع التفريق بينهما باللعان . لعموم قوله « لا سبيل لك عليها [١] » ويحتمل أن يكون « لا سبيل لك عليها » راجعاً إلى المال

وقوله « إن كنت صادقاً عليها فهو بما استحللت من فرجها » دليل على استقرار المهر بالدخول ، وعلى استقرار مهر الملاعنة . أما هذا فبالنص ، وأما الأول فبتعليله ﷺ [٢]

وقوله « بما استحللت من فرجها » فيه دليل على أنه يستقر ولو أكذبت نفسها [٣] ، لوجود العلة المذكورة . والله أعلم

وأبو حنيفة ومحمد : إذا أكذب نفسه وحدّ زال تحريم العقد وحلت له بنكاح جديد . وقال سعيد بن جبير : إذا أكذب نفسه عادت له زوجته كما كانت . وقال ابن المسيب إن أكذب نفسه وهي في العدة حلت له وإلا فلا تحل له أبداً

(١) قوله « لعموم لا سبيل لك عليها » أقول : قال النووي في شرح مسلم : انه قال الرجل هي طالق ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم « لا سبيل لك عليها » أي لا ملك لك عليها ولا يقع طلاقك . فظاهره صحة هذا الاحتمال ، لكن قال الحافظ ابن حجر بعد نقل كلامه : وهو يوهم أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا سبيل لك عليها » وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم عقب قول الملاعن هي طالق ثلاثاً ، وأنه موجود كذلك في حديث سهل بن سعد الذي شرحه ، وليس كذلك فان قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا سبيل لك عليها » لم يقع في حديث سهل ، وإنما وقع في حديث ابن عمر عقب قوله صلى الله عليه وآله وسلم « الله يعلم أن أحدكما كاذب ، لا سبيل لك عليها »

(٢) قوله « فبتعليله » أقول : أي بقوله استحللت من فرجها ، فانه دل على أن استقرار المهر بالاستحلال لفرجها . وكلام الشارح خاص بأن المراد بالدخول الوطء وهو قول جماعة من السلف

(٣) قوله « ولو أكذبت نفسها » أقول : أي أقرت بالزنا ، لأنه قد سبق استحقاقها للمهر فلا يبطل باقرارها

٣١٩ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أَنَّ رَجُلاً رَمَى امْرَأَتَهُ ، وَانْتَفَى من ولدها فى زمن رسول الله ﷺ . فَأَمَرَهُما رسولُ الله ﷺ فتلاعنا كما قال تعالى ، ثم قَضَى بالْوَلَدِ لِلْمَرْأَةِ ، وَفَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلاعِنَيْنِ »

هذه الرواية الثانية [١] فيها زيادة نفى الولد ، وأنه يلتحق بالمرأة ، ويرثها [٢] بإرث البنوة منها . وتثبت أحكام البنوة بالنسبة إليها . ومفهومه يقتضى انقطاع النسب إلى الأب مطلقاً . وقد ترددوا فيما لو كانت بنتاً هل يحل للملاعن تزوجها ؟ [٣]

وقوله « فتلاعنا كما قال الله تعالى » ليس فيه ما يشعر بذكر نفى الولد فى لعانه ، إلا بطريق الدلالة ، فإن كتاب الله يقتضى أن ﴿ يشهد أنه لمن الصادقين ﴾ وذلك راجع إلى ما ادعاه ، ودعواه قد اشتملت على نفى الولد

وقوله « وفرق بين المتلاعنين » يقتضى أن اللعان موجب للفرقة ظاهراً [٤].

* * *

---

(١) (الحديث الثانى) قوله « هذه الرواية الثانية » أقول : هذه التى فى الحديث لأنها ثانية ، فإن ابن عمر هو الذى روى الأولى

(٢) قوله « ويرثها » أقول : أى وترثه ما فرض الله لها . وقيل معنى إلحاقه بأمه أنه جعلها له أبا وأما فترث جميع ماله إذا لم يكن له وارث آخر من ولده ونحوه ، وهو قول ابن مسعود وواثلة وطائفة ورواية عن أحمد

(٣) قوله « وقد ترددوا فيما لو كانت بنتا الخ » أقول : أى لو كانت المنفية بنتاً ، والقول بأنه يحل له نكاحها قول شاذ لبعض الشافعية ، والأصح قول الجمهور إنها تحرم لأنها ربيبته فى الجملة

(٤) قوله « موجب للفرقة ظاهراً » أقول : كأنه يشير بقوله ظاهراً إلى ما وقع من الخلاف فى المسألة ، فإن فيها مذاهب : الأول أن الفرقة تحصل بمجرد القذف . وهذا قول أبى عبيد ، وخالفه الجمهور . وقال طائفة من الفقهاء بالبصرة وغيرهم لا يقع

٣٢٠ — الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « جاء رَجُلٌ مِن بَنِي فَزارَةَ إلى النبي ﷺ فقال : إنَّ امرأتي ولدَتْ غُلاماً أسْوَدَ . فقال النبي ﷺ : هَلْ لَكَ إبِلٌ ؟ قال : نعم . قال : فَمَا ألوانها ؟ قال : حُمْرٌ . قال : فهل يكونُ فيها مِن أورَقَ [(١)] ؟ قال : إنَّ فيها لَوُرْقاً . قال : فأَنَّى أتاها ذلِكَ ؟ قال : عَسَى أنْ يكون نَزَعَهُ عِرقٌ [(٢)] . قال : وهذا عَسَى أنْ يَكُون نَزَعَهُ عِرقٌ »

فيه ما يشعر بأن التعريض بنفي الولد لا يوجب حداً [(٣)] كما قيل ، وفيه نظر .

باللعان فرقة البتة ، واحتجوا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينكر عليه الطلاق بعد اللعان . وقال جمهور العلماء : اللعان يوجب الفرقة . ثم اختلفوا فقال قوم يقع بمجرد لعان الزوج وإن لم تلتعن المرأة . وهذا القول مما تفرد به الشافعي واحتج بأنها فرقة وقعت بالقول فحصلت بقول الرجل وحده كالطلاق ، وعند أحمد في رواية أنها لا تحصل إلا بلعانهما جميعاً فاذا تم لعانهما حصلت الفرقة . وهو قول مالك وأهل الظاهر ، واحتجوا بأن الشرع إنما ورد بالتفريق بين المتلعنين ولا يكونان متلاعنين بلعان الزوج وحده ، ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يفرق بينهما إلا بعد تمام اللعان . وقال أبو حنيفة : لا بد بعد تمام اللعان من تفريق الحاكم ، واحتج بقول ابن عباس « ففرق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بينهما » .

(١) (الحديث الثالث) قال « من أورق » أقول : بزنة أحمر ، وورق بزنة حمر ، ويأتي تفسيره

(٢) قال « أن يكون نزعه » أقول : بالزاي والعين المهملة ، والنزع الجذب ، والمعنى يحتمل أن يكون في أصوله من هو في اللون المذكور فاجتذبه اليه فجاء على لونه

(٣) قوله « بأن التعريض بنفي الولد الخ » أقول : لأن التعريض بالقذف ليس قذفاً فلا يوجب حده وبه قال الجمهور ، واستدل الشافعي لذلك بهذا الحديث ، وعند المالكيه يجب به الحد إذا كان مفهوماً . وأجاب بعض المالكية بما يفيده كلام الشارح بأن الرجل لم يرد قذفا بل جاء سائلا مستفتياً عن الحكم لما وقع له من الريبة

لأنه جاء على سبيل الاستفتاء، والضرورة داعية إلى ذكره. وإلى عدم ترتب الحد أو التعزير على المستفتين (١)

وفيه دليل على أن المخالفة فى اللون بين الأب والابن - بالبياض والسواد - لا تبيح الانتفاء. وقد ذكر النبي ﷺ الحكم والتعليل. وأجاز بعضهم ذلك فى السواد الشديد مع البياض الشديد. و « الورقة » لون يميل إلى الغُبرة، كلون الرماد والرماد يسمى أورق والجمع « ورق » بضم الواو وسكون الراء

واستدل به الأصوليون على العمل بالقياس (٢). فإن النبي ﷺ حصل منه التشبيه لولد هذا الرجل المخالف للونه بولد الإبل المخالف لألوانها. وذكر العلة الجامعة. وهى نزوع العِرق، إلا أنه تشبيه فى أمر وجودى، والذى حصلت المنازعة فيه هو التشبيه فى الأحكام الشرعية (٣)

* * *

---

(١) قوله « على المستفتين » أقول : تعقبه الحافظ ابن حجر فقال : قلت وفى هذا الاطلاق نظر، لأنه قد يستفتى بلفظ لا يقتضى القذف وبلفظ يقتضيه، فمن الأول أن يقول : إذا كان زوج المرأة أبيض فأتت بولد أسود ما الحكم؟ ومن الثانى أن يقول مثلا : إن امرأتى أتت بولد أسود وأنا أبيض، فيكون تعريضاً. أو يزيد فيه زنت فيكون تصريحاً. فالذى فى حديث الباب هو الثانى فيتم الاستدلال. وقد نبه الخطابى على عكس هذا فقال : لا يلزم الزوج إذا صرح أن الولد الذى وضعته امرأته ليس ابنه حد لجواز أن يريد أنها وطئت بشبهه أو وضعته من الزوج الذى كان قبله إذا كان ذلك ممكناً

(٢) قوله « على العمل بالقياس » أقول : قال الخطابى : هو أصل فى قياس الشبه، وقال ابن العربى : فيه دليل على صحة الاعتبار بالنظير

(٣) قوله « هو التشبيه فى الأحكام الشرعية » أقول : وهذا من الأحكام العقلية لا يجرى فيه نزاع

٣٢١ — الحديث الرابع : عن عائشة رضى الله عنها قالت « اختَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فى غُلامٍ . فقال سَعْدٌ : يا رسول الله هٰذا ابْنُ أخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ (١) ، عَهِدَ إلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ ، اُنْظُرْ إلى شَبَهِهِ . وقال عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ : هٰذا أخِي يا رسول الله ، وُلِدَ عَلَى فِراشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ ، فَنَظَرَ رسول الله ﷺ إلى شَبَهِهِ ، فَرَأَى شَبَهاً بَيِّناً بِعُتْبَةَ . فقال : هُوَ لَكَ يا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ (٢) ، الوَلَدُ لِلْفِراشِ وَلِلْعاهِرِ الحَجَرُ . واحْتَجِبِي مِنْهُ يا سَوْدَةُ . فلم يرَ سَودةَ قَطّ »

يقال « زمعة » بإسكان الميم . وهو الأكثر (٣) . ويقال « زمعة » بفتح الميم أيضاً

---

(١) (الحديث الرابع) قال « أخى عتبة » أقول : عده العسكرى فى الصحابة ، وأنكر عليه أبو القاسم وقال : هو الذى شج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكسر رباعيته يوم أحد وما علمت له إسلاماً ولم يذكره أحد من المتقدمين فى الصحابة . وأما عبد بن زمعة فانه أخو أم المؤمنين سودة لأبيها ، وهو قرشى عامرى من سادات الصحابة وأشرافهم ، قيل ولا رواية له

(٢) قال « يا عبد بن زمعة » أقول : رواية الجمهور باثبات حرف النداء . ووقع فى رواية النسائى « هو لك عبد بن زمعة » بحذفها ، وضبطه بعض الحنفية بتنوين الدال والحاق ما لزمهم من الحاق الولد من غير اشتراط وطء متقدم وقالوا إنما ملكه إياه لانه ابن أمة أبيه لا أنه ألحقه بأبيه ، وهذه غفلة عن الرواية واللسان ، أما الرواية فعند البخارى فى بعض طرقه « هو أخوك يا عبد زمعة » ، وفى رواية « أخوك يا عبد » عند أبى داود ، وأما رواية « احتجبى منه يا سودة ليس لك بأخ » فقد أعلها البيهقى وإن كانت عند أحمد والنسائى والحاكم ، وقال الخطابى : هذه الزيادة ليست بثابتة ، وتبعه المنذرى ، وقال الماوردى والنووى : هى باطلة

(٣) قوله « وهو الأكثر » أقول : وهو الجارى على لسان المحدثين ، وقيل

والحديث أصل فى إلحاق الولد بصاحب الفراش . وإن طرأ عليه وطء محرم . وقد استدل به بعض المالكية على قاعدة من قواعدهم ، وأصل من أصول المذهب . وهو الحكم بين حكمين [١] ، وذلك أن يكون الفرع يأخذ مشابهة من أصول متعددة ، فيعطَى أحكاما مختلفة ، ولا يُمحَّض لأحد الأصول . وبيانه من الحديث أن الفراش مقتض لإلحاقه بزمعة . والشبه البين مقتض لإلحاقه بعتبة ، فأعطى النسبَ بمقتضى الفراش ، وألحق بزمعة . وروعى أمر الشبه بأمر سودة بالاحتجاب منه ، فأعطى الفرع حكما بين حكمين ، فلم يمحض أمر الفراش فتثبت المحرمية بينه وبين سودة ، ولا روعى أمر الشبه مطلقاً فيلتحق بعتبة

قالوا : وهذا أولى التقديرات . فان الفرع إذا دار بين أصلين ، فألحق بأحدهما مطلقاً ، فقد أبطل شبهه بالثانى من كل وجه . وكذلك إذا فعل بالثانى ومُحض إلحاقه به كان إبطالا لحكم شبهه بالأول ، فاذا ألحق بكل واحد منهما من وجه كان أولى من إلغاء أحدهما من كل وجه

ويعترض على هذا بأن صورة النزاع [٢] ما إذا دار الفرع بين أصلين شرعيين ،

التحريك هو الصواب ، سمى بواحدة الزمعات وهى الشعرات المتعلقة بأنف الأرنب . ووقع فى مختصر ابن الحاجب وفى الكاشف للذهبى « عبد الله بن زمعة » ، وهو غلط والصواب « عبد » بغير إضافة

(١) قوله « وهو الحكم بين حكمين » الحكمان هنا الأول ثبوت الفراش والثانى الشبه بمن ادعى له الولد وهو عتبة ، فلو عمل بالأول لكان ولداً لزمعة وأخا لسودة لا تحتجب منه ، ولو عمل بالثانى لكان ولداً لعتبة ويلحق به نسبه . والفرع هنا هو الولد المدعى فقد أعطى حكما بين الحكمين ، لم يجعل الحكم للفراش فقط ولا للشبه فقط بل أخذ كل حكم حكما

(٢) قوله « بأن صورة النزاع » أقول : المراد الصورة التى تجرى فيها هذه القاعدة مخصوصة بما إذا دار الفرع بين أصلين شرعيين يقتضى الشرع إلحاق الفرع بكل واحد منهما من حيث النظر ، وليس مسألة ولد زمعة من هذا الباب ، فان الأصل

يقتضي الشرع إلحاقه بكل واحد منهما من حيث النظرُ إليه . وههنـــا لا يقتضي الشرع إلا إلحاق هذا الولد بالفراش . والشبه ههنـا غير مقتض للإلحاق شرعاً ، فيحمل قوله « واحتجبي منه يا سودة » على سبيل الاحتياط . والإرشاد إلى مصلحة وجودية ، لا على سبيل بيان وجوب حكم شرعي . ويؤكده أنا لو وجدنا شبهاً في ولد لغير صاحب الفراش لم نثبت لذلك حكما . وليس في الاحتجاب ههنا إلا ترك أمر مباح ، على تقدير ثبوت المحرمية . وهو قريب

وقوله عليه السلام « هو لك » أي أخ . وقوله عليه السلام « الولد للفراش » أي تابع للفراش . أو محكوم به للفراش ، أو ما يقارب هذا (١)

شرعي هنا الذي يقتضي العمل به واحد هو ثبوت الفراش ، فإن الحكم له ليس إلا ، ولا يجاذبه الشبه بعتبة إذ لا حكم له مع ثبوت الفراش . فإن قيل : فلمـا ذا أمرت سوده بالاحتجاب وقد أثبت حكم الفراش أنه أخوها ؟ قلت : أجاب الشارح عنه بأنه أمر صلى الله عليه وآله وسلم به على جهة الاحتياط لمصلحة لاحظها الشارع ، لا أنه أمر به على جهة بيان وجوب شرعي ، وغايته أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر سودة بترك أمر مباح بعد ثبوت المحرمية . وللشارع أن ينهى عن المباح لمصلحة . وقول الشارح على تقدير ثبوت المحرمية الأولى حذف تقدير لأنها قد ثبتت بالحكم بثبوت الفراش فيصح التوارث بين سودة وولد زمعة المحكوم به لعبد فانه أخ لها شرعا (١)

(١) قوله « أو ما يقارب هذا » أقول : يريد أنه لا بد من تقدير لمتعلق الجار ، والأقرب هنا تقدير محكوم به لقرينة التنازع . والمراد لصاحب الفراش والفراش يعبر به عن كل واحد من الزوجين ومنه هذا الحديث ، وحكى ابن فارس أن المراد من الفراش الزوج واستغرب وقال معناه إذا كان للرجل زوجة أو مملوكة صارت فراشاً له فأتت بولد لمدة الإمكان منه لحقه الولد وصار ولداً له يجرى بينهما التوارث

---

(١) قلت : إلا أنه يعكر هذا القول قوله ﷺ « هو لك عبد واحتجبي منه » ، فكيف يكون عبداً وتحتجب منه ويكون أخا لها شرعا ؟

وقوله عليه السلام « وللعاهر الحجر » قيل : إن معناه أن له الخيبة مما ادعاه وطلبه [1] ، كما يقال : لفلان التراب . وكما جاء فى الحديث الصحيح « وإن جاء يطلب ثمن الكلب فاملأ كفه ترابا » تعبيراً بذلك عن خيبته وعدم استحقاقه لثمن الكلب . وإنما لم يجروا اللفظ على ظاهره ويجعلوا « الحجر » ههنا عبارة عن الرجم المستحق فى حق الزانى لأنه ليس كل عاهر يستحق الرجم . وإنما يستحقه المحصن . فلا يُجرَى لفظ « العاهر » على ظاهره فى العموم ، أما إذا حملناه على ما ذكرناه من الخيبة كان

وغيره من أحكام الولادة سواء كان موافقاً فى الشبه به أو مخالفاً له ، ومدة إمكان كونه منه ستة أشهر من حين أمكن اجتماعهما ، وأما ما تصير به المرأة فراشاً فان كانت زوجته صارت فراشاً بمجرد عقد النكاح ، ونقلوا فى هذا الإجماع ، وشرطوا فى الإلحاق بالزوج إمكان الوطء بعد ثبوت الفراش فان لم يمكن كأن ينكح المغربى مشرقية ولم يفارق واحد منهما وطنه ثم أتت بولد لستة أشهر أو أكثر لم يلحقه لعدم إمكان كونه منه ، هذا قول مالك والشافعى والعلماء كافة ، إلا أبا حنيفة فلم يشترط الإمكان بل اكتفى بمجرد العقد قال : حتى لو طلقها عقب أن جرى العقد من غير إمكان وطء فولدت لستة أشهر من العقد لحقه الولد . وهذا ضعيف ظاهر ولا حجة له فى إطلاق الحديث لأنه خرج على الغالب وهو حصول الإمكان بعد العقد انتهى . وقال ابن تيمية : إنه أشار أحمد أنها لا تكون الزوجة فراشا إلا مع العقد والدخول المحقق لا الامكان المشكوك فيه . قال ابن القيم بعد نقله : وهذا هو الصحيح المجزوم به ، وإلا فكيف تصير المرأة فراشاً ولم يدخل بها الزوج ولم يبن بها بمجرد إمكان بعيد ، وهل يعد أهل العرف واللغة المرأة فراشاً قبل أن يبنى بها ؟ وكيف تأتى الشريعة بالحاق نسب لمن لم يبن بامرأته ولا دخل بها ولا اجتمع بها بمجرد إمكان ذلك ؟ وهذا الإمكان قد يقطع بانتفائه عادة فلا تصير المرأة فراشاً إلا بدخول محقق وبالله التوفيق . انتهى

(١) قوله « قيل معناه أن له الخيبة والحرمان من الولد الذى يدعيه » وقال أبو عبيد أى لا حق له فى النسب

ذلك عاماً فى حق كل زان . والأصل العمل بالعموم فيما تقتضيه صيغته [١]

* * *

٣٢٢ — الحديث الخامس [٢] : عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « إنَّ رسولَ الله ﷺ دَخَلَ عَلَيَّ مَسْروراً ، تَبْرُقُ [٣] أساريرُ وَجْهِهِ . فقال : ألَمْ تَرَى [٤] أنَّ مُجَزِّزاً نظر آنِفاً إلى زيد بن حارِثَةَ وأُسامَةَ بن زيدٍ ، فقال : إنَّ بَعضَ هٰذهِ الأَقْدامِ لِمَنْ بَعْض »

وفى لفظ « كانَ مُجَزِّزٌ قائِفاً »

« أسارير وجهه » تعنى الخطوط التى فى الجبهة . واحدها سَرَر وسِرَر وجمعه أسرار وجمع الجمع أسارير . وقال الأصمعى : الخطوط التى تكون فى الكف مثلها السَّرر ـ بفتح السين والراء ـ والسِّرر ـ بكسر السين

استدل به فقهاء الحجاز [٥] ومن تبعهم على أصل من أصولهم . وهو العمل

---

(١) قوله « فيما تقتضيه صيغته » أقول : ولفظ العاهر هنا اسم جنس معرف باللام ، فهو من صيغ العموم فلا يخرج منه عاهر إلا بدليل ، وكل زان خائب لكونه عاصياً لا مرجوماً بالحجارة

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب اللعان

(٣) قال « تبرق » أقول : بفتح المثناة الفوقية وضم الراء أى تضىء وتستنير من السرور والفرح ، فان المسرور ينطلق وجهه ويجرى ماء البشر فيه بخلاف المحزون

(٤) قال « ألم ترى » أقول : أى لم تعلمى وتخبرى . ووقع عند البخارى فى بعض طرقه « ألم تسمعى »

(٥) قوله « فقهاء الحجاز » أقول : أى الشافعى وجمهور العلماء ، ويقابلهم فقهاء العراق وهو أبو حنيفة وأتباعه ، وبالأول قال عمر بن الخطاب كما أخرج سعيد بن

بالقيافة ، حيث يشتبه إلحاق الولد بأحد الواطئين فى طهر واحد ، لا فى كل الصور بل فى بعضها

ووجه الاستدلال أن النبي ﷺ سُرّ بذلك . وقال الشافعي رحمه الله : ولا يسر بباطل . وخالف أبو حنيفة وأصحابه ، واعتذارهم عن الحديث أنه لم يقع فيه إلحاق متنازع فيه ، ولا هو وارد فى محل النزاع ، فإن أسامة كان لاحقاً بفراش زيد ، من غير منازع له فيه ، وإنما كان الكفار يطعنون فى نسبه للتباين بين لونه ولون أبيه فى السواد والبياض (١) ، فلما غطّيا رؤسهما وبدت أقدامهما ، وألحقَ مجزز أسامة بزيد كان ذلك إبطالا لطعن الكفار ، بسبب اعترافهم بحكم القيافة ، وإبطال طعنهم حق . فلم يسر النبي ﷺ إلا بحق

والأولون يجيبون بأنه ـ وإن كان ذلك وارداً فى صورة خاصة ـ إلا أن له جهة عامة (٢) . وهى دلالة الأشباه على الأنساب . فنأخذ هذه الجهة من الحديث ونعمل بها

منصور قال . حدثنا سفيان عن سعيد بن سليمان بن يسار عن عمر فى امرأة وطئها رجلان فى طهر فقال القائف : اشتركا فيه جميعاً ، فجعله بينهما . قال الشعبي وعلى يقول هو ابنهما وهما أبواه يرثانه ذكره سعيد أيضاً . قال الحجازيون : ولا يعرف لعمر وعلى رضى الله عنهما مخالف فى الصحابة

(١) قوله « للتباين بين لونه ولون أبيه » أقول : قال القاضى عن المازرى إنما كانت الجاهلية تقدح فى نسب أسامة لكونه أسود شديد السواد وكان زيد أبيض كذا قاله أبو داود عن أحمد بن صالح ، فلما قضى هذا القائف بالحاق نسبه مع اختلاف اللون وكانت الجاهلية تعتمد قول القائف فرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم به لكونه زاجراً لهم عن الطعن فى النسب ، وقال القاضى قال غير أحمد بن صالح : كان زيد أزهر اللون وأم أسامة وهى أم أيمن واسمها بركة كانت حبشية سوداء

(٢) قوله « إلا أن له جهة عامة » أقول : ولأنه لو كان ما قاله باطلا فى غير هذه الصورة التى النسب فيها ثابت لأنكر صلى الله عليه وآله وسلم القيافة فى غير هذا لأنه إقرار باطل وسكوت عن أمر شائع فى عصره صلى الله عليه وآله وسلم ولقال له إن تكلمت بالقيافة فى مثل هذه الصورة التى تكلمت فيها

واختلف مذهب الشافعي في أن القيافة هل تختص ببني مُدلج ، أم لا ؟ من حيث إن المعتبر (١) في ذلك الأشباه . وذلك غير خاص بهم ، أو يقال : إن لهم في ذلك قوة ليست لغيرهم . ومحل النص إذا اختص بوصف يمكن اعتباره لم يمكن إلغاؤه ، لاحتمال أن يكون مقصوداً للشارع (٢)

و « مجزز » بضم الميم وفتح الجيم وكسر الزاى المشددة المعجمة وبعدها زاى معجمة (٣)

واختلف مذهب الشافعي أيضاً في أنه هل يعتبر العدد في القائف ، أم يكفي القائف الواحد (٤) ؟ فان مجززاً انفرد بهذه القيافة ، ولا يرد على هذا ، لأنه ليس من محال الخلاف (٥) . وإذا أخذ من هذا الحديث الاكتفاء بالقائف الواحد ، فليس من محال الخلاف كما قدمنا

---

(١) قوله « من حيث إن المعتبر » أقول : تعليل لقوله « أم لا »

(٢) قوله « أن يكون مقصوداً للشارع » أقول : والنص هنا قد خص مجززاً بالاعتبار ، ولكنه لا يخفى أن النص لاحظ الواقع وأخبر عنه ، وإلا فيلزم أن يعتبر مجزز نفسه لا غيره من بني مدلج . قال النووي : والصحيح أنه لا يختص

(٣) قوله « بعدها زاى معجمة » أقول : هو اسم فاعل من جز مثقل الزاى ، وإنما سمي بذلك لأنه كان في الجاهلية إذا أسر أسيراً جز ناصيته وأطلقه ، وقيل في ضبطه إنه بالحاء المهملة وراء مكسورة فزاى ، وهو صحابي جليل ذكره ابن يونس فيمن حضر فتح مصر قال : ولا أعلم له رواية

(٤) قوله « أم يكفي الواحد » أقول : قال النووي : إنه يكتفي بالواحد عند أبي القاسم المالكي ، وقال مالك : يشترط اثنان ، وبه قال أصحابنا يعني الشافعية ولم يذكر لهم خلافاً في ذلك

(٥) قوله « ليس من محل الخلاف » أقول : فانه في نسب ثابت بالفراش ، وإنما محل الخلاف إثبات النسب به ابتداء

وقوله «آنفاً»[١] ، أى فى الزمن القريب من القول . وقد ترك فى هذه الرواية ذكر تغطية أسامة وزيد رءوسهما وظهور أقدامهما ، وهى زيادة مفيدة جداً لما فيها من الدلالة على صدق القيافة[٢] . وكان يقال : إن من علوم العرب ثلاثة : السيافة ، والعيافة ، والقيافة[٣] . فأما السيافة : فهى شم تراب الأرض ليعلم بها الاستقامة على الطريق ، أو الخروج منها . قال المعرى :

أودى ، فليت الحادثات كفاف مال المسيف وعنبر المستاف[٤]

---

(١) قوله «وقوله آنفاً» أقول : بالمد والقصر ، قال البرماوى : إنه اسم فاعل من أنف . جاء على فعل وفاعل مثل حذر وحاذر ، ومعناه كما قال الشارح قريباً ، فهو منصوب على أنه صفة زمان ، وقيل ينصب على الحال

(٢) قوله «على صدق القيافة» أقول : وذلك لأنه لم يشاهد صاحبى الأقدام حتى يدخل الشك بأنه قد عرفهما وأن هذا ابن هذا

(٣) قوله «السيافة والعيافة والقيافة» أقول : يعنى أنهم إذا ضلوا عن الطريق وأرادوا معرفتها ، قال فى المصباح : ساف الرجل الشئ يسوفه سوفا اشتمه ، ويقال إن المسافة من هذا ، وذلك أن الدليل يسوف تراب الموضع الذى ضل عنه فإن استاف رائحة الأبوال والأبعار علم أنه على جادة وإلا فلا . قال الشاعر «إذا الدليل استاف أخلاف الطرق» ، وأصل مسافة مفعلة والجمع مسافات ، وبينهم مسافة بعيدة انتهى فعرفت معنى قول الشارح

(٤) قوله «قال المعرى . أودى الخ» أقول : هو مطلع قصيدة رثى بها المعرى والد الشريف الرضى وهو الشريف أحمد الموسوى ، وقد اعترض الزركشى الشارح فقال : لم يرد المعرى ذلك وإنما أراد به الشامّ المطيب وقصد به الجناس لقوله المسيف وهو الذى ذهب ماله ، يعنى أن هذا الشريف المرثى كان مالا لمن ذهب ماله وعنبراً لمن أشتمه لجلالة حسبه وشريف نسبه انتهى . قلت : وهذا مراد الشارح أن المستاف الشام للرائحة والمستاف القاص

و « المستاف » هو هـــذا القاص . وأما العيافة فهى زجر الطير ، والطيرة ، والتفاؤل بهما (١) ، وما قارب ذلك . وأما السانح والبارح (٢) فنى الوحش ، وفى الحديث « العيافة والطرق من الجبْت (٣) » والطرق هو الرمى بالحصا (٤) ، وأما القيافة فهى ما نحن فيه ، وهو اعتبار الأشباه لإلحاق الأنساب

---

(١) قوله « والفـأل بها » أقول : بسكون الهمزة ويجوز التخفيف وهو أن يسمع كلاما حسناً فيتيمن به ، وإن كان قبيحاً فهو الطيرة ، ويقـــال تطير من الشيء واطير منه والاسم الطيرة وزن عنبة وهو التشاؤم ، وكانت العرب إذا أرادت المضى لمهمة مرت بمجاثم الطير وأثارتها لتستفيد هل تمضى أو ترجع ، فنهى الشارع عن ذلك فقال « أقروا الطير فى مكناتها »

(٢) قوله « وأما السانح » أقول : فى المصباح سنح الطائر جرى عن يمينك إلى يسارك . والعرب تتيامن بذلك ، قال ابن فارس : السانح ما أتاك عن يمينك من طـائر وغيره ، وفى النهاية : السانح ما مر من الطير والوحش بين يديك من جهة يسارك إلى يمينك ، والعرب تتبرك به لأنه أمكن للصيد والرمى ، والبـــارح ما مر من يمينك إلى يسارك والعرب تطير به لأنه لا يمـكنك أن ترميه حتى تنحرف . انتهى

(٣) قوله « وفى الحديث العيافة الخ » أقول : أخرجه أبو داود من حديث قبيصة مرفوعاً ، فى النهاية العيافة زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها ، وهو من عادات العرب كثيراً وهو كثير فى أشعارهم ، يقـال عاف يعيف عيفاً إذا زجر وحدس وظن ، وبنو أسد يذكرون بالعيافة ويوصفون بها ، قيل عنهم إن قوماً من الجن تذاكروا عيافتهم فأتوهم فقالوا ضلت عنا ناقة فلو أرسلتم معنا من يعيف ، فقالوا لغليم منهم : انطلق معهم . فاستردفه أحدهم ثم سار فلقيته عقاب كاسرة إحدى جناحيها فاقشعر الغلام وبكى ، فقالوا ما لك ؟ قال « كسرت جناحا ، ورفعت جناحا ، وحلفت بالله صراحا ، ما أنت بأنسى ولا تبغى لقاحا » انتهى

(٤) قوله « هو الرمى بالحصا » أقول زاد فى النهاية : الذى تفعله النساء ، وقيل الخط فى الرمل . انتهى

٣٢٣ — الحديث السادس [١] : عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال « ذُكِرَ الْعَزْلُ [٢] لرسول الله ﷺ ، فقال : وَلِمَ يَفْعَلُ ذُلِكَ أَحَدُكُمْ ؟ ـ وَلَمْ يَقُلْ : فَلا يَفْعَلْ ذُلكَ أَحَدُكُمْ ـ فإِنَّهُ لَيستْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إلَّا اللهُ خالِقُها »

اختلاف الفقهاء فى حكم العزل [٣] . فأباحه بعضهم مطلقاً . وقيل : فيه إذا جاز

---

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب اللعان

(٢) قال « ذكر العزل » أقول : حقيقته أن يجامع الرجل فاذا قارب الإنزال نزع وأنزل خارج الفرج

(٣) قوله « اختلاف الفقهاء فى حكم العزل » أقول : قال أبو عمر بن عبد البر : لا خلاف بين العلماء أنه لا يعزل عن الزوجة الحرة إلا بإذنها ، لأن الجماع من حقها ، ولها المطالبة به وليس الجماع المعروف إلا ما لا يلحقه عزل . ووافقه فى نقل هذا الاجماع ابن هبيرة ، وتعقب بأن المعروف عند الشافعية أن الزوجة لا حق لها فى الجماع ، ثم فى خصوص هذه المسألة عند الشافعية خلاف مشهور [١] فى جواز العزل عن الحرة بغير إذنها ، وهو المصحح عند المتأخرين . واحتج الجمهور بحديث عن عمر أخرجه أحمد وابن ماجه بلفظ « نهى عن العزل عن الحرة إلا بإذنها » وفى إسناده ابن لهيعة ، وفى وجه للشافعية الجزم بالمنع إذا امتنعت ، وفيما إذا رضيت وجهان : أصحهما الجواز ، هذا كله فى الحرة ، وأما الأمة فان كانت زوجة فهى مرتبة على الحرة إن جاز فيها ففى الأمة أولى ، وإن امتنع فوجهان أصحهما الجواز تحرزاً من إرقاق الولد ، وإن كانت سرية جاز بلا خلاف عندهم . نعم ابن حزم يمنعه مطلقاً فى حرة وأمة زوجة ومملوكة مستنداً إلى حديث « إنه سئل صلى الله عليه وآله وسلم عن العزل فقال ذلك الوأد الخفى » أخرجه مسلم ، وعورض بحديثين حديث « إن اليهود كانت

---

(١) قلت : وكذا فيه خلاف عند الحنابلة . والصحيح فى المذهب أنه لا يعزل عن الحرة إلا بإذنها ، لأنه حق من حقوقها تملك المطالبة به لو تركها

ترك أصل الوطء جاز ترك الإنزال . ورجح هذا بعض أصحاب الشافعي ، ومن الفقهاء من كرهه فى الحرة إلا بإذنها ، وفى الزوجة الأمة إلا بإذن السيد [1] ، لحقهما فى الولد [2] . ولم يكرهه فى السرارى ، لما فى ذلك ـ أعنى الإنزال ـ من التعرض لإتلاف المالية [3] ، وهذا مذهب المالكية [4]

وفى الحديث إشارة إلى إلحاق الولد ، وإن وقع العزل ، وهو مذهب أكثر الفقهاء

* * *

٢٣٤ — الحديث السابع : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ »

تقول إن العزل الموؤدة الصغرى ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : كذبت اليهود ، لو أراد الله خلقه لم يستطع رده » أخرجه النسائى والترمذى وصححه ، والثانى أخرجه النسائى بمثل هذا ، ودفع هذا بأن حديث الوأد الخفى فى الصحيح فهو مقدم على ما فى غيره . وفيما ذهب اليه ابن حزم بحث وردود مودعة فى فتح البارى ، وقد وافق ابن حزم على التحريم مطلقا ابن حبان

(١) قوله « ومن الفقهاء من كرهه الخ » أقول : هذا التفصيل هو مذهب الأئمة الثلاثة ، واحتجوا بحديث ابن عباس « تستأمر الحرة فى العزل ولا تستأمر الأمة السرية ، فان كانت أمته تحت حر فعليه أن يستأمرها » وهذا نص فى المسألة لو كان مرفوعاً لتعين العمل به فانه أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح

(٢) قوله « لحقهما فى الولد » أقول : أى الحرة الزوجة وسيد الأمة

(٣) قوله « لاتلاف المالية » أقول : هذا التعليل يتم فى حق الأمة المزوجة لأن ولدها مال

(٤) قوله « وهذا مذهب المالكية » أقول : وهو قول أبى حنيفة والراجح عند أحمد

لَوْ كانَ شَيْئاً يُنْهى عَنْهُ لَنَهانا عَنْهُ الْقرآن[1] »

يستدل به من يجيز العزل مطلقاً ، واستدل جابر بالتقرير من الله تعالى على ذلك ، وهو استدلال غريب [2] . وكان يحتمل أن يكون الاستدلال بتقرير الرسول ﷺ ، لكنه مشروط بعلمه بذلك [3] ، ولفظ الحديث لا يقتضى إلا الاستدلال بتقرير الله تعالى

* * *

(١) (الحديث السابع) قال « لو كان شيئاً » أقول : هذا من أفراد مسلم ، وليس هو من قول جابر إنما هو من قول سفيان بن عيينة راوى الحديث عن عطاء عن جابر ، ولفظ مسلم « زاد إسحق يعنى ابن راهويه : قال سفيان بن عيينة لو كان شيء ينهى عنه لنهينا عنه[4] » تفرد بهذا سفيان قاله استنباطا أدرجه فى الحديث ، ولفظ مؤلف العمدة يقتضى أنه من الحديث وليس كذلك . وفى لفظ لمسلم « كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبلغ نبى الله ذلك فلم ينهنا »

(٢) قوله « وهو استدلال غريب » كأن غرابته من حيث إنه لا يستدل بتقريراته تعالى أفعال عباده فى هذا الدار ، لأنه لم يجعلها داراً للجزاء بل دار تخلية ، وإلا لزم أن يقال : الله تعالى قد أقر العصاة بعدم معاجلتهم بالعقوبة ، هذا أقرب ما تعلل به الغرابة ، وأما قول القائل : لو كان شيئا ينهى عنه لنهانا عنه القرآن يريد أن زمان النبوة لا يقر الله المؤمنين على منهى عنه فانه تعالى نبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما صلى وفى نعله قذر وهذا بالأولى ، إلا أنه قد يقال إن ذلك خاص به صلى الله عليه وآله وسلم ، على أنك قد عرفت مما سقناه أنه ليس من قول جابر

(٣) قوله « لكنه مشروط بعلمه » أقول : قد عرفت مما قدمناه أنه علمه صلى الله عليه وآله وسلم ، على أنه قد صرح كثير من الأصوليين وأهل علوم الحديث أن

---

(١) قلت : قد نهى عنه الذى أنزل عليه القرآن ، فقد روى مسلم فى صحيحه عن عائشة عن جدامة بنت وهب قالت « حضرت رسول الله ﷺ فى أناس فسألوه عن العزل فقال : ذلك الوأد الخفى »

٣٢٥ — الحديث الثامن : عن أبى ذرٍّ رضى الله عنه : أنه سمع رسولَ الله ﷺ يقول « لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ ـ وَهُوَ يَعْلَمُهُ ـ إلاَّ كَفَرَ . وَمَنِ ادَّعَى ما ليسَ لَهُ : فَلَيْسَ مِنَّا ، وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ . وَمَنْ دَعَا رَجُلاً بِالْكُفْرِ أَوْ قال : عَدُوَّ اللهِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إلاَّ حَارَ عَلَيْهِ »

كذا عند مسلم ، وللبخارى نحوه

يدل على تحريم الانتفاء من النسب المعروف ، والاعتزاء إلى نسب غيره ، ولا شك أن ذلك كبيرة ، لما يتعلق به من المفاسد العظيمة . وقد نبهنا على بعضها [١] فيما مضى . وشرطَ الرسولُ ﷺ العلم ، لأن الأنساب قد تتراخى فيها مــدَد الآباء والأجداد ، ويتعذر العلم بحقيقتها ، وقد يقع اختلال فى النسب فى الباطن من جهة النساء ، ولا يُشعَر به ، فشرط العلم لذلك

وقوله « إلا كفر » متروك الظاهر عند الجمهور [٢] . فيحتاجون إلى تأويله ، وقد

قول الصحابى فعلته على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم له حكم الرفع ، لأن الظاهر اطلاعه على ذلك ، لتوفر دواعيهم على سؤاله عما هو من الأحكام الشرعية . كذا قيل

(١) (الحديث الثامن) قوله « وقد نبهنا على بعضها » أقول : ما ذكره فى شرح أول حديث فى باب اللعان فى شرح قوله « واختصت المرأة بلفظ الغضب »

(٢) قوله « متروك الظاهر » أقول : ذكر ابن الأثير مادة فى اللفظ جامعة فرأيت اثبات أكثرها لإفادتها حيث قال : الكفر على أربعة أنحاء ، كفر إنكار بأن لا يعرف الله تعالى ولا يعترف به ، وكفر جحود ككفر إبليس يعرف الله تعالى بقلبه ولا يقر بلسانه . قلت : فى هذا تأمل فان إبليس مقر بالله ﴿ قال رب فانظرنى ـ رب بما أغويتنى ﴾ وإنما كفر بتكبره على الله تعالى وعدم امتثاله لأمره تعالى كافراً فقال ﴿ وكان من الكافرين ﴾ وأقر على نفسه بالكفر حيث قال ﴿ إنى كفرت بما

يؤوّل بكفر النعمة ، أو بأنه أطلق عليه « كفر » لأنه قارب الكفر ، لعظم الذنب فيه ، تسمية للشيء باسم ما قاربه . أو يقال بتأويله على فاعل ذلك مستحلا له

وقوله عليه السلام « من ادعى ما ليس له » تدخل فيه الدعاوى الباطلة كلها ومنها

أشركتمونى من قبل ﴾ قلت : وقد بسطت هذا فى حواشى شرح تكملة الأحكام . ثم قال : وكفر وعناد ، وهو أن يعرف بقلبه ويعترف بلسانه ولا يدين به حسداً وبغضاً ككفر أبى جهل وأضرابه . قلت : ولعل كفر ابليس من هذا ، وأما كفر أبى جهل ونحوه فهو لانكاره لنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ألا تراهم يقولون ﴿ اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء ﴾ الآية . ومنه كفر بعض اليهود فانهم قالوا ﴿ نؤمن ببعض ونكفر ببعض ﴾ قال الله تعالى فيهم ﴿أولئك هم الكافرون حقاً ﴾ ولا يخفى أن هذا القسم خارج عن الأربعة الأنحاء . ثم قال ابن الأثير : وكفر نفاق ، وهو أن يعترف بلسانه ولا يعتقد بقلبه . وقال الهروى : سئل الأزهرى عمن يقول بخلق القرآن أسميه كافراً ؟ فقال : الذى يقوله كفر ـ فأعيد عليه السؤال ثلاثا وهو يقول مثل ما قال ، ثم قال فى الآخر : قد يقول المسلم كفراً . وحديث ابن عباس : قيل له ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ قال : هم كفرة وليسوا كمن كفر بالله تعالى واليوم الآخر . وحديثه الآخر : ان الأوس والخزرج ذكروا ما كان منهم فى الجاهلية فثار بعضهم إلى بعض بالسيوف فأنزل الله تعالى ﴿ وكيف تكفرون بالله وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ﴾ ولم يكن ذلك على الكفر بالله تعالى ، ولكن على تغطيتهم ما كانوا عليه من الألفة والمودة . وحديث الأنواء « إن الله ينزل الغيث فيصبح قوم به كافرين يقولون : مطرنا بنوء كذا وكذا » أى كافرين بذلك دون غيره حيث ينسبون المطر إلى النوء دون الله ، ومنه الحديث « فرأيت أكثر أهلها النساء بكفرهن . قيل : بالله ؟ قال : لا ولكن يكفرن الاحسان ويكفرن العشير » أى يجحدن أزواجهن . والحديث الآخر « سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ، ومن رغب عن الله فقد كفر ، ومن ترك الرمى فنعمة كفرها » وأحاديث من هذا النوع كثيرة . وأصل الكفر تغطية مهلكة انتهى . وإذا عرفت هذا

دعوى المال بغير حق . وقد جعل الوعيد عليه بالنار . لأنه لما قال « فليتبوأ مقعده من النار » اقتضى ذلك تعيين دخوله النار ، لأن التخيير فى الأوصاف فقط يشعر بثبوت الأصل (١)

وأقول : إن هذا الحديث يدخل تحته ما ذكره بعض الفقهاء فى الدعاوى ، من نصب مسخَّر يدعى فى بعض الصور (٢) ، حفظاً لرسم الدعوى والجواب . وهذا المسخر يَدَّعى ما يعلم أنه ليس له ، والقاضى الذى يقيمه عالم بذلك أيضاً . وليس حفظ هذه القوانين من المنصوصات فى الشرع ، حتى يخص بها هـذا العموم ، والمقصود

عرفت أن الكفر لفظ مشترك بين معان[1] وأنه يطلق على المعاصى التى لا تخرج عن الاسلام ، والدال على تعيين المراد منه القرائن ، فهنا أطلق الكفر على المعصية العظيمة وهو ترك نسبته المعلوم إلى غيره

(١) قوله « لأن التخيير الخ » أقول : وهى هنا المقاعد بناء على أن الاضافة فى مقعده للجنس ، وإلا فالظاهر أنها للعهد الذى هو أصل الإضافة ، أى المقعد الذى قد تعين له وصار معلوماً عند دخوله النار

(٢) قوله « ما ذكره بعض الفقهاء الخ » أقول : المسخر الذى يدّعى مجانا ، وقد ذكر فى النصب عن الغائب ، وقال بعض : لا ينصب عنه لأنه يجيب المسخر بالإنكار ، ولعل الغائب يجيب بالإقرار فيكون كاذباً ، وأما هذه الصورة التى ذكرها المحقق وأنها تفعل حفظاً لرسم الدعوى والجواب فلا أعرف من ذكرها . وهى كما قال داخلة تحت ما نهى عنه ، وليست مما يخص به النهى لعدم ثبوت دليلها ولعله يخرج وكيل المطالبة إذا كان عالماً بثبوت الحق لمن وكله على من يدعى عليه ، وإلا فانه يصدق على الوكيل أنه ادعى ما ليس له ولكنه مأذون له فى الدعوى لغيره

---

(١) قلت : لا يخفى أن الكفر نوعان : كفر يخرج من الملة وهو إذا فعل الإنسان ناقضا من نواقض الاسلام العشرة ، وكفر لا يخرج من الملة ككفر النعمة ونحوه ، ولا مناسبة لاطالة المحشى البحث عن الكفر فى هذا الموضع

الأكبر فى القضاء إيصال الحق إلى مستحقه . فانخرام هذه المراسم الحكمية - مع تحصيل مقصود القضاء ، وعدم تنصيص صاحب الشرع على وجوبها - أولى من مخالفة هذا الحديث ، والدخول تحت الوعيد العظيم الذى دل عليه . وهذه طريقة أصحاب مالك . أعنى عدم التشديد فى هذه المراسيم

وقوله عليه السلام « فليس منا » أخف مما مضى [١] فيمن ادعى إلى غير أبيه ، لأنه أخف فى المفسدة من الأول إذا كانت الدعوى بالنسبة إلى المال ، وليس فى اللفظ ما يقتضى الزيادة على الدعوى بأخذ المال المدعى به مثلا ، وقد يدخل تحت هذا اللفظ الدعاوى الباطلة فى العلوم إذا ترتبت عليها مفاسد[٢]

وقوله « فليس منا » قد تأوله بعض المتقدمين فى غير هذا الموضع بأن قال : ليس مثلنا [٣] ، فراراً من القول بكفره ، وهذا كما يقول الأب لولده - إذا أنكر منه أخلاقاً أو أعمالا - لست منى ، وكأنه من باب نفى الشئ لانتفاء ثمرته . فان المطلوب أن يكون الابن مساوياً للأب فيما يريده من الأخلاق الجميلة . فلما انتفت هذه الثمرة نفيت

---

(١) قوله « أخف مما مضى » أقول : لا يكون أخف مما مضى إلا بعد تأويله ، وإلا فظاهره ليس من أهل ملتنا فيكون كالأول ، سيما مع قوله « وليتبوأ مقعده من النار »

(٢) قوله « ويدخل تحت هذا اللفظ الخ » أقول : لأن لفظ « ما ليس له » عام للمال وغيره ، وأما قوله « إذا ترتبت عليه مفسدة » فهذا تقييد لإطلاق الحديث ، فان ظاهره أن مجرد دعوى ما ليس له موجب للوعيد ، إلا أن يقال إنه قيد لشدة الوعيد ، وإلا فمجرد الدعوى غايتها أنها كذب ، والكاذب لم يأت فيه هذا الوعيد بمجرد كذبه

(٣) قوله « ليس مثلنا » أقول : أى فى كمال الإنسان وخصاله ، ولكن بعد قوله « وليتبوأ مقعده من النار » يضعف التأويل ، إلا أن يقال غاية ما أفاده أنه يدخل النار بفعله هذه الكبيرة ويكون مثل من كذب عليه صلى الله عليه وآله وسلم متعمداً فانه قد ورد فيه هذا ولم يقل أحد بكفره إلا ما يروى عن الجوينى

البنوة مبالغة . وأما من وصف غيره بالكفر فقد رتب عليه الرسول ﷺ قوله « حار عليه » بالحاء المهملة أى رجع . قال الله تعالى ﴿ الانشقاق ١٤ : إنه ظن أن لن يحور ﴾ أى يرجع حياً ، وهذا وعيد عظيم لمن أكفر أحداً من المسلمين ، وليس كذلك ، وهى ورطة عظيمة [1] وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ، ومن المنسوبين إلى السنة وأهل الحديث ، لما اختلفوا فى العقائد ، فغلظوا على مخالفيهم وحكموا بكفرهم ، وخرقَ حجابَ الهيبه فى ذلك جماعة من الحشوية [2]، وهذا الوعيد لاحق بهم إذا لم يكن خصومهم كذلك

وقد اختلف الناس فى التكفير وسببه ، حتى صُنف فيه مفرداً . والذى يرجع اليه النظر فى هذا أن مآل المذهب هل هو مذهب أو لا [3] ؟ فمن أكفر المبتدعة قال :

---

(١) قوله « وهى ورطة » أقول : بفتح الواو وهى الهلاك ، وأصلها الوحل تقع فيه الغنم فلا تقدر على التخلص ، وقيل أصلها أرض مطمئنة لا طريق فيها يرشد إلى الخلاص ، وتورطت الغنم وغيرها إذا وقعت فى الورطة ، ثم استعملت فى كل شدة وأمر شاق

(٢) قوله « من الحشوية » أقول : قال الشهرستانى فى الملل والنحل له : إن الحشوية صرحوا بالتشبيه ، مثل الهشامين من الشيعة ، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمى وغيرهم من المشبهة ، قالوا : معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض ، إما روحانية أو جسمانية يجوز عليه الانتقال والصعود والاستقرار وغير هذا من باطل الأقوال ، وقال : وقضوا بكون الحروف والكلمات أزلية قديمة ، وذكر لهم أقوالا غريبة وما ذكر من تكفيرهم للغير كما يفيده كلام المحقق فان أحق الفرق بالقول بأنهم خرقوا حجاب الهيبة وكفروا المسلمين هم الخوارج فإنهم كفروا المسلمين وأول من كفروا رأس المسلمين وسابقهم اليه أمير المؤمنين على ، قال الشهرستانى : وهم قائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار

(٣) قوله « فى أن مآل المذهب الخ » أقول : أى لازم المذهب هل يكون مذهباً لمن لزم ذلك من كلامه ؟ واعلم أن الحق أن لازم المذهب ليس بمذهب ، لأنه قد

إن مآل المذهب مذهب . فيقول : المجسمة كفار . لأنهم عبدوا جسما ، وهو غير الله تعالى ، فهم عابدون لغير الله [1] ، ومن عبد غير الله كفر . ويقول : المعتزلة كفار ، لأنهم ـ وإن اعترفوا بأحكام الصفات ـ فقد أنكروا الصفات [2] . ويلزم من إنكار الصفات إنكار أحكامها ، ومن أنكر أحكامها فهو كافر . وكذلك المعتزلة تنسب الكفر إلى غيرها بطريق المآل

يطلق الكلام غير مريد للوازمه ، فان الأمة السوداء التى قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « أين الله ؟ قالت : فى السماء ، فقال : إنها مؤمنة » مع أن من لازم كونه فى السماء أن يكون جسما ، فهذا اللازم ليس بمنظور اليه ولا مراداً لقائل ولا سامع ، والمتكلم إنما يلزمه ما قصده وأراده ، فيقال : له مذهبه لا ما لم يقصده ولم يرده . وكم من متكلم يقول قولا لا يخطر فى باله لازمه بل قد لا يعرفه

(١) قوله « فهم عابدون لغير الله تعالى » أقول : إن أرادا أنه غيره عند الخصم فلا يضر العابدين فانهم إنما عبدوا الله عز وجل ولا يريدون بالعبادة غيره . وغايته أنهم أخطئوا فى بعض صفاته ولم يخرجوا بذلك عن الإقرار به تعالى ، وأعلنوا إفراده بالعبادة

(٢) قوله « فقد أنكروا الصفات » أقول : قال الشهرستانى : اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، ثم ذكر اختلاف الناس بعد ذلك فى التأويلات قال : فأما أحمد بن حنبل وداود بن على الأصبهانى وجماعة من السلف المتقدمين من أصحاب الحديث مثل أنس بن مالك ومقاتل بن سليمان فسلكوا طريق السلامة وقالوا : نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض لتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات . وأما المعتزلة فانهم نفوا الصفات أعنى القدرة والعلم وقالوا : نقول إنه عالم قادر لا شك فى ذلك ، وإنما نقول له عالمية وقادرية عوض قول غيرهم له علم وقدرة ، قال

والحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة (١) ، إلا بإنكار متواتر من الشريعة عن صاحبها ، فإنه حينئذ يكون مكذباً للشرع ، وليس مخالفة القواطع (٢) مأخذاً للتكفير وإنما مأخذه مخالفة القواعد السمعية القطعية طريقاً ودلالة (٣)

وعبر بعض أصحاب الأصول عن هذا بما معناه : إن من أنكر طريق إثبات الشرع لم يكفر ، كمن أنكر الإجماع ، ومن أنكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لأنه مكذب . وقد نقل عن بعض المتكلمين أنه قال : لا أكفر إلا من كفرنى ، وربما خفى سبب هذا القول على بعض الناس ، وحمله على غير محمله الصحيح . والذى ينبغى أن يحمل عليه أنه قد لمح هـــذا الحديث الذى يقتضى أن من دعا رجلا بالكفر — وليس كذلك — رجع عليه الكفر ، وكذلك قال عليه السلام « من قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما (٤) » ، وكأن هذا المتكلم يقول : الحديث دل على أنه يحصل الكفر

الشهرستانى : إن بعض المعتزلة نفوا الصفات أعنى العلم والقدرة ونحوها وقالوا : إنه عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا بعلم ولا قدرة ، قالوا : لأنها صفات قديمة ومعان قائمة بذاته فلو شاركته فى القدم الذى هو أخص أوصافه لشاركته فى الالهية انتهى . ومن هنا قالت المعتزلة : إن الأشعرية أثبتت قدماً مع الله تعالى

(١) قوله « والحق أنه لا يكفر أحد الخ » أقول : هذا هو الإنصاف (١)

(٢) قوله « القواطع » أقول : أى العقلية

(٣) قوله « طريقاً ودلالة » أقول : قيداً للأمرين ، فلا بد أن يكون قطعى النقل قطعى الدلالة ، وقطعى النقل كثير وأما قطعى الدلالة فانه عزيز جداً

(٤) قوله « من قال لأخيه كافر اخ » أقول : رواه خمسة من كبار الصحابة وهم أبو ذر وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وابن مسعود ، ورواه عنهم خلائق

---

(١) قلت : إن كان المقصود بعدم التكفير المبتدعة كالمعتزلة والشيعة والخوارج وغيرهم فنعم ، لا بقية المبتدعة كالقدرية الذين ينفون القدرة عن الله ويضيفونها إلى العبد ، والجهمية الذين لا يثبتون لله مكانا أو يغالون فى الإثبات فيقولون هو بكل مكان

لأحد الشخصين : إما المكفِّر ، أو المكفَّر . فإذا أكفرنى بعض الناس فالكفر واقع بأحدنا ، وأنا قاطع بأنى لست بكافر ، فالكفر راجع اليه [١]

* * *

كتاب الرضاع [٢]

٣٢٦ — الحديث الأول : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسولُ اللهِ ﷺ فى بِنْتِ حَمْزَةَ « لا تَحِلُّ لِى ، يَحْرُمُ مِنَ الرَّضاعِ ما يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ [٣] ، وهِىَ ابْنَةُ أخِى مِنَ الرَّضاعَةِ »

صريحه : يدل على أن بنت الأخ من الرضاعة حرام ، وقوله عليه السلام « يحرم

كثيرون ، لحديث أبى ذر وابن عمر فى الصحيحين وأبى هريرة فى البخارى وأبى سعيد فى صحيح ابن حبان وابن مسعود فى مجمع الزوائد

(١) قوله « فالكفر رجع اليه » أقول : أى من كفر أخاه ، فلهذا قال هذا القائل : لا أكفر إلا من كفرنى ، لأن من كفرنى كافر بالنص لعلمى أنى لست بكافر ، فقد عاد ما وصفنى به اليه بالنص النبوى

(٢)(كتاب الرضاع) أقول : بفتح الراء وكسرها . والرضاعة كذلك ، ويرضع الصبى بكسر الضاد يرضع بفتحها ، وامرأة مرضع أى لها ولد ترضعه ، فان وصفناها بارضاعه ردت الهاء وقلت مرضعة

(٣) قال « يحرم من الرضاع » أقول : هذه جملة استئنافية مبينة لسبب عدم الحل نظير قوله تعالى ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء ﴾ بعد ﴿ وما أبرئ نفسى ﴾ إلا أن تلك اسمية وهذه فعلية ، ولفظة « من » يجوز أن تكون ابتدائية أى ابتداء التحريم من الرضاع ، ويجوز أن تكون سببية أى يحرم النكاح بسبب الرضاع كما يحرم بسبب النسب ، وهذا أقرب . وقوله « هى ابنة أخى » مفيد لعلة تحريم ابنة حمزة

من الرضاع ما يحرم من النسب ، الحرام من النسب سبع (١) : الأمهات ، والبنات ، والأخوات ، والعمات ، والخالات ، وبنات الأخ ، وبنات الأخت . فيحرم بالرضاع كما يحرم من النسب . فأمك كل من أرضعتك (٢) ، أو أرضعت من أرضعتك ، أو أرضعت من ولدتك بواسطة أو بغير واسطة ، وكذلك كل امرأة ولدت المرضعةَ والفحل . وكل امرأة أرضعت بلبنك (٣) ، أو أرضعتها امرأة ولدتها ، أو أرضعت بلبن من ولدته ، فهى بنتك . وكذلك بناتها من النسب والرضاع (٤) . وكل امرأة

---

(١) قوله « الحرام من النسب سبع » أقول : هذا أثر عن ابن عباس رضى الله عنهما أخرجه البخارى بلفظ « حرم من النسب سبع ، ومن الصهر سبع »(١) ثم قرأ ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ الآية ، ووقع عند الطبرانى من طريق عمير مولى ابن عباس : ثم قرأ ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ـ حتى بلغ ـ وبنات الأخت ﴾ قال : هذا النسب ، ثم قرأ ﴿ وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم ـ حتى بلغ ـ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ وقرأ ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ فقال : هذ الصهر انتهى . فاذا جمع بين الآيتين كانت الجملة خمس عشرة . وفى تسمية ما هو بالرضاع صهراً يجوز وكذلك امرأة الغير

(٢) قوله « فأمك كل من أرضعتك » أقول : أى أمك من الرضاعة ، وقوله « أو أرضعت من أرضعتك » هذه جدته من الرضاعة ، ومثلها من أرضعت من ولدتك فانها جدته من الرضاعة من قبل أمه . وأما بواسطة فيريد فى الجدات ومن ولد المرضعة فانهما تصير للرضيع جدة . وقوله « والفحل » أى زوج المرضعة فانه أب للرضيع من الرضاعة ، فمن ولدته صارت جدة للرضيع من الرضاعة

(٣) قوله « وكل امرأة أرضعت بلبنك » أقول : أى باللبن الذى ثاب عن وطئك أو أرضعتها ابنتك أو أرضعت بلبن من ولدته وهو ابنك فانها بنتك ، فبنت الرضاعة تكون من أرضعت بلبن الأب أو لبن بنته أو لبن ابنه

(٤) قوله « وكذلك بناتها من النسب الخ » أقول : أى بنات ابنتك من الرضاعة

---

(١) قلت : ومن الرضاع سبع ، فالمجموع إحدى وعشرون امرأة

أرضعتها أمك ، أو أرضعت بلبن أبيك فهى أختك ، وكذلك كل امرأة ولدتها المرضعة أو الفحل (١) ، فأخوات الفحل (٢) والمرضعة وأخوات من ولدتهما من النسب والرضاع عماتك وخالاتك ، وكذلك كل امرأة أرضعتها واحدة من جداتك (٣) ، أو أرضعت بلبن واحد من أجدادك من النسب أو الرضاع ، وبنات أولاد المرضعة (٤) والفحل فى الرضاع والنسب بنات أخيك وأختك . وكذلك كل أنثى أرضعتها أختك أو أرضعت بلبن أختك ، وبناتها ، وبنات أولادها من الرضاع والنسب بنات أختك ، وبنات كل ذكر أرضعته أمك أو أرضع بلبن أخيك ، أو أختك ، وبنات أولادهن من الرضاع أوالنسب بنات أخيك . وبنات كل امرأة أرضعتها أمك أو أرضعت بلبن أبيك ، وبنات أولادها من النسب والرضاع أولاد أختك

بناتك سواء كن بناتها من النسب أو من الرضاعة

(١) قوله « وكذلك كل امرأة ولدتها المرضعة أو الفحل » أقول : أى فانها أختك ، فهو عطف على قوله « وكل امرأة أرضعتها أمك »

(٢) قوله « فأخوات الفحل » أقول : مبتدأ خبره قوله « عماتك وخالاتك » لف ونشر مرتب ، أى أخوات من نسب ورضاع عماتك وأخوات المرضعة منهما خالاتك ، أما أخوات من ولد الفحل ومن ولد المرضعة فهن عمات أبيك من نسب أو من الرضاعة ، وخالات أمك من نسب أو رضاعة هن خالات الرضيع وعماته ، وقد يقال لهن فى العرف جدات

(٣) قوله « وكذلك كل امرأة أرضعتها واحدة من جداتك » أقول : عطف على قوله « وكذلك كل امرأة الخ » أى كل من أرضعته جدة من جداتك من قبل الأب أو الأم أو بلبن جد من أجدادك من قبل الأب أوالأم فانهن عماتك وخالاتك ، فقوله « وكذلك » مبتدأ حذف خبره وهو فانهن عماتك وخالاتك ادلالته عليه

(٤) قوله « وبنات أولاد المرضعة » أقول : مبتدأ خبره بنات أخيك وأختك

وقد استثنى الفقهاء من هذا العموم[١] ـ أعنى قوله عليه السلام « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » ـ أربع نسوة يحرمن من النسب ، ولا يحرمن من الرضاع . الأولى : أم اخيك ، وأم أختك من النسب : هى أمك ، أو زوجة أبيك[٢] ، وكلاهما حرام . ولو أرضعت أجنبية أخاك أو أختك لم تحرم[٣]. الثانية : أم نافلتك[٤] إما بنتك ، أو زوجة ابنك ، وهما حرام . وفى الرضاع قد لا تكون بنتاً ولا زوجة ابن ، بأن ترضع أجنبية نافلتك . الثالثة : جدة ولدك من النسب إما أمك ، أو أم زوجتك ، وهما حرامان ، وفى الرضاعة قد لا تكون أماً ولا أم زوجة ، كما إذا أرضعت أجنبيـــة ولدك ، فأمها جدة ولدك ، وليست بأمك ، ولا أم زوجتك .

إذ بنات أولاد المرضعة أخوات الرضاع ، وقس بقيـة ما ذكره على ما قررناه فى حل عبارته

(١) قوله « وقد استثنى الفقهاء » أقول : أى بعضهم ، وإلا فالجمهور لم يستثنوا شيئاً من الصور الآتية ، إذ فى التحقيق أنهن لم يحرمن من جهة النسب وإنما حرمن من جهة المصاهرة فليس مما نحن فيه ، إذ الكلام فى أنه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب

(٢) قوله « هى أمك أو زوجة أبيك » أقول : إن كان أخوك أو أختك شقيقين لك فهى الأولى ، وإن كان على أم أخرى فهى الأخرى ، وأمك وزوجة أبيك حرام اتفاقا

(٣) قوله « لم تحرم » أقول : لأنهـا ليست أماً لك من نسب ولا من رضاع ، وإن كانت أما لأخيك من الرضاع

(٤) قوله « أم نافلتك » أقول : النافلة ولد الولد ، ويقال له الحفيد ، أما بنتك فانه يكون ولدها نافلة لأبيها وهو جده أو زوجة أبيك إذا كان ابن الابن ، وهما أى بنتك وزوج ابنك حرامان إذ الأولى بنته والثـانية حليلة ابنه يحرمان بالنص ، فاذا أرضعت أجنبية بنت البنت أو بنت الابن صارت أمهما من الرضاع ولا تحرم على أحدهما قطعاً

الرابعة : أخت ولدك من النسب حرام : لأنها إما بنتك أو ربيبتك . ولو أرضعت أجنبيــة ولدك ، فبنتها أخت ولدك ، وليست بنت ولا ربيبة . فهذه الأربع [١] مستثنيات من عموم قولنا « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب »

وأما أخت الأخ فلا تحرم من النسب ، ولا من الرضاع ، وصورته : أن يكون لك أخ من أب وأخت من أم ، فيجوز لأخيك من الأب نكاح أختك من الأم ، وهى أخت أخيه . وصورته من الرضاع : امرأة أرضعتك وأرضعت صغيرة أجنبية منك ، يجوز لأخيك نكاحها ، وهى أختك

وفى معنى هذا الحديث حديث عائشة الذى بعده ، وهو قوله عليه السلام « إن الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة » وهو :

* *

٣٢٧ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ « إِنَّ الرَّضَاعَةَ تُحَرِّمُ ما يَحْرُمُ مِنَ الْوِلادَةِ »

* * *

٣٢٨ — وعنها قالت « إِنَّ أَفْلَحَ - أَخا أَبِى الْقُعَيْسِ [٢] - اسْتَأْذَنَ عَلَىَّ بَعْدَ ما أُنْزِلَ الْحِجابُ ؟ فقلت : واللهِ لا آذَنُ لَهُ ، حَتّى أَسْتَأْذِنَ النبى ﷺ ، فإِنَّ أخا أَبِى الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعنى ، ولكن أَرْضَعَتْنى امْرَأَةُ أَبِى الْقُعَيْسِ ،

---

(١) قوله « فهذه الأربع » أقول : وزاد بعض المتأخرين أم العم وأم العمة وأم الخال وأم الخالة فإنهن يحرمن فى النسب لا فى الرضاع

(٢) قال « أبى القعيس » بقاف وسين مهملتين مصغراً ، ووقع فى مسلم أفلح بن قعيس والمحفوظ أفلح أخو أبى القعيس ، ووقع فيه فى مواضع أخر على المشهور كما هنا فى البخارى

فَدَخَلَ عَلَيَّ رسولُ الله ﷺ فقلت : يا رسولَ اللهِ ، إنَّ الرَّجُلَ لَيسَ هُوَ أرضَعَنى ، ولٰـكِنْ أرضَعَتْنى امرَأتُهُ . فقــال : ائذَنِى لَهُ ، فإنَّهُ عَمُّكِ ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ »

قال عروة « فَبِذٰلِكَ كانَتْ عائِشَةُ تَقولُ : حَرِّمُوا مِنَ الرَّضاعة ما يَحرُمُ مِنَ النَّسَبِ »

وفى لفظ « استَأذَنَ عَلَيَّ أَفلَح ، فَلَمْ آذَنْ لَهُ . فقال : أتَحتَجِبِينَ مِنِّى ، وَأنا عَمُّكِ ؟ فقلت : كَيفَ ذٰلِكَ ؟ قال : أرضَعَتْكِ امرَأةُ أخِى بِلَبنِ أخى ، قالت : فَسألتُ رسولَ الله ﷺ ، فقال : صَدَقَ أفلَحُ ، ائذَنِى لَهُ ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ »

أيِ افتَقَرَتْ (١) ، وَالعَرَبُ تَدعُو عَلَى الرَّجُلِ ، ولا تُرِيدُ وُقُوعَ الأمرِ بِهِ

* * *

٣٢٩ — وعنها رضى الله عنها قالت « دَخَلَ عَلَيَّ رسولُ الله ﷺ وَعِندِى رَجُلٌ ، فقال : يا عائشة ، مَنْ هَــذا ؟ قلت : أخِى مِنَ الرَّضاعَةِ . فقال : يا عائشة : انظُرْنَ مَنْ إخوانُـكُنَّ ؟ فإنَّما الرَّضاعَةُ مِنَ المجاعَةِ »

---

(٢) قوله « أى افتقرت الخ » أقول : هذا التفسير من المصنف عبد الغنى ، وذكر ابن العربى فى العارضة فيها أقوالا : أحدها استغنيت ، وضعف بأن المعروف بأنه يقال ترب إذا افتقر وأترب إذا استغنى . ثانيها ضعف عقلك أى بقولك هذا ولم يقصد الدعاء عليها . ثالثها تربت من العلم أى فى هذه المسألة . رابعها تربت إن لم تفعلى قال : وهو أصحها . واعلم أن الشارح رحمه الله تعالى طوى شرح هذا الحديث ، وقد تكلم عليه العلماء قديماً وحديثاً فيما دل عليه من تحريم لبن الفحل فقال الجمهور : إنه

« انظرن من إخوانكن » نوع من التعريض[1] ، لخشية أن تكون رضاعة ذلك

يحرم وتنتشر منه الحرمة لمن ارتضع الصغير بلبنه فلا تحل له بنت زوج المرأة التى أرضعته من غيرها مثلا ، وحجتهم هذا الحديث الصحيح ، وفيه خلاف لابن الزبير وابن عمر ورافع وابن خديج وزينب بنت أم سلمة وغيرهم من الصحابة ، ومن التابعين ابن المسيب وأبو سلمة والقاسم وسليمان بن يسار والشعبي وغيرهم ، ومن الفقهاء ربيعة وإبراهيم بن علية وداود وغيرهم ، وحجتهم قوله تعالى ﴿ وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم ﴾ ولم يذكر العمة ولا البنت كما ذكرهما فى النسب . وأجاب عن ذلك الجمهور بأن تخصيص الشئ لا يدل على نفى الحكم عمـــا عداه ، لا سيما وقد جاءت به الأحاديث الصحيحة ، واحتجوا من جهة بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة من الرجل ؟ وأجيب بأنه قياس فى مقابلة النص ، فلا يلتفت اليه . وبأن سبب اللبن هو ماء الرجل والمرأة معاً فوجب أن يكون الرضاع منهما كالجد لما كان سبب الولد أوجب تحريم ولد الولد لتعلقه بولده ، ولهذا أشار ابن عباس فى هذه المسألة بقوله « اللقاح واحد » قال ابن القيم رحمه الله : وما قاله الجمهور هو الحق الذى لا يجوز أن يقال بغيره ، وإن خالف فيه من خالف من الصحابة ومن بعدهم ، فسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحق أن تتبع ، ويترك كل ما خالفها لأجلها ولا تترك هى لقول أحد كائناً من كان ، ولو تركت السنن لخلاف من خالفها لعدم بلوغها اليه أو لتأويلها أو لغير ذلك لتركت سنن كثيرة جداً وتركت الحجة إلى غيرها وقول من يجب اتباعه إلى قول من لا يجب اتباعه ، وقول المعصوم إلى قول غير المعصوم . وهذه بلية نسأل الله العافية منها وأن لا نلقاه بها يوم القيامة . ثم ذكر أدلة المخالفين وردها أحسن رد . ولبعض المتأخرين من المحققين رسالة فى هذه المسألة أخرجها مخرج السؤال ، وظهر من كلامه تقوية رأى من خالف

(١) قوله « نوع من التعريض » أقول : قال المهلب : معناه انظرن ما سبب هذه الأخوة فان حرمة الرضاع إنما هى من الصغر حين تسد الرضاعة المجاعة . وقوله « من المجاعة » أى إن الرضاعة التى تثبت بها الحرمة وتحل بها الخلوة هى حيث يكون الرضيع

الشخص وقعت فى حال الكبر [1] . وفيه دليل على أن كلمة « إنما » للحصر ، لأن المقصود حصر الرضاعة المحرمة فى المجاعة ، لا مجرد إثبات الرضاعة فى زمن المجاعة

* * *

٣٣٠ — الحديث الثالث : عن عقبة بن الحارث رضى الله عنه [2] « أَنَّهُ تَزَوَّجَ

طفلا يسد اللبن جوعته لأن معدته ضعيفة يكفيها اللبن وينبت بذلك لحمه فيصير كجزء من المرضعة فاشترك فى الحرمة مع أولادها ، فكأنه قال : لا رضاعة معتبرة إلا المغنية عن المجاعة أو المطعمة من المجاعة . وقوله « من المجاعة » كقوله ﴿وأطعمهم من جوع﴾ واستدل به على أن لبن التغذية بلبن المرضعة يحرم سواء كان شربا أو أكلا بأى صفة حتى الوجور والسعوط والثرد والطبخ وغير ذلك إن وقع بالشرط المذكور من العدد وهى الخمس الرضعات لأن ذلك يطرد الجوع ، وهو موجود فى جميع ما ذكر . وهذا قول الجمهور . وقال الليث وداود وأتباعه : إن الرضاعة المحرمة إنما تكون بالتقام الثدى ومص اللبن

(١) قوله « وقعت فى حالة الكبر » أقول : قد استشكل هذا ، فان عائشة راوية هذا الحديث كانت لا تفرق فى الرضاع بين رضاع الكبير والصغير ، وكانت تأمر من قرابتها من يرضع من الرجال من تحب أن يدخل عليها مستدلة بقصة سالم مولى أبى حذيفة . وأجيب بأنها لعلها فهمت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما الرضاعة من المجاعة » اعتبار مقدار ما يسد الجوعة من لبن المرضعة لمن يرتضع منها ، وذلك أعم من أن يكون المرتضع صغيراً أو كبيراً فلا يكون الحديث نصاً فى منع ارتضاع الكبير ، ونصر رأى عائشة ابن حزم ومثله عن على

(٢) (الحديث الثالث) قال « عن عقبة » أقول : هذا الحديث من أفراد البخارى ، ولم يخرجه مسلم بل لم يخرج لعقبة بن الحارث فى صحيحه شيئاً ، فليس على شرط المصنف ، وعقبة بن الحارث بن عامر نوفلى قرشى صحابى جليل أسلم يوم الفتح روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم سبعة أحاديث أخرج البخارى منها ثلاثة ولم يخرج مسلم منها شيئاً

أُمَّ يَحْيَى بِنْتَ أَبِى إِهَابٍ ، فَجَاءَتْ أَمَةٌ سَوْدَاءُ فقالت : قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا . فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، قال : فَأَعْرَضَ عَنِّى . قال : فَتَنَحَّيْتُ ، فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَهُ ، فقال : كَيْفَ ؟ وَقَدْ زَعَمَتْ أَنْ قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا »

من الناس من قال : إنه تقبل شهادة المرضعة وحدها فى الرضاع [1] ، أخذاً بظاهر هذا الحديث ، ولا بد فيه ـ مع ذلك أيضاً ، إذا أجريناه على ظاهره ـ من قبول شهادة الأمة ، ومنهم من لم يقبل ذلك [2] ، وحمل هذا الحديث على الورع [3] .

---

(١) قوله « من الناس من قال الخ » أقول : جماعة من السلف ، نقل عن عثمان وابن عباس والزهرى والحسن وإسحق ، وهو قول الأوزاعى ، واختاره أبو عبيد إلا أنه قال : إنها إن شهدت وحدها وجب على الزوج مفارقة المرأة ، ولا يجب الحكم بذلك عليه . وإن شهدت معها أخرى وجب عليه الحكم ، واحتج بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يلزم عقبة بفراق امرأته بل قال : دعها عنك . وفى رواية : كيف وقد قيل ؟ وفى لفظ : زعمت . فأشار إلى أن ذلك على التنزيه . قلت : قوله « دعها عنك » أمر بفراقها وتركها

(٢) قوله « ومنهم من لم يقبل » أقول : وهم الجمهور ، حتى زعم ابن بطال الإجماع على أنها لا تقبل شهادة المرأة وحدها فى الرضاع وشبهه ، ودعواه الإجماع وهم لما عرفت من كثرة المخالفين ، وحجة الجمهور فى عدم قبولها أنها شهادة على فعل نفسها ، وقد أخرج أبو عبيد عن عمر وعلى بن أبى طالب والمغيرة بن شعبة أنهم امتنعوا من التفرقة بين الزوجين بذلك ، وقال عمر رضى الله عنه : فرق بينهما إن جاءت بينة وإلا نخل بين الرجل وامرأته إلا أن يتنزها ، ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين الزوجين إلا فعلت . وقال الشافعى : تقبل مع ثلاث نسوة بشرط أن لا يتعرض لطلب أجرة ، وقال مالك : يقبل مع أخرى ، وقيل لا يقبل مطلقاً

(٣) قوله « وحمل هذا الحديث الخ » أقول : أى وحمل من منع قبول الحديث على الورع لا على الوجوب ، قالوا : وقوله « دعها عنك » أمر إرشاد ، والنهى فى

ويشعر به قوله عليه السلام «كيف وقد قيل»؟ والورع فى مثل هذا متأكد

و «عقبة بن الحارث» هو أبو سروعة، بكسر السين المهملة وسكون الراء وفتح الواو والعين المهملة. والله أعلم

* * *

٣٣١ — الحديث الرابع: عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال «خرج رسولُ اللهِ ﷺ [1] - يَعنِى مِن مَكّةَ [2] - فَتَبِعَتْهُمُ ابنَةُ حَمزَةَ، تُنادِى: يا عَمّ، يا عَمّ. فَتَناوَلَها عَلِىٌّ. فَأَخَذَها بِيَدِها، وقال لِفاطِمَةَ: دُونَكِ ابنَةَ عَمِّكِ، فاحتَمَلَتْها. فاختَصَمَ فِيها عَلِىٌّ وَجَعفَرٌ وَزَيدٌ. فقال عَلِىٌّ: أنا أحَقُّ بِها، وَهِىَ ابنَةُ عَمِّى. وقال جَعفَرٌ: ابنَةُ عَمِّى، وخالَتُها تَحتِى. وقال زَيدٌ: ابنة أخى [3]».

قوله «فنهاه عنها» نهى تنزيه[1]

(١) (الحديث الرابع) قال «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» أقول: هذا الحديث بهذا السياق من أفراد البخارى، وكذا عزاه اليه البيهقى فى سننه وعبد الحق فى الجمع بين الصحيحين والمزى فى الأطراف، ووقع لصاحب المنتقى ولابن الأثير فى جامع الأصول أنه من المتفق عليه ومرادهما قصة صلح الحديبية منه والمصنف اختصره، والبخارى ذكره فى موضعين من صحيحه

(٢) قال «يعنى من مكة» أقول: وذلك فى عام القضية كما صرح به البخارى وغيره، وقولها «يا عم يا عم» فى محل النصب مفعول مقدر، أو هى تفسير ينادى لا محل لها

(٣) قال «وقال زيد بنت أخى» أقول: يريد الإخاء الذى عقده صلى الله

---

(١) قلت: بل النهى للتحريم لقوله ﷺ لعقبة بن الحارث: كيف وقد قيل؟ أى ما دام قد قامت البينة وهى المرأة فلا سبيل لك عليها. ولو كان للتنزيه لخيره بين البقاء معها أو فراقها

فَقَضَى بِهَا رسولُ الله ﷺ لِخالَتِها ، وقال : الخَالَةُ بِمَـنْزِلَةِ الأُمِّ . وقال لِعليٍّ : أنتَ مِنِّي ، وأنا مِنكَ [1] . وقال لِجَعفَرٍ : أشْبَهْتَ خَلْقِي وَخُلُقِي . وقال لِزَيْدٍ : أنتَ أخُونا وَمَوْلانا [2] » .

الحديث أصل فى باب الحضانة ، وصريح فى أن الخالة فيها كالأم ، عنــد عدم الأم . وقوله عليه السلام « الخالة بمنزلة الأم » سياق الحديث يدل على أنها بمنزلتها فى الحضانة . وقد يستدل بإطلاقه أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم فى الميراث ، إلا أن الأول أقوى . فإن السياق طريق إلى بيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، وتنزيل الـكلام على المقصود منه . وفهمُ ذلك قاعدة كبيرة [3] من قواعد أصول الفقه . ولم

عليه وآله وسلم بينه وبين حمزة لما واخى بين المهاجرين ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم آخى بين الصحابة مرتين : آخى بين المهاجرين بعضهم مع بعض قبل الهجرة على الحق والمواساة ، والمرة الثانية : آخى بين المهاجرين والأنصار فى دار أنس بن مالك بعد مقدمه المدينة

(١) قال « أنت منى وأنا منك » أقول : أى فى النسب والمتابعة والمحبة ونحو ذلك من المزايا التى لم يستثن منها إلا ما استثناه فى الحديث الآخر جعله كهارون من موسى إلا أنه لا نبى بعده . فلا يتوهم أن المراد فى النسب فقط فان جعفراً يشاركه فى ذلك

(٢) قال « أخونا » أقول : أى فى الإيمان « ومولانا » أى عتيقنا

(٣) قوله « قاعدة كبيرة » أقول : تقدم للمحقق ذكر هذا فى شرح الحديث الثانى من كتاب الزكاة ، وذكر أن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب : أحدها ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميم ، وجعل منه حديث « فيما سقت السماء العشر » ، والثانى ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد ابتداء لا على سبب لقصد تأسيس القواعد . والثالث ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا قرينة تدل على عدم التعميم . انتهى . ولا يخفى أن هذا الكلام صحيح ، وقد قررناه هنالك . وهذا الحديث هنا مثل حديث « فيما سقت السماء العشر » لم يقصد به تعميم تنزيل الخالة منزلة الأم فى

أو من تعرض لها فى أصول الفقه بالكلام عليها ، وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم . وهى قاعدة متعينة على الناظر[1] ، وإن كانت ذات شغب على المناظر

والذى قاله النبى ﷺ لهؤلاء الجماعة من الكلام المطيّب لقلوبهم من حسن أخلاقه ﷺ

ولعلك تقول : أما ما ذكره لعلى وزيد فقد ظهرت مناسبته ، لأن حرمانها من

كل شئ ، وكنى بالسياق دليلا على ذلك

(١) قوله « وهى قاعدة متعينة » أقول : تقدم له أن الناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر إلى دينه وإنصافه . وأن هذا أمر يعرف من سياق الكلام ، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل . (فائدة) : لم يتكلم الشارح على التلفيق بين حديث الباب والحكم بالحضانة للخالة وبين حديث عمرو بن شعيب « إن امرأة قالت يا رسول الله إن ابنى هذا كان بطنى له وعاء ، وثديى له سقاء ، وحجرى له حواء ، وإن أباه طلقنى وأراد أن ينتزعه منى . فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أنت أحق به ما لم تنكحى » أخرجه أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو . وقال ابن القيم : إنه حديث احتاج الناس فيه إلى عمرو بن شعيب ولم يجدوا بدأ من الاحتجاج به ، وليس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم حديث فى سقوط الحضانة بالتزويج غير هذا . وقد ذهب اليه الأئمة الأربعة وغيرهم انتهى . ووجه المعارضة أنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم بابنة حمزة لخالتها وهى مزوجة بجعفر ، ولم يقل له إنها سقطت حضانتها بتزويجها ، وجمع بينهما بأن الزوج إذا رضى بأن امرأته تحضن من لها حق فى حضانته بقى حقها ثابتاً فى حضانة من يستحق حضانته ، وهنا قد كان الزوج - وهو جعفر - هو المطالب فى حق حضانة بنت حمزة لخالتها فهو رضاً منه وزيادة . قيل ولأن وجه سقوط حق المرأة من الحضانة إذا تزوجت هو شغلها بحق الزوج عن الحضانة ، فإذا رضى الزوج بقى حقها ثابتاً لعدم المقتضى سقوط حقها فى الحضانة

مرادهما مناسب لجبرهما بذكر ما يطيب قلوبهما . وأما جعفر فإنه حصل له مراده من أخذ الصبية ، فكيف ناسب ذلك جبره بما قيل له ؟

فيجاب عن ذلك : بأن الصبية استحقتها الخالة ، والحكم بها لجعفر بسبب الخالة ، لا بسبب نفسه ، فهو فى الحقيقة غير محكوم له بصفته ، فناسب ذلك جبره بما قيل له

* * *

كتاب القصاص

٣٣٢ — الحديث الأول : عن عبدِ الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسولُ اللهِ ﷺ « لا يَحِلُّ دَمُ امرِئٍ مُسْلِمٍ [١] ، يَشْهَدُ أنْ لا إلٰهَ إلاَّ اللهُ ، وَأَنِّى رسولُ الله ، إلاَّ بإِحْدَى ثَلاثٍ : الثَّيِّبِ الزَّانِى [٢] ، وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ »

وهؤلاء الثلاثة مباحو الدم بالنص . وقوله عليه السلام « يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله » كالتفسير لقوله « مسلم » [٣] وكذلك « المفارق للجماعة » كالتفسير لقوله « التارك لدينه » والمراد بالجماعة جماعة المسلمين . وإنما فراقهم بالردة عن الدين . وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع فى حق الرجل . واختلف الفقهاء فى المرأة : هل تقتل بالردة ، أم لا ؟ ومذهب أبى حنيفة لا تقتل ، ومذهب غيره تقتل [٤]

---

(١) (كتاب القصاص) قال « دم امرىء مسلم » أقول : أى إراقة دمه . فهو على حذف مضاف

(٢) قال « الزانى » أقول : قال النووى إنه فى رواية مسلم « الزان » بحذف الياء وهى لغة ، ومنه قوله تعالى ﴿ الكبير المتعال ﴾ فيمن قرأه بغير ياء

(٣) قوله « كالتفسير الخ » أقول : أى وصف كاشف لا مقيد ، إذ لا يكون المسلم مسلما إلا ويشهد بذلك

(٤) قوله « ومذهب غيره تقتل » أقول : هو قول الجمهور واستدلوا بهذا

وقد يؤخذ من قوله « للمفارق للجماعة » بمعنى المخالف لأهل الإجماع ، فيكون متمسكا لمن يقول : مخالف الإجماع كافر . وقد نسب ذلك لبعض الناس ، وليس ذلك بالهين [١] ، وقد قدمنا الطريق فى التكفير [٢]

فالمسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع ، كوجوب الصلاة مثلا [٣] . وتارة لا يصحبها التواتر . فالقسم الأول يكفَّر جاحده ، لمخالفته المتواتر ، لا لمخالفته الإجماع . والقسم الثانى لا يكفَّر به . وقد وقع فى هذا المكان من يدعى الحِذْق فى المعقولات ، ويميل إلى الفلسفة ، فظن أن المخالفة فى حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع ، وأخذ من قول من قال « إنه لا يكفر مخالف الإجماع » أن لا يكفَّر هذا المخالف فى هذه المسألة . وهـــذا كلام ساقط بالمرة ، إما عن عمى فى البصيرة ، أو تعامٍ . لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشريعة ، فيكفَّر المخالف بسبب مخالفته النقل المتواتر ، لا بسبب مخالفته الإجماع

الحديث ، فان حكمها حكم الرجل لاستواء حكمهما فى الزنا . وتعقب بأنها دلالة اقتران وهى ضعيفة

(١) قوله « وليس ذلك بالهين » أقول : وذلك لأن أدلة الإجماع ظنية اتفاقا ، ومخالف الظنى لا يجوز تكفيره اتفاقاً . وقول صاحب الفصول « ومخالفته كفر لرده القطعى» مردود لما قاله المهدى فى المعيار بأن أدلة الإجماع ظنية فلا يكفر مخالفه ولا يفسق

(٢) قوله « وقد قدمنا الطريق فى التكفير » أقول : فى آخر شرح الحديث الثامن من أحاديث كتاب اللعان فانه قرر ما ذكره

(٣) قوله « كوجوب الصلاة » أقول : كفر منكر وجوب الصلاة ليس لمخالفته الإجماع بل لانكاره ما علم من الدين ضرورة ، فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم

وقد استدل بهذا الحديث على أن تارك الصلاة لا يقتل بتركها (١) ، فإن ترك الصلاة ليس من هذه الأسباب ـ أعنى زنا المحصن ، وقتل النفس ، والردة ـ

---

(١) قوله « أن تارك الصلاة لا يقتل ، أقول : هذه مسألة اختلف العلماء فيها ، فقال الثورى والأوزاعى وعبد الله بن المبارك وحماد بن زيد ومالك والشافعى وأحمد وإسحق وأصحابهم إنه يقتل ، ثم اختلفوا فى كيفية قتله فقال أكثرهم : بالسيف ضرباً فى عنقه لحديث « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وقال بعض الشافعية يضرب بالخشب إلى أن يصلى أو يموت ، وقال ابن سريج ينخس بالسيف حتى يموت لأنه أبلغ فى زجره وأرجى لرجوعه ، استدل الموجبون لقتله بقوله تعالى ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ إلى قوله ﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة ﴾ الآية ، قالوا : فأمر بقتلهم حتى يتوبوا من شركهم ويقيموا الصلاة ، ولحديث الصحيحين « إن رجلا قال له صلى الله عليه وآله وسلم : اتق الله ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : ويلك ألست أحق أهل الأرض أن أتقى الله . ثم ولى الرجل فقال خالد بن الوليد : يا رسول الله . ألا أضرب عنقه ؟ فقال : لا ، لعله أن يكون يصلى ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم المانع من قتله كونه يصلى ، فدل على أن من لم يصل يقتل . وفى الحديث الآخر « نهيت عن قتل المصلين ، فدل على أن غير المصلين لم ينهه الله عن قتلهم ، ولحديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما ذكر أمراء الجور وصفاتهم « قال له أصحابه ألا نقاتلهم ؟ قال : لا ما صلوا ، أخرجه مسلم . واستدلوا بحديث ابن مسعود هذا ، وتقرير الاستدلال أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « التارك لدينه ، والصلاة ركن الدين الأعظم ، لا سيما إن قلنا إنه كافر فقد ترك الدين كله ، وإن قلنا إنه غير كافر فقد ترك عمود الدين (١) وقد جاء الحديث « لا حظ فى الإسلام لمن ترك الصلاة ، وقال الزهرى وعمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة وداود بن على والمزنى : يحبس حتى يموت أو يتوب ولا يقتل ، واحتجوا بحديث أبى هريرة « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها

---

(١) قلت : قد قال ﷺ « العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر ، فتارك الصلاة كافر لا محالة

وقد حصر النبي ﷺ إباحة الدم في هذه الثلاثة [1] بلفظ النفي العام ، والاستثناء منه لهذه الثلاثة ، وبذلك استدل شيخ والدي الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي في أبياته التي نظمها في حكم تارك الصلاة ، أنشدنا الفقيه المفتي أبو موسى هرون بن عبـــد الله المهراني قديماً ، قال أنشدنا الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي لنفسه :

عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها[1] ، أخرجه الشيخان ، ولحديث ابن مسعود المذكور في العمدة ، قال الحافظ ابن حجر : ومن أقوى ما يستدل لهم به على عدم كفره حديث عبادة رفعه « خمس صلوات كتبهن الله على العباد » وفيه « ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة » أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه ابن حبان وابن السكن ، قالوا : وأحاديث تكفيره محمولة على المستحل جمعاً بين الأخبار . قلت : أما حديث أبي هريرة فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « إلا بحقها » ، أي بحق هذه الكلمة . وأعظم حقها الصلاة . وأما الحديث الذي قال ابن حجر إنه أقوى ما يستدل به فلفظه « خمس صلوات افترضهن الله ، من أحسن وضوءهن وصلاتهن لوقتهن وأتم ركوعهن وخشوعهن كان له عند الله عهد ، ومن لم يفعل فليس له عند الله عهد ، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه » فقوله ومن لم يفعل أي يأتي بهن على تلك الصفات ، لا أنه لم يأت بهن أصلا . وهذا الاحتمال أقوى فلا يتم معه الاستدلال

(١) قوله « هذه الثلاثة » أقول : حكى ابن التين عن الداودي أن هذا الحديث منسوخ بآية المحاربة ﴿ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض ﴾ فأباح القتل لمجرد الفساد في الأرض ، قال : وقد ورد في القتل بغير الثلاثة أشياء منها ﴿ فقاتلوا التي تبغي ﴾ وحديث « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوه » وحديث « من أتى بهيمة فاقتلوه » وحديث « من خرج وأمر الناس جميع يريد تفريقهم فاقتلوه » وزاد غيره : قتل من طلب أخذ مال إنسان أو حريمه بغير حق ، ومن ارتد ولم يفارق

---

(١) قلت : الصلاة من حق لا إله إلا الله ، ولا ينفع الانسان التلفظ بها مع عدم الصلاة

خسر الذى ترك الصلاة وخابا — وأبى معاداً صالحاً ومآبا
إن كان يجحدها ، فحسبك أنه — أمسى بربك كافراً مرتابا
أو كان يتركها لنوع تكاسل — غطى على وجه الصواب حجابا
فالشافعى ومالك رأيا له — إن لم يتب : حدّ الحسام عقابا
وأبو حنيفة قال يترك مرة — هملا ، ويحبس مرة إيجابا
والظاهر المشهور من أقواله — تعزيره زجراً له وعقابا

إلى أن قال :

والرأى عندى : أن يؤدبه الإما — م بكل تأديب يراه صوابا
ويكف عنه القتل طول حياته — حتى يلاقى فى المآب حسابا
فالأصل عصمته إلى أن يمتطى — إحدى الثلاث إلى الهلاك ركابا
الكفر ، أو قتل المكافى عامداً — أو محصن طلب الزنا فأصابا

فهذا من المنسوبين إلى اتباع مالك ، اختار خلاف مذهبه فى ترك قتله . وإمام الحرمين ـ أبو المعالى الجوينى ـ استشكل قتله فى مذهب الشافعى أيضاً . وجاء بعض المتأخرين ممن أدركنا زمنه فأراد أن يزيل الإشكال ، فاستدل بقوله عليه السلام « أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » ، ووجه الدلالة منه أنه وقف العصمة على مجموع الشهادتين ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة . والمرتب على أشياء لا يحصل إلا بحصول مجموعها ، وينتفى بانتفاء بعضها

الجماعة ، ومن خالف الإجماع وأظهر الشقاق والخلاف ، والزنديق على رأى والساحر. وأجيب عن ذلك بأن الأكثر فى المحارب أنه من قَتَل قُتِل ، وبأن الباغى أمر الله تعالى أن يقاتل لا أن يقصد إلى قتله ، وبأن الخبرين فى اللواط وإتيان البهيمة لم يصحا ، وعلى تقدير الصحة فهما داخلان فى الزنا ، والخارج على المسلمين تأولوه وقالوا المراد بقتله حبسه ومنعه من الخروج ، وبأن الطالب المال والحرام من قتل الصائل وهو داخل فى المفارق للجماعة ، وقتل الزنديق لاستصحاب كفره وكذلك الساحر

وهذا إن قصد به الاستدلال بالمنطوق ـ وهو قوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى الخ » ـ فانه يقتضى بمنطوقه الأمر بالقتال إلى هذه الغاية . فقد وهل وسها ، لأنه فرق بين المقاتلة على الشئ والقتل عليه ، فان « المقاتلة » مفاعلة ، تقتضى الحصول من الجانبين . ولا يلزم من إباحة المقاتلة على الصلاة ـ إذا قوتل عليها ـ إباحة القتل عليها من الممتنع عن فعلها إذا لم يقاتل ، ولا إشكال بأن قوماً لو تركوا الصلاة ونصبوا القتال عليها أنهم يقاتلون ، إنما النظر والخلاف فيما إذا تركها إنسان من غير نصب قتال : هل يقتل عليها أم لا ؟ فتأمل الفرق بين المقاتلة على الصلاة والقتل عليها (١) ، وأنه لا يلزم من إباحة المقاتلة عليها إباحة القتل عليها

وإن كان أخذ هذا من لفظ آخر الحديث ، وهو ترتيب العصمة على فعل ذلك فانه يدل بمفهومه على أنها لا تترتب بفعل بعضه ، هان الخطب . لأنها دلالة مفهوم ، والخلاف فيها معروف مشهور . وبعض من ينازعه فى هذه المسألة لا يقول بدلالة المفهوم ، ولو قال بها فقد رُجّح عليها دلالة المنطوق فى هذا الحديث

* * *

٣٢٣ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « أوَّلُ ما يُقضَى بَينَ النَّاسِ يَومَ القِيامَةِ فى الدِّماء »

هذا تعظيم لأمر الدماء ، فإن البداءة تكون بالأهم فالأهم ، وهى حقيقة بذلك ، فإن الذنوب تعظم بحسب عظم المفسدة الواقعة بها ، أو بحسب فوات المصالح المتعلقة بعدمها . وهدم البِنْية الإنسانية من أعظم المفاسد ، ولا ينبغى أن يكون بعد الكفر بالله تعالى أعظم منه . ثم يحتمل من حيث اللفظ أن تكون هذه الأولية مخصوصة

---

(١) قوله « فتأمل الفرق الخ » أقول : هذا كلام صحيح . إلا أنه قد يقال : ن أقاتل الناس بمعنى أقتلهم ليوافق قوله تعالى ﴿ اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ إلى قوله ﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ﴾ فهذا أمر بالقتل حتى يفعلوا الثلاثة : التوبة من الشرك وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، فتأمله

بما يقع فيه الحكم بين الناس ، ويحتمل أن تكون فى أولية ما يُقضى فيه مطلقاً ومما يقوى الأول : ما جاء فى الحديث « إن أول ما يحاسب به العبد صلاته[1] »

* * *

٣٣٤ — الحديث الثالث : عن سهل بن أبى حَثْمة رضى الله عنه قال : « انطَلَقَ عبدُ اللهِ بْنُ سَهْلٍ ومُحَيِّصَةُ بْنُ مَسْعُودٍ إلى خَيْبَرَ ، وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صُلْحٌ ، فَتَفَرَّقا ، فأَتَى مُحَيِّصَةُ إلى عَبْدِ اللهِ بْنِ سَهْلٍ ـ وَهُوَ يَتَشَحَّطُ فى دَمِهِ قَتِيلاً ـ فَدَفَنَهُ ، ثُمَّ قَدِمَ المَدِينَةَ ، فانطَلَقَ عبدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةُ وَحُوَيِّصَةُ ابنا مَسْعُودٍ إلى النبي ﷺ ، فَذَهَبَ عبدُ الرَّحْمٰنِ يَتَكَلَّمُ ، فقال النبي ﷺ : كَبِّرْ ، كَبِّرْ ـ وَهُوَ أَحْدَثُ القَوْمِ ـ فَسَكَتَ . فَتَكَلَّما ، فقال : أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ قاتِلَكُمْ ، أوْ صاحِبَكُمْ ؟ قالوا : وَكَيْفَ نَحْلِفُ ، وَلَمْ نَشْهَدْ ، وَلَمْ نَرَ ؟ قال : فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِخَمْسِينَ يَميناً[2] . قالوا : كَيْفَ بِأَيْمانِ قَوْمٍ كُفَّارٍ ؟ فَعَقَلَه النبي ﷺ مِنْ عِنْدِهِ »

---

(١) (الحديث الثانى) قال « أول ما يحاسب به العبد صلاته » أقول : أخرجه النسائى عن ابن مسعود وفيه « أول ما يقضى بين الناس فى الدماء » قال النووى : لا تخالف بينهما ، لأن حساب العبد بالدم فيما بينه وبين الناس ، وفى الصلاة ما بين العبد وبين الله تعالى . وأخرج أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم عن تميم الدارى « أول ما يحاسب به العبد يوم القيمة صلاته فان كان أتمها كتبت له تامة ، وإن لم يكن أتمها قال الله تعالى للملائكته : انظروا هل تجدون لعبدى من تطوع تكملون به فريضته . ثم الزكاة كذلك ، ثم تؤخذ الأعمال على حسب ذلك

(٢) (الحديث الثالث) قال « فتبرئكم يهود » أقول : أى يخلصونكم من

وفى حديث حماد بن زيد « فقال رسول الله ﷺ : يُقْسِمُ خَمْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ ، فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهِ ، قالوا : أَمْرٌ لَمْ نَشْهَدْهُ كَيْفَ نَحْلِفُ ؟ قال : فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ ؟ قالوا : يا رسول الله ، قَوْمٌ كُفَّارٌ »

وفى حديث سعيد بن عبيد « فَكَرِهَ رسول الله ﷺ أَنْ يُبْطِلَ دَمَهُ ، فَوَدَاهُ بِمِائَةٍ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ »

فيه مسائل ، الأولى : « حثمة » بفتح الحاء المهملة وسكون الثاء المثلثة . و « حويصة » بضم الحاء المهملة وسكون الياء ، وقد تشدد مكسورة ، و « محيصة » بضم الميم وفتح الحاء المهملة وسكون الياء وقد تشدد

الثانية : هذا الحديث أصل فى القسامة وأحكامها ، و « القسامة » بفتح القاف : هى اليمين التى يحلف بها المدعى للدم عند اللوث [1] ، وقيل : إنها فى اللغة اسم للأولياء الذين يحلفون على دعوى الدم . وموضع جريان القسامة [2] أن يوجد قتيل لا يعرف قاتله ، ولا تقوم عليه بينة ، ويدعى ولى القتيل قتله على واحد أو جماعة ، ويقترن

الأيمان بأن يحلفوا هم ، فاذا حلفوا انتهت الخصومة فلم يجب عليهم شئ ، وخلصتم أنتم من الأيمان

(١) قوله « عند اللوث » أقول : فى النهاية اللوث فى القسامة أن يشهد شاهد واحد على إقرار المقتول قبل أن يموت إن فلاناً قتلنى ، أو يشهد شاهدان على عداوة بينهما أو تهديد منه أو نحو ذلك ، وهو من اللوث أى التلطخ ، يقال : لاثه فى التراب ولوثه انتهى . وقول الشارح فيما يأتى « ويقترن بالحال ما يشعر بصدق الولى » عام لما ذكره فى النهاية

(٢) قوله « وموضع جريان القسامة » أقول : محل دعواها ، فقوله « أن يوجد قتيل » اخراج لما عدا القتل فلا يجرى فى الأموال ، وقوله « لا يعرف قاتله » احتراز عما عرف قاتله فلا قسامة

بالحال ما يشعر بصدق الولى ، على تفصيل فى الشروط عند الفقهاء أو بعضهم ، ويقال له « اللوث » فيحلف على ما يدعيه

الثالثة : قد ذكرنا « اللوث » ومعناه . وفرع الفقهاء له صوراً [1] ، منها : وجدان القتيل فى محلة أو قرية بينه وبين أهلها عداوة ظاهرة [2] . ووصف بعضهم القرية ههنا بأن تكون صغيرة . واشترط أن لا يكون معهم ساكن من غيرهم ، لاحتمال أن القتل من غيرهم حينئذ

---

(١) قوله « وفرع الفقهاء الخ » أقول : عد النووى فى شرح مسلم سبع صور وسماها شبهاً ، فالأولى قول المقتول فى حياته : دمى عند فلان وهو قتلنى أو ضربنى ، ويذكر العمد . فهذا موجب للقسامة عند مالك والليث . وادعى مالك أنه مما أجمع عليه الأئمة قديما وحديثاً . قال القاضى عياض : لم يقل بهذا أحد من فقهاء الأمصار غيرهما ، ولا روى عن غيرهما . وخالف فى ذلك العلماء كافة ، واحتج مالك فى ذلك بقصة بقرة بنى إسرائيل فان الرجل أحيى وأخبر بقاتله . قلت : وهذا لا حجة فيه ، لأنه أحياه الله بعد موته وجعل الله تعالى ذلك آية لبنى إسرائيل ، ولذا قال فى آخر الآية ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ﴾ الآية ، ثم قتل قاتله ، وكلامنا فيمن رمى غيره بالقتل وادعى عليه ، ثم ساق النووى بقية الصور

(٢) قوله « منها وجدان القتيل الخ » أقول : هذه سابعة الصور التى عدها النووى قال : السابعة أن يوجد فى محلة قوم أو قبيلتهم أو مسجدهم ، فقال مالك والشافعى والليث وأحمد وداود : لا يثبت بمجرد هذا قسامة بل القتيل هدر ، لأنه قد يقتل الرجل الرجل فى محلة طائفة لينسب اليهم ، قال الشافعى : إلا أن يكون فى محلة أعدائه لا يخالطهم غيرهم فيكون كالقصة التى جرت بخيبر فحكم النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيها بالقسامة لورثة القتيل لما كان بين الأنصار واليهود من العداوة ولم يكن هناك سواهم . ثم ذكر أن أبا حنيفة والثورى ومعظم الكوفيين لم يثبتوا القسامة فى شيء من الصور إلا هذه ، قالوا : لأنها هى التى حكم بها النبى صلى الله عليه وآله وسلم . إذا عرفت هذا فهاتان صورتان من السبع . الثالثة اللوث من غير بينة على معاينة القتل ،

الرابعة : فى الحديث « وهو يتشحط فى دمه قتيلا » وذلك يقتضى وجود الدم صريحاً . والجراحة ظاهرة . ولم يشترط الشافعية فى « اللوث » لا جراحة ولا دماً . وعن أبى حنيفة أنه إن لم تكن جراحة ولا دم فلا قسامة . وإن وجدت الجراحة ثبتت القسامة ، وإن وجد الدم دون الجراحة فإن خرج من أنفه فلا قسامة ، وإن خرج من الفم أو الأذن ثبتت القسامة . هكذا حُكى ، واستدل الشافعية بأن القتل قد يحصل بالخنق وعصر الخِصْية ، والقبض على مجرى النفس ، فيقوم أثرهما مقام الجراحة

الخامسة « عبد الرحمن بن سهل » أخو القتيل ، و « محيصة وحويصة » ابنا مسعود : ابنا عمه . وأمر النبى ﷺ بالكُبْر بقوله « كَبِّر كبر » فيقال فى هذا : إن الحق لعبد الرحمن لقربه . والدعوى له ، فكيف عدل عنه؟ وقد يجاب عن هذا بأن الكلام ليس هو حقيقة الدعوى التى يترتب عليها الحكم (١) ، بل هو كلام لشرح

ومن اللوث شهادة العدل وحده أو جماعة غير عدول . الرابعة شهد عدلان بالجرح فعاش بعده أياماً ثم مات قبل أن يفيق منه ، قال مالك : هو لوث . وقال أبو حنيفة والشافعى : لا قسامة هنا ، بل يجب القصاص بشهادة العدلين . الخامسة أن يوجد المتهم عند المقتول أو قريباً منه أو آتياً من جهته ومعه آلة القتل وعليه أثره من لطخ دم أو غيره وليس هناك سبع ولا غيره مما يمكن إحالة القتل عليه ، أوتفرق قوم عن قتيل ، فهذا لوث موجب للقسامة عند مالك والشافعى . السادسة أن تقتتل طائفتان فيوجد بينهما قتيل ، ففيه القسامة عند مالك والشافعى وأحمد وإسحق . وعن مالك رواية أنه لا قسامة فيه ، بل فيه دية على الطائفة الأخرى إن كان من الطائفتين ، وإن كان من غيرهما فعلى الطائفتين دية . السابعة أن يوجد الميت فى زحمة الناس ، قال الشافعى : ثبت فيه القسامة وتجب فيه الدية ، وقال مالك : هو هدر . وقال الثورى وإسحق : تجب ديته فى بيت المال ، وروى مثله عن عمر وعلى

(١) قوله « وقد يجاب عن هذا الخ » أقول : ذكر هذا الجواب النووى قال : لم يكن المراد بكلامه حقيقة الدعوى بل سماع صورة القصة وكيف جرت . قال : ويحتمل أن عبد الرحمن وكل حويصة ومحيصة فى الدعوى

الواقعة ، وتبين حالها . أو يقال : إن عبد الرحمن يفوض الكلام والدعوى إلى من هو أكبر منه

السادسة : مذهب أهل الحجاز [١] ، أن المدعى فى محل القسامة يُبدأ به فى اليمين [٢] ، كما اقتضاه الحديث ، ونقل عن أبى حنيفة خلافه [٣] . وكأنه قُدم المدعى ههنا ـ على خلاف قياس الخصومات ـ بما انضاف إلى دعواه من شهادة اللوث ، مع عظم قدر الدماء ، ولينبه على أنه ليس كل واحد من هذين المعنيين بعلة مستقلة [٤] ، بل ينبغى أن يجعل كل واحد جزء علة

السابعة : اليمين المستحقة فى القسامة خمسون يميناً . وتكلم الفقهاء فى علة تعدد اليمين فى جانب المدعى . فقيل : لأن تصديقه على خلاف الظاهر ، فأكد بالعدد [٥] .

---

(١) قوله « مذهب أهل الحجاز » أقول : مالك والشافعى ومن تابعهما

(٢) قوله « يبدأ به فى اليمين » أقول : وهذا الحكم مخصص لحديث « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » ، واحتجوا بحديث أبى هريرة « البينة على المدعى عليه إلا فى القسامة » ، وبقول مالك : أجمعت الأمة فى القديم والحديث أن المدعين يبدأون فى القسامة ، وبأن جنبة المدعى إذا قويت بشهادة أو شبهة صارت اليمين له . وههنا الشبهة قوية ، وهذه سنة بحيالها ، وأصل قائم برأسه لحياة النـــاس وردع المعتدين ، وخالفت الدعوى فى الأموال فهى على ما ورد فيها ، وكل أصل يتبع ، ولا تطرح سنة لسنة

(٣) قوله « خلافه » أقول : هو تقديم أيمان المدعى عليهم ، كأنه عمل بعموم الحديث الذى ذكرناه . واحتجوا بحديث أبى داود تبرئكم يهود بخمسين يمينا يحلفون ، قالوا فبدأ بالمدعى عليهم . وأجيب بأنه قال أبو داود إنه وهم

(٤) قوله « من هذين المعنيين » أقول : أى اللوث والأيمان ، وليس كل واحد علة مستقلة ، فلا يستحق باللوث شئ ولا بالأيمان بل الاستحقاق بهما جميعاً

(٥) قوله « فأكد بالعدد » أقول : وأما كونها خمسين فلا نعلم وجهه

وقيل : سببه تعظيم شأن الدم . وبُنى على العلتين [١] ما إذا كانت الدعوى فى غير محل اللوث [٢] ، وتوجهت اليمين على المدعى عليه . ففى تعددها خمسين : قولان للشافعى

الثامنة : قوله عليه السلام « فتبرئكم يهود بخمسين يميناً » ، فيه دليل على أن المدعى فى محل القسامة إذا نكل [٣] أنه تغلظ اليمين بالتعداد على المدعى عليه . وفى هذه المسألة طريقان للشافعية : إحداهما إجراء قولين ، فإن نكوله يبطل اللوث ، فكأنه لا لوث . والثانية ـ وهى الأصح ـ القطع بالتعدد للحديث فانه جعل أيمان المدعى عليهم كأيمان المدعين [٤]

---

(١) قوله « على العلتين » ، أقول : وهما كون التعدد فى الأيمان للتأكيد أو لسبب تعظيم الدماء

(٢) قوله « فى غير محل اللوث » ، أقول : عرفت أن محله السبع الصور ، فلو خلت الدعوى عنها توجه اليمين على المدعى ، فكذلك إذا نكل المدعى عن الأيمان . وأما مستند قول الشافعى فانه إن نظر إلى العلة الأولى فلا تعدد اليمين ، لأن ذلك إنما كان لأجل تصديق المدعى فيما هو خلاف الظاهر ، وعلى العلة الأخرى تعدد الأيمان لتعظيم شأن الدماء . وفى « النجم الوهاج » ذكر الوجهين وقال : أظهرهما التعدد لأنها يمين دم ، واختار المزنى أن تكون يميناً واحداً لاطلاق قوله والمدعى عليه ، وقياساً على سائر الدعاوى . قلت : ولا يقال هو قياس فى مقابلة النص مع وجود اللوث والفرض هنا خلافه ، إلا أنه قال فى فتح البارى : إنهم اتفقوا على أنها لا تجب بمجرد دعوى الأولياء حتى تقترن بها شبه يغلب على الظن الحكم بها ، وجعل الشبه أحد الصور السبع التى مرت وهى صور اللوث ، فكيف يفرض هنا دعوى القسامة بلا لوث ؟ فتأمل

(٣) قوله « إذا نكل » ، أقول : ذلك أن قول المدعين : وكيف نحلف ولم نشهد ولم نر ؟ فان هذا نكول عن اليمين

(٤) قوله « فانه جعل أيمان المدعى عليهم الخ » ، أقول : فدل على أن النكول لا يبطل اللوث ، قال فى « النجم الوهاج » ، إن المنصوص فى الأم هو هذا الوجه أعنى التعدد

التاسعة : قوله « وتستحقون قاتلكم ، أو صاحبكم » وفى « رواية « دم صاحبكم » يستدل به من يرى القتل بالقسامة ، وهو مذهب مالك [1] . وللشافعى قولان - إذا وجد ما يقتضى القصاص فى الدعوى ، والمكافأة فى القتيل - أحدهما : كمذهب مالك ، وهو قديم قوليه ، تشبيهاً لهذه اليمين باليمين المردودة . والثانى - وهو جديد قوليه - أن لا يتعلق بها قصاص . واستـــدل له من الحديث بقوله عليه السلام « إما أن يَدُوا صاحبكم ، وإما أن يُؤذَنوا بحرب » فإنه يدل على أن المستحَق دية لا قود ، ولأنه لم يتعرض للقصاص . والاستدلال بالرواية التى فيها « فيدفع برمته [2] » أقوى من الاستدلال بقوله عليه السلام « فتستحقون دم صاحبكم » لأن قولنا « يدفع برمته » يستعمل فى دفع القاتل للأولياء للقتل . ولو أن الواجب الدية لَبَعد استعمال هذا اللفظ فيها ، وهو فى استعماله فى تسليم القاتل أظهر . والاستدلال بقوله « دم صاحبكم » أظهر من الاستدلال بقوله « فتستحقون قاتلكم ، أوصاحبكم » لأن هذا اللفظ الأخير

---

(١) قوله « وهو مذهب مالك » أقول : واستدل بما أخرجه مسلم والنسائى عن ناس من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن القسامة كانت فى الجاهلية فأقرها النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ما كانت عليه فى الجـاهلية ، إلا أنه يتوقف الاستدلال به على أنهم كانوا يقتلون بها فى الجاهلية وليس ذلك فى الحديث . واستدل فى النجم الوهاج لقديم قولى الشافعى بما فى سنن أبى داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم قتل فى دم القسامة رجلا من بنى النضر بن مالك ، قال : ولأنها حجة يثبت بها العمـد فيثبت بها القصاص كشهادة الرجلين . قال : وأجاب فى الجديد عن الحديث الأول بأنا نضمر بسبب قتل صاحبكم ، وعن الثانى بأنه يحتمل أنه لم يكن هناك لوث وإنما حلف المدعى المردودة ، وعن الثالث أنه يدفع اليه برمته لتؤخذ منه الدية ، وعن الرابع بأنه ينتقض بما إذا ثبتت السرقة برجل وامرأتين فانه ثبت المال دون القطع . انتهى

(٢) قوله « والاستدلال بالرواية الخ » أقول : نقله الحـافظ ابن حجر ثم قال بعد نقله : وتعقب بأن القصة واحدة اختلفت ألفاظ الرواة فيها على ما تقدم بيانه ، فلا يتم الاستدلال بلفظ فيها لعدم تحقق أنه اللفظ الصـادر من النبى صلى الله عليه وآله وسلم

لا بد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يضمر « دية صاحبكم [1] » احتمالا ظاهراً . وأما بعد التصريح بالدم فيحتاج إلى تأويل اللفظ [2] بإضمار « بدل صاحبكم » والإضمار على خلاف الأصل [3] . ولو احتيج إلى إضمار لكان حمله على ما يقتضى إراقة الدم

---

(١) قوله « أن يضمر دية صاحبكم » أقول : هذا الإضمار مبنى على أن المراد بصاحبكم المقتول . ولا يخفى أن عطفه على قاتلكم بالشك من الراوى يشعر بأنه أريد به القاتل لا المقتول ، وسماه « صاحبكم » للملابسة ، والمراد بصاحبكم هو المراد بقاتلكم ، فانه يقال للمقتول : من صاحبه أى من قاتله ؟ وإذا كان كذلك فلا تقدير ولا احتمال ، وإنما الشارح جعل صاحبكم المقتول فقال إن احتمال دية صاحبكم ظاهر، والأقرب أنه أريد به القاتل وإلا لما جعله الراوى عوضاً عن قاتلكم وهو ظاهر

(٢) قوله « فيحتاج إلى تأويل اللفظ » أقول : هذا أيضاً مبنى على أنه أريد بدم صاحبكم المقتول . وليس كذلك بل أريد دم القاتل . فانه المراد بصاحبكم لما قررناه ؛ ولأنه بارادته يوافق الروايات ، ولطابق قوله « يدفع اليكم برمته » وحاصله أن هنا ثلاثة ألفاظ : فيدفع برمته فتستحقون قاتلكم أو صاحبكم دم صاحبكم ، فالاستدلال على القصاص بقوله فيدفع برمته على ذلك أظهر من الاستدلال بالآخرين ، والاستدلال بالثالث عليه أظهر من الاستدلال بالثانى . قلت : وهذا حيث أريد بقاتلكم أو صاحبكم المقتول لا القاتل ، ولا يخفى أنه لا يتصور فى قاتلكم إرادة المقتول قطعاً ، وصاحبكم يحتمل الأمرين ، إلا أن إرادة القاتل أرجح لأنه يستغنى عن الحذف والتقدير . ولأنه الذى يوافق رواية قاتلكم الذى جعله الراوى عند الشك عوضاً عنه ، ولأنه يوافق برمته ويوافق دم صاحبكم ضرورة أن نفس دم القاتل لا يستحقه أحد وإنما يستحق عوضه وعوضه القصاص أو الدية ، وحديث برمته ويستحقون صاحبكم يؤيدان إرادة الأول . وحينئذ يقوى الدليل على استحقاق القصاص ، والشارح قد جنح إلى تقوية هذا وقد ورد فى رواية قتيلكم

(٣) قوله « والإضمار على خلاف الأصل » أقول : إن أريد بصاحبكم فى دم صاحبكم القاتل فلا إضمار إلا بتقدير إراقة دمه ، وهذا التقدير لا بد منه لتصحيح الدلالة اللغوية ، إذ نفس الدم لا يستحق من حيث إنه دم بل المستحق إراقته

أقرب ، والمسألة مستشنعة عند المخالفين لهذا المذهب ، فربما أشار بعضهم إلى احتمال أن يكون « دم صاحبكم » هو القتيل لا القاتل ، ويرده قوله « دم صاحبكم أو قاتلكم »

العاشرة : لا يقتل بالقسامة عند مالك إلا واحد ، خلافاً للمغيرة بن عبد الرحمن من أصحابه ، وقد يستدل لمالك بقوله عليه السلام « يقسم خمسون منكم على رجل منهم . فيدفع برمته » فانه لو قتل أكثر من واحد ، لم يتعين أن يقسم على واحد منهم [1]

الحادية عشرة : قوله « برمته » مضموم الراء المهملة مشدد الميم المفتوحة . وهو مفسر بإسلامه للقتل ، وفى أصله فى اللغة قولان : أحدهما أن « الرُّمة » حبل يكون فى عنق البعير ، فاذا قِيدَ أعطِى به . والثانى أنه حبل يكون فى عنق الأسير فاذا أسلم للقتل سلم به

الثانية عشـرة : إذا تعدد المدعون فى محل القسامة ، ففى كيفية أيمانهم قولان للشافعى : أحدهما أن كل واحد يحلف خمسين يميناً [2] . الثانى أن الجميع يحلفون خمسين يمينـاً [3] ،

---

(١) قوله « لم يتعين أن يقسم الخ » أقول : لا سيما مع أنهم فى الدعوى نسبوا القتل إلى جماعة يهود خيبر

(٢) قوله « يحلف خمسين يميناً » أقول : قالوا لأن اليمين إذا توجهت على جماعة لزم كل واحد منهم ما كان يلزم الواحد لو انفرد باليمين الواحدة فى سائر الدعاوى ، ولأن الاستحقاق يتعلق بالخمسين ، وكل واحد يأخذ بيمين نفسه فعليهم إتمام الخمسين ، وهذا القول مخرج من أن الديه تثبت للوارث ابتداء ، ولا فرق فى ذلك بين العصبات وأصحاب الفروض

(٣) قوله « أن الجميع يحلفون خمسين يميناً الخ » أقول : هذا هو القول الأول فى المنهاج فانه قال : ولو كان للقتيـل ورثة وزعت بحسب الإرث ، لأن ما ثبت بأيمانهم يقسم بينهم على فرائض الله ، فوجب أن تكون اليمين كذلك . واحتج له الإمام بقوله

وتوزع الأيمان عليهم (١) ، وإن وقع كسر تمم (٢) : فلو كان الوارث اثنين مثلا (٣) ، حلف كل واحد خمسة وعشرين يميناً . وإن اقتضى التوزيع كسراً فى صورة أخرى ـ كما إذا كانوا ثلاثة ـ كملنا الكسر ، فيحلف سبعة عشر يميناً (٤)

صلى الله عليه وآله وسلم « تبرئكم يهود بخمسين يميناً » ، فأشعر بتعددهم مع اعتبار عدد الخمسين من جانبهم ، قال فى النجم الوهاج ـ متعقباً ـ قلت : ولا يظهر وجه الاحتجاج لأن قوله « تبرئكم يهود بخمسين يميناً » ، إنما هو فى المدعى عليهم ، والكلام هنا فى أيمان المدعى ، وأما احتجاج الرافعى بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأولياء القتيل يحلفون خمسين يمينا فسهو ، لأن اليمين فى الحقيقة على أخيه لا على حويصة ومحيصة لأنه لا إرث لهما مع وجود الأخ ، وإنما أتى بصيغة الجمع والمراد الواحد ، ولذا قال لعبد الرحمن « كبر كبر » ، قلت : وهذا بناء على أنه لا وارث هنا إلا عبد الرحمن فتكرر عليه الأيمان

(١) قوله « وتوزع الأيمان الخ » ، أقول : لم يبين هل التوزيع بحسب الفرائض أو السهام(١) وعبارة المنهاج بحسب الإرث ، قال الدميرى فى شرحه : كأخ وأم وأختين لأب وأختين لأم أصلها من ستة وتعول إلى عشرة ، فهل يحلف الزوج نصف الخمسين والأم سدسها والأختان لأم ثلثها والأختان لأب ثلثيها ، أو يحلف كل واحد منهم على نسبة سهامه : فيحلف الزوج ثلاثة أعشار الخمسين والأم عشرها والأختان لأب خمسيها ولأم خمسها ؟ فيها وجهان ، الأصح فى الحاوى الثانى

(٢) قوله « وإن وقع كسر تمم » ، أقول : لأن اليمين الواحدة لا تتبعض

(٣) قوله « فلو كان الوارث اثنين » ، أقول : فهذه صورة التوزيع وليس فيها كسر

(٤) قوله « فيحلف سبعة عشر يميناً » ، أقول : أى يحلف كل واحد ، فنى يحلف ضمير يعود إلى كل واحد المذكور فى الصورة الأولى ، وإنما حلف كل

---

(١) قلت : لا دخل للنساء فى أيمان القسامة فقد قال ﷺ « يحلف خمسون رجلا منكم أنهم قتلوه أو يحلف خمسون رجلا منهم » ، ولم يقل يحلف ورثته من الرجال والنساء

الثالثة عشرة : قوله عليه السلام « يحلف خمسون منكم » قد يؤخذ منه مسألة ما إذا كانوا أكثر من خمسين

الرابعة عشرة : الحديث ورد بالقسامة فى قتيل حر ، وهل تجرى القسامة فى قتل العبد ؟ فيه قولان للشافعى . وكأن منشأ الخلاف أن هذا الوصف ـ أعنى الحرية ـ هل له مدخل فى الباب ، أو اعتبار ، أم لا ؟ فمن اعتبره يجعله جزءاً من العلة ، إظهاراً لشرف الحرية ، ومن لم يعتبره قال : إن السبب فى القسامة إظهار الاحتياط فى الدماء والصيانة من إضاعتها . وهذا القدر شامل لدم الحر ودم العبد ، وألغى وصف « الحرية » بالنسبة إلى هذا المقصود ، وهو جيد (١)

الخامسة عشرة : الحديث وارد فى قتل النفس ، وهل يجرى مجراه ما دونها من الأطراف والجراح ؟ مذهب مالك : لا ، وفى مذهب الشافعى قولان (٢) ، ومنشأ

من الثلاثة سبعة عشر يميناً لأنه إنما يلزم كلا واحد ستة عشر يميناً وثلثاً يمين ـ بألف التثنية ـ فيكمل الكسر بأنه زيد على كل شخص ثلث يمين فصارت الأيمان إحدى وخمسين يميناً

(١) قوله « وهو جيد » أقول : قال فى المنهاج إنه الأظهر ، قال شارحه : فاذا قتل عبد ووجد لوث فقولان كالقولين فى أن العاقلة تحمل بدل العبد أو لا ؟ إن قلنا لا تحمله ألحقناه بالبهائم ، وإن قلنا تحمله ـ تشبيها بالأحرار وهو الأصح ـ أقسم السيد وهو الأظهر ، وهذه الطريقة هى المشهورة ، لأن القسامة شرعت لحفظ الدماء وصيانة لها ، وهذه الحاجة تشمل الأحرار والعبيد كالقصاص والكفارة ، ولا فرق فى العبيد بين القن والمدبر وأم الولد والمكاتب ، إذ الكتابة تنفسخ بالموت ، قال القاضى والامام : ويموت رقيقاً انتهى

(٢) قوله « وفى مذهب الشافعى الخ » أقول : اقتصر فى المنهاج على أنه لا قسامة فى طرف ، قالوا إنما تثبت القسامة فى النفس لحرمتها ولا تعدى إلى ما دونها كالأطراف والجراحات ، بل القول فيها قول المدعى عليه بيمينه ، سواء كان هناك لوث أو لا ، وحكى الرويانى فى جمع الجوامع وجهاً ضعيفاً أن الأطراف تلحق بالنفس .

الخلاف فيها أيضاً ما ذكرناه من أن هذا الوصف ـ أعنى كونه نفساً ـ هل له أثر أو لا ؟ وكون هذا الحكم على خلاف القياس مما يقوى الاقتصار على مورده (١)

السادسة عشرة : قيل فيه : إن الحكم بين المسلم والذمى كالحكم بين المسلمين فى الاحتساب بيمينه، والاكتفاء بها ، وأن يمين المشرك مسموعة على المسلمين (٢) ،

قلت : وبه يعرف أنه ليس مذهب الشافعى إلا قول واحد ووجه ضعيف ، فكأنه تسامح الشارح لجعل الوجه الضعيف قولا ، إلا أنه قال الدميرى إنه ينبغى فيما إذا زاد الطرف على دية النفس أو ساواها أن يقسم كما فى النفس لتساوى بدلهما كما تغلظ اليمين على المدعى عليه بالعدد فى مثل ذلك بلا خلاف وإن جرى فيما دون النفس وجهان

(١) قوله « وكون هذا الحكم الخ » أقول : أى حكم القسامة جارياً على خلاف القياس ، وهذا جزم من الشارح على أنها خلاف القياس . وقد اختلف فى ذلك فقال الحافظ ابن حجر : واختلف فى القسامة هل هى معقولة المعنى فيقاس عليها أو لا ، والتحقيق أنها معقولة المعنى لكنه خفى ، ومع ذلك فلا يقاس عليها لأنه لا نظير لها فى الأحكام . وإذا قلنا إن المبتدأ به أيمان المدعى فقد خرجت عن سنن القياس ، وشرط القياس أن لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة انتهى . قلت : والشارح جنح إلى ما ذكره ابن الحاجب وغيره من الأصوليين فانهم جعلوا القسامة مما عدل به عن سنن القياس ، وجعلوها من قسم ما لا نظير له مما له معنى غير ظاهر ، قال عضد الدين بعد تمثيل القسامة : ومعناه التغليظ فى حقن الدماء وإلا لم يتعذر للأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للأشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف عليه حلفة واحدة فروعى فيه المصلحتان ـ ولا نظير اليه انتهى . قال سعد الدين : المصلحتان دفع مفسدة القتل للأعداء من غير حضور شاهد شرعية التحليف ، ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للأشرار بشرعية العدد الكثير وإن لم يعلم حكمة الخمسين بالتعيين انتهى

(٢) قوله « وأن يمين المشرك الخ » أقول : فان قلت فكيف لم يبين صلى الله عليه وآله وسلم لمن قال كيف نأخذ بأيمان قوم كفار أن أيمانهم مقبولة وأنه ليس لهم إلا ذلك بل عدل إلى الدية من عنده ؟ قلت : هذا يوضح لك أنه صلى الله عليه وآله

كيمين المسلم عليه . ومن نقل من الناس عن مالك أن أيمانهم لا تسمع على المسلمين كشهادتهم فقد أخطأ قطعاً في هذا الإطلاق ، بل هو خلاف الإجماع الذى لا يعرف غيره لأنه فى الخصومات إذا اقتضت توجيه اليمين على المدعى عليه حلف ، وإن كان كافراً . والله أعلم

* * *

٣٣٥ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أنَّ جارِيَةً وُجِدَ رَأْسُها مَرْضُوضاً بَيْنَ حَجَرَيْنِ ، فَقِيلَ : مَنْ فَعَلَ هٰذا بِكِ ؟ فُلانٌ ، فُلانٌ ؟ حتى ذُكِرَ يَهُودِيٌّ ، فأَوْمَأَتْ بِرَأْسِها ، فأُخِذَ اليَهُودِيُّ فاعْتَرَفَ ، فأَمَرَ النبى ﷺ أنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ »

* * *

٣٣٦ — ولمسلم والنسائى عن أنس [1] « أنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جارِيَةً [2] عَلَى أَوْضاحٍ ، فأَقادَهُ رسولُ الله ﷺ »

وسلم لم يحكم بالقسامة وإنما كانت حكما جاهلياً ، فتدرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى نفيها ، والقول بعد ثبوتها هو قول عمر بن عبد العزيز والناصر من أئمة أهل البيت وجماعة ، وقد أوضحنا قوة هذا القول فى شرحنا « سبل السلام على بلوغ المرام » وفى « منحة الغفار حاشية ضوء النهار » وصاحب « ضوء النهـــار » يفهم كلامه الجنوح إلى هذا

(١) (الحديث الرابع) قال « ولمسلم الخ » أقول : هذه الرواية التى عزاها لمسلم ليست بهذا اللفظ ، وإنمـــا لفظه « فقتله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين حجرين » وهى بهذا اللفظ فى البخارى

(٢) قال « جارية » أقول : قيل يحتمل أن تكون أمة وأن تكون حرة دون

الحديث دليل على مسألتين من مشاهير مسائل الخلاف :

الأولى أن القتل بالمثقل موجب للقصاص [١] ، وهو ظاهر من الحديث ، وقوى فى المعنى أيضاً ، فان صيانة الدماء من الاهدار أمر ضرورى ، والقتل بالمثقل كالقتل بالمحدد فى إزهاق الأرواح . فلو لم يجب القصاص بالقتل بالمثقل لأدى ذلك إلى أن يتخذ ذريعة إلى إهدار القصاص ، وهو خلاف المقصود من حفظ الدماء . وعذر الحنفية عن هذا الحديث ضعيف . وهو أنهم قالوا : هو بطريق السياسة

وادعى صاحب المطول : أن ذلك اليهودى ساع فى الأرض بالفساد ، وكان من عادته قتل الصغار بذلك الطريق . قال : أو نقول يحتمل أن يكون جرحها برضخ ، وبه نقول ، يعنى على إحدى الروايتين عن أبى حنيفة ، والأصح عندهم أنه يجب به

المسألة الثانية : اعتبار المماثلة فى طريق القتل هو مذهب الشافعى ومالك . وإن اختار الولى العدول إلى السيف فله ذلك [٢] . وأبو حنيفة يخالف فى هذه المسألة فلا قود عنده إلا بالسيف [٣] ، والحديث دليل لمالك والشافعى ، فان النبى ﷺ رض

البلوغ . وقوله « على أوضاح » أى بسبب أوضاح وهى بالضاد المعجمة والحاء المهملة يأتى تفسيرها فى الشرح

(١) قوله « أن القتل بالمثقل الخ » أقول : إزهاق الروح إما بمحدد كالسيف ونحوه مما يجرح البدن . والمثقل ما يقتل بالرض ونحوه ، وخالفت الحنفية وقالوا : لا قصاص إلا إذا كان إزهاق الروح بالمحدد ، وقد يقتل بما ليس بمحدد كالمثقل وكالقتل بالسحر ويجب فيه القصاص ، واستدل القائلون بالقصاص بقوله تعالى ﴿ ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ﴾ وهذا قتل مظلوماً ، وقوله وعذر الحنفية الخ يأتى له بأنه باطل

(٢) قوله « العدول إلى السيف فله ذلك » أقول : قالوا سواء رضى الجانى أم لا . قالوا لأنه بالسيف أسهل ، قال البغوى وهو أولى

(٣) قوله « فلا قود عنده إلا بالسيف » أقول : استدل الحنفية بحديث « لا قود إلا بالسيف » أخرجه البزار وابن عدى من حديث أبى بكرة ، وذكر البزار

رأس اليهودى بين حجرين ، كما فعل هو بالمرأة . ويستثنى من هـــذا ما إذا كان الطريق الذى حصل به القتل محرماً ، كالسحر [١] ، فانه لا يمكن فعله

واختلف أصحاب الشافعى فيما إذا قتل باللواط أو بإيجار الخمر ، فمنهم من قال : يسقط اعتبار المماثلة للتحريم ، كما قلنا فى السحر ، ومنهم من قال : تدس فيه خشبة ، ويُوجر خَـلاّ بدل الخمر

وأما قولنا إن للولى أن ينتقل إلى السيف إذا اختار فقد استثنى بعضهم منه ما إذا قتله بالخنق [٢] ، قال لا يعدل إلى السيف ، وادعى أنه عدول إلى أشد . فإن الخنق يغيب الحس فيكون أسهل

و « الأوضاح » حلى من الفضة يتحلى بها ، سميت بها لبياضها ، واحدها « وضح » وفى قوله فى هذه الرواية « فأقاده » ما يقتضى بطلان ما حكيناه من عذر الخنق

* * *

٣٣٧ — الحديث الخامس : عن أبى هريرة [٣] رضى الله عنه قال « لما

الاختلاف فيه مع ضعف إسناده ، وقال ابن عدى : طرقه كلها ضعيفة ، وعلى تقدير ثبوته فانه يخالف قاعدتهم فى أن السنة لا تنسخ الكتاب ولا تخصصه ، واستدلوا بالنهى عن المثلة ، وهو محمول عند الجمهور على غير المماثلة فى القصاص جمعاً بين الدليلين

(١) قوله « كالسحر » أقول : أى كما لو قتل بالسحر فانه لا يجوز أن يقتل بالسحر ، لأن فعله حرام ولا ينضبط وتختلف تأثيراته

(٢) قوله « فقد استثنى بعضهم منه الخ » أقول : أشار الإمام إلى وجه أنه لا يعـــدل إلى السيف عن الخنق لأن المماثلة مرعية فى قصاص الطرف كما هى مرعية فى قصاص النفس ، واستدل من قال لا قصاص بالمثقـل بحديث المرأة التى قتلت بعمود الفسطاط فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل فيها إلا الدية كما يأتى قريباً . وأجيب بأنه لم يجب فيه القود لأنها لم تقصد قتلها ، وشرط القود العمد فهذا من شبه العمد

(٣) (الحديث الخامس) قال « عن أبى هريرة » أقول : هذا الحديث بهذا

فتح الله تعالى على رسوله ﷺ مكةَ . قتلتْ هُذيلٌ [(١)] رَجُلاً [(٢)] مِنْ بَنى لَيثٍ بِقَتِيلٍ كان لهم فى الجاهلية . فقام رسول الله ﷺ ، فقال : إنَّ اللهَ عز وجلّ قد حبسَ عن مكةَ الْفِيلَ [(٣)] ، وَسَلَّطَ عليها رسولَهُ والمؤمنينَ ، وَإِنَّها لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِى ، ولا تَحِلُّ [(٤)] لِأَحَدٍ بَعْدِى ، وإنما أُحِلَّتْ لى ساعَةً مِنْ نَهارٍ ، وإنها ساعتى هذه : حَرامٌ ، لا يُعْضَدُ شَجَرُها ، ولا يُخْتَلَى خَلاها ، ولا يُعْضَدُ شَوْكُها ، ولا تُلْتَقَطُ ساقِطَتُها إلاَّ لِمُنْشِدٍ . وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيرِ النَّظَرَيْنِ : إما أنْ يَقتل ، وإما أنْ يَدِىَ . فقامَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ اليَمَنِ - يقال له أبو شاهٍ [(٥)] فقال : يا رسول الله ، اكْتُبُوا لى . فقال رسول الله ﷺ : اكْتُبُوا

السياق من أفراد مسلم ، وروى البخارى نحوه من حديث عمر مرسلا ثم أسند الحديث إلى ابن عباس فقال بمثل هذا أو نحو هذا ثم قال : رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قاله عبد الحق فى جمعه بين الصحيحين

(١) قال « قتلت هذيل » أقول : فى البخارى « ان خزاعة قتلت » وهذيل هو ابن مدركة بن الياس بن مضر وهو جد قبيلة هذيل ، وأما خزاعة فهم قبيلة من الأزد وليث قبيلة كبيرة منسوبون إلى ليث بن بكر بن كنانة بن خزيمه بن مدركة بن الياس ابن مضر ، وأفهم كلام فتح البـــارى أنهما قتيلان : أحدهما من هذيل ، والآخر من ليث . والقاتل أيضاً مختلف

(٢) قال « رجلا » أقول : جزم الحافظ ابن حجر أن اسمه أحمر

(٣) قال « الفيـل » أقول : أى أهل الفيل ، وهو إشارة إلى القصة المشهورة للحبشة فى غزوهم مكة ومعهم الفيل ، طولها ابن هشام فى السيرة والمفسرون

(٤) قال « ولا تحل » أقول : فى اللفظ للبخارى « ولن تحل » وهو أليق بالمستقبل

(٥) قال « أبو شاه » أقول : بهاء منوناً ، وحكى السلفى أن بعضهم نطق بها بتاء

لأبى شاهٍ ؛ ثم قام العباس فقال : يا رسول الله ، إلاَّ الإِذْخِرَ ، فإنّا نجْعَلُهُ فى بُيُوتِنا وقبورنا . فقال رسول الله ﷺ : إلاَّ الإِذْخِرَ »

فيه مسائل ، سوى ما تقدم فى باب الحج (١)

الأولى : قوله عليه السلام « إن الله حبس عن مكة الفيل » هذه الرواية الصحيحة فى الحديث . و « الفيل » بالفاء والياء آخر الحروف . وشك بعض الرواة (٢) فقال « الفيل » أو « القتل » والصحيح الأول (٣) . وحبسه : حبس أهله الذين جاءوا للقتال فى الحرم

الثانية : قوله عليه السلام « وسلط عليها رسوله والمؤمنين » يستدل به من رأى أن فتح مكة كان عنوة (٤) ، فان التسليط الذى وقع للرسول ﷺ مقابل للحبس الذى وقع

فى آخره وغلطه وقال : هو فارس من فرسان الفرس الذين بعثهم كسرى إلى اليمن

(١) قوله « سوى ما تقدم فى باب الحج » أقول : صوابه فى كتاب الحج ، وكأنه يريد باباً من أبواب كتاب الحج وهو باب حرمة مكة ، وقد قدم هنالك سبعة أوجه

(٢) قوله « وشك بعض الرواة » أقول : صرح البخارى فى كتاب العلم من صحيحه بأن الشاك شيخه أبو نعيم ، قال : وغيره يقول الفيل ، أى بالفاء ولا شك

(٣) قوله « والصحيح الأول » أقول : رواية ودراية أما الرواية فلما عرفت من أن الشاك بعض الرواة وغيره لايشك ورواية من لا يشك أصح ، وأما الدراية فلأن أبرهة لم يأت لقتال أهل مكة بل لخراب الكعبة ، فقول الشارح « الذين جاءوا للقتال فى الحرم » فيه تسامح ، وكأنه يريد أن من لازم هدم البيت قتال من فيه لأنهم قد يدافعون عنه ، وإن كان الذى عرف من أحوالهم خلاف هذا ، فانهم خرجوا من مكة ينظرون ماذا يصنع أبرهة

(٤) قوله « أن فتح مكة الخ » أقول : تقدم هذا فى الوجه السادس من وجوه

للفيل . وهو الحبس عن القتال . وقد مر ما يتعلق بالقتال بمكة [١]

الثالثة : التحريم المشار إليه يجمعه إثبات حرمات [٢] تتضمن تعظيم المكان . منها تحريم القتل ، وتحريم ما ذكر فى الحديث

الرابعة : اختلف الفقهاء فى موجب القتل العمـــد [٣] على قولين : أحدهما أن الموجب هو القصاص عيناً . والثانى أن الموجب أحد الأمرين : إما القصاص أو الدية [٤] . والقولان للشافعى [٥] . ومن فوائد هذا الخلاف أن من قال : الموجب هو

الكلام على هذا الحديث فى باب حرمة مكة وأن الشافعى يقول : فتحت مكة صلحاً ، وقوى الشارح المحقق بأنها فتحت عنوة

(١) قوله « وقد مر ما يتعلق بالقتال الخ » أقول : مر ذلك فى شرح هذا الحديث فى الوجه الثالث ، وأجاد المحقق فيه الكلام فراجعه

(٢) قوله « يجمعه إثبات حرمات » أقول : وهى خمس : عدم حل القتال ، وتحريم عضد شجرها ، وتحريم خلاها ، وتحريم عضد شوكها ، وتحريم لقطتها إلا لمنشد

(٣) قوله « فى موجب القتل » أقول : موجب بفتح الجيم . وهذا شروع فى شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فمن قتل له قتيل الخ »

(٤) قوله « إما القصاص أو الدية » أقول : وأخرج أبو داود وابن ماجه من حديث أبى شريح من وجه آخر بلفظ « فانه يختار إحدى ثلاث : إما أن يقتص ، وإما أن يعفو ، وإما أن يأخذ الدية . فان أراد الرابعة فخذوا على يديه » أى إن أراد غير القصاص أو الدية أو العفو

(٥) قوله « والقولان للشافعى » أقول : ولغيره من العلماء كما قاله فى فتح البارى وأصحهما الأول . وذلك لأنه تعالى قال ﴿ كتب عليكم القصاص فى القتلى ﴾ ولأنه بدل متلف فيعتبر جنسه كسائر المتلفات ، وهذا موجب القتل العمد كما قيده به المحقق أما الخطأ فان موجبه الدية خاصة . واعلم أن المحقق لم يذكر على القول بالتخيير لمن يكون الخيار وفيه قولان : الأول الخيار للقاتل عند مالك والثورى وأبى حنيفة ، قال

القصاص قال : ليس للولى حق أخذ الدية بغير رضى القاتل . وقيل على هذا القول : للولى حق إسقاط القصاص ، وأخذ الدية بغير رضى القاتل . وثمرة هذا القول على هذا تظهر فى عفو الولى ، وموت القاتل . فعلى قول التخيير يأخذ المال فى الموت (١). لا فى العفو (٢) . وعلى قول التعيين يأخذ المال بالعفو عن الدية (٣)

الطحاوى : والحجة لهم حديث أنس فى قصة الربيع وفيه « فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم كتاب الله القصاص » فانه حكم بالقصاص ولم يخير، ولوكان الخيار للولى لأعلمهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم . فلما حكم صلى الله عليه وآله وسلم بالقصاص وجب أن يحمل عليه قوله « فهو بخير النظرين » أى ولى المقتول مخير بشرط أن يرضى الجانى . وتعقب بأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كتاب الله القصاص » إنما وقع عند طلب أولياء المجنى عليه عمداً القود ، فاعلمهم أن كتاب الله ذلك إذا طلب المجنى عليه القود . واحتج أيضاً بأنهم أجمعوا على أنه لو قال الولى للقاتل رضيت بأن تعطينى كذا على أن لا أقتلك لا يجبر على ذلك ولا يؤخذ منه كرها وأن ما يجب عليه أن يحقن دم نفسه . القول الثانى للجمهور على أن المخير هو الولى فى القود وأخذ الدية ، وقرره الخطابى بأن العفو فى الآية أعنى قوله ﴿ فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ﴾ بأن العفو يحتاج إلى بيان ، لأن ظاهر القصاص أن لاتبعة لأحدهما على الآخر ، لكن المعنى أن من عفى عنه من القصاص إلى الدية فعلى مستحق الدية الاتباع بالمعروف وهو المطالبة . وعلى القاتل الأداء وهو دفع الدية باحسان

(١) قوله « يأخذ المال فى الموت » أقول : أى إذا مات القاتل وفاته يأخذ الولى المال لأنه قد فات أحد البدلين

(٢) قوله « لا فى العفو » لأنه ترك الموجبين معاً فلا شىء له

(٣) قوله « وعلى قول التعيين الخ » أقول : أى تعيين القصاص عينا يأخذ المال بالعفو عن الدية أى إذا عفا على تسليم الدية ثبتت ولو عفا مطلقاً عن التقييد لعل الدية سقطت ، لأن القتل لم يوجبها على هذا القول ، والعفو إسقاط ثابت لا إثبات

معدوم

لا فى الموت [1] . ويستدل بهذا الحديث على أن الواجب أحد الأمرين ، وهو ظاهر الدلالة . ومن يخالف قال فى معناه وتأويله : إن شاء أخذ الدية برضى القاتل ، إلا أنه لم يذكر الرضى [2] ، لثبوته عادة . وقيل : إنه كقوله عليه السلام فيما ذكر « خذ سلمك ، أو رأس مالك » يعنى رأس مالك برضى المسلم إليه ، لثبوته عادة . لأن السلم بيع بأبخس الأثمان . فالظاهر أنه يرضى بأخذ رأس المال . وهذا الحديث المستشهد به يحتاج إلى إثباته [3]

الخامسة : كان قد وقع اختلاف فى الصدر الأول فى كتابة غير القرآن وورد فيه نهى [4] . ثم استقر الأمر بين الناس على الكتابة لتقييد العلم بها . وهذا الحديث يدل على ذلك ، لأن النبي ﷺ قد أذن فى الكتابة لأبى شاه ، والذى أراد أبو شاه كتابته هو خطبة النبي ﷺ [5]

---

(١) قوله « لا فى الموت » أقول : وذلك لأنه وجب له القصاص عينا ، وقد فات المقتص منه فلا شئ للولى.

(٢) قوله « إلا أنه لم يذكر الرضى » أقول : قد بينا بنقل كلام الطحاوى التقدير ، وقوله هنا « إلا أنه الخ » بيان لوجه عدم ذكر الرضى الذى أبداه الحنفية فا من معهم

(٣) قوله « يحتاج إلى إثباته » أقول : ولم أقف الآن على تخريجه ، قلت : ولا يخفى أن الدليل واضح مع من قال إن التخيير للولى ، سيما حديث أبى داود وابن ماجه

(٤) قوله « وورد فيه نهى » أقول : يريد ما أخرجه مسلم من حديث أبى سعيد مرفوعا « لا تكتبوا عنى غير القرآن » ، واختلف السلف فى ذلك عملا وتركا ، ثم استقر الأمر ووقع الإجماع على جواز كتابة العلم ، بل استحبابه ، بل لا يبعد وجوبه على من خشى النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم . وقد بوب البخارى لذلك فقال « باب كتابة العلم » ، وأتى بحديث الكتاب هذا وغيره

(٥) قوله « خطبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : يريد هذا الحديث ،

٣٣٨ — الحديث السادس : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه « أَنَّهُ اسْتَشَارَ النَّاسَ فى إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ . فقال المغيرةُ بن شعبةَ : شَهِدْتُ النبيَّ ﷺ قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ ـ عَبْدٍ ، أَوْ أَمَةٍ [١] ـ فقال : لَتَأْتِيَنَّ بِمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ ، فَشَهِدَ مَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ »

« إملاص المرأة » أن تلقى جنينها ميتاً [٢]

الحديث : أصل فى إثبات غرة الجنين [٣] . وكون الواجب فيه غرة عبد أو أمة ، وذلك إذا ألقته ميتاً بسبب الجناية . وإطلاق الحديث فى العبد والأمة للفقهاء فيه

فانه خطب صلى الله عليه وآله وسلم به ثانى الفتح ، وفى رواية للبخارى « فأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ـ أى بقتل الليثى ـ فركب راحلته فخطب »

(١) (الحديث السادس) قال « بغرة عبد الخ » أقول : قال الإسماعيلى : قرأ العامة بالإضافة وغيرهم بالتنوين ، وحكى القاضى عياض الاختلاف وقال : التنوين أوجه للغرة لأنه بيان ما هى ، وتوجيه الآخر أن الشئ قد يضاف إلى نفسه لكنه نادر

(٢) قوله « أن تلقى جنينها ميتاً » أقول : فى البخارى فى كتاب الاعتصام أنها المرأة التى يضرب بطنها فتلقى جنينها ، وهذا التفسير أخص مما ذكره الشارح ، والذى ذكره هو قول أهل اللغة قالوا : الإملاص أن تزلقه المرأة قبل الولادة أى قبل حين الولادة هكذا نقله أبو داود فى السنن عن أبى عبيدة ، وهو كذلك فى الغريب له

(٣) قوله « فى إثبات غرة الجنين » أقول : الغرة النسمة من الرقيق ، سميت بذلك لأنها غرة ما يملكه الإنسان أى أفضله ، من غرة كل شئ خياره ، وسمى الجنين جنيناً لاستتاره ، ومنه الجن . وأما ما روى أبو داود عن أبى هريرة مرفوعاً « فى الجنين غرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل » فهى رواية باطلة ، وإن أخذ بها بعض السلف كعطاء ومجاهد ، وقال داود : كل ما وقع عليه اسم الغرة فانه يجزى ، وروى

تصرف بالتقييد فى سن العبد [١] ، وليس ذلك من مقتضى هذا الحديث فنذكره

واستشارة عمر فى ذلك أصل فى الاستشارة فى الأحكام ، إذا لم تكن معلومة للإمام

وفى ذلك دليل أيضاً على أن العلم الخاص قد يخفى على الأكابر ، ويعلمه من هو دونهم . وذلك يصد فى وجه من يغلو من المقلدين اذا استُدل عليه بحديث فقال : لو كان صحيحاً لعلمه فلان مثلا . فان ذلك إذا خفى عن أكابر الصحابة ، وجاز عليهم فهو على غيرهم أجوز [٢]

الأصمعى عن أبى عمرو بن العلاء والفاكهانى فى شرح الرسالة عن ابن عبد البر أنهما قالا : لولا أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أراد بالغرة معنى زائداً لقال فى الجنين عبد أو أمة ، لكنه عنى البياض فلا يقبل إلا غلام أبيض أو جارية بيضاء ولا يقبل فيها أسود ولا سوداء [١]

(١) قوله « فى سن العبد » أقول : أى والجارية ، وصرح فى المنهاج للنووى أنه يشترط أن يكون العبد مميزاً . قال شارحه : لأن غيره ليس من الخيار ، ولفظ الخبر وإن كان يشمله لكن يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصصه ، لأن المقصود من الغرة جبر الخلل ، ولا جبر مع الصغر . واشترط أيضاً أن يكون سليما من عيب مبيع ، ويأتى للشارح هذا فى شرح الحديث السابع

(٢) قوله « فهو على غيرهم أجوز » أقول : أى أشد جوازاً ، لأن الصحابة أقرب الناس اليه صلى الله عليه وآله وسلم ، سيما الخلفاء فهم كانوا يلازمونه كثيراً ، وإن كان غيرهم أكثر ملازمة كأبى هريرة . والعجب من مغفلى المقلدين كيف يقولون بأن الحديث الذى خالفه إمامهم لو كان صحيحاً لعلمه إمامهم ، وهؤلاء الأئمة الأربعة مصرحون بأنه إذا وجد الحديث بخلاف قولهم اعتمد الحديث واطرح قولهم ، صرح

---

(١) قلت : لا دليل على هذا ، بل متى وجد العبد أو الأمة على أى لون كان أجزأ ولا حاجة إلى البحث عن الأبيض والبيضاء

وقول « عمر » لتأتين بمن يشهد معك ، يتعلق به من يرى اعتبار العدد فى الرواية [1] . وليس هو بمذهب صحيح ، فإنه قد ثبت قبول خبر الواحد [2] ، وذلك قاطع بعدم اعتبار العدد . وأما طلب العدد فى حديث جزئى فلا يدل على اعتباره كلياً [3] ، لجواز أن يحال ذلك على مانع خاص بتلك الصورة ، أو قيام سبب يقتضى التثبت ، وزيادة الاستظهار . لا سيما إذا قامت قرينة ، مثل عدم علم عمر رضى الله عنه بهذا الحكم . وكذلك حديثه مع أبى موسى فى الاستئذان [4] . ولعل الذى أوجب ذلك استبعاده عدم العلم به . وهو فى باب الاستئذان أقوى . وقد صرح عمر رضى الله عنه بأنه أراد أن يستثبت

بهذا كل إمام منهم كما نقلنا نصوصهم فى رسالتنا « ارشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد » فها هم مصرحون بأنهم لم يحيطوا بالأحاديث الصحيحة

(١) قوله « من يرى اعتبار العدد » أقول : قد بينا من قال به من الأئمة فى شرحنا « التوضيح على التنقيح » وأوضحنا أنه ادعى الحاكم أن شرط الشيخين اثنان عن اثنين ، وأبنّا بطلان كونه شرطاً لهما

(٢) قوله « قد ثبت قبول خبر الواحد » أقول : عقد البخارى لذلك باباً فقال « باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد » أى جواز العمل به والقول بأنه حجة ، والمراد بالواحد حقيقة الوحدة ، وأما فى اصطلاح الأصوليين فالمراد به ما لم يتواتر

(٣) قوله « وأما طلب العدد الخ » أقول : لطلب عمر هنا ، فانه لا يدل على اعتباره كلياً أى على اعتبار عمر له فى كل حديث ، فانه معلوم أنه قبل عدة أحاديث لم يروها إلا واحد ، وهب أنه دل على اعتباره كلياً فيكون مذهباً لعمر رضى الله عنه ولا دليل فيه

(٤) قوله « وكذلك حديثه مع أبى موسى » أقول : هو حديث أخرجه البخارى وغيره ، وحاصله أن أبا موسى جاء إلى باب عمر رضى الله عنه فسلم على بابه ثلاثاً فلم يردوا عليه فرجع ، كذا لفظ مسلم . ولفظ البخارى قال : استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لى ، فرجع أبو موسى . فقال عمر : ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس ؟ ائذنوا

٣٣٩ — الحديث السابع : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « اقْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ ، فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ[1] ، فَقَتَلَتْهَا وما في بطنها . فاخْتَصَمُوا إلى النبي ﷺ ، فَقَضَى رسول الله ﷺ : أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ ـ عَبْدٌ ، أَوْ وَلِيدَةٌ ـ وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا ، وَوَرَّثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ ، فقامَ حَمَلُ بْنُ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيُّ[2] فقال : يا رسول الله ، كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ ، ولا نَطَقَ ولا اسْتَهَلَّ . فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ[3] ؟ فقال رسولُ الله ﷺ : إِنَّمَا هُوَ مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ » مِنْ أَجْلِ سَجْعِهِ الَّذِي سَجَعَ

له . فقالوا : رجع . فأمر به أن يرجع ، فرجع فقال : ما منعك ؟ فأخبره وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن فليرجع » فقال عمر : آلله ؟ لتقيمن عليه بينة ، فأتى أبو موسى إلى مجلس الأنصار وطلب من يشهد له ، فقام معه أبو سعيد فأثبت ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ومن فعله وقال : يا ابن الخطاب فلا تكن عذاباً على أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : سبحان الله إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أستثبت . هذا خلاصة القصة ، ذكرها البخاري في كتاب الاستئذان من صحيحه . وقد عرفت منه قول الشارح إنه في باب الاستئذان أقوى وأنه صرح عمر الخ

(١) (الحديث السابع) قال « بحجر » أقول : وفي رواية « بعمود فسطاط »

(٢) « حمل » بفتح الحاء المهملة وفتح الميم هو ابن مالك بن النابغة فنسب هنا إلى جده

(٣) قال « يطل » أقول : بضم المثناة التحتية وتشديد اللام ومعناه يهدر ويلغى ولا يضمن ، وروى بفتح الباء الموحدة وتخفيف اللام على أنه ماض من البطلان وهو الملغى أيضاً . وهذان الضبطان في رواية الصحيحين ، وقوله « انما هو الخ » يأتي تفسيره آخر الشرح

قوله « فقتلتها وجنينها » ليس فيه ما يشعر بانفصال الجنين . ولعله لا يفهم منه ، بخلاف حديث عمر الماضى ، فانه صرح بالانفصال . والشافعية شرطوا فى وجوب الغرة الانفصال ميتاً ، بسبب الجناية . فلو ماتت الأم ولم ينفصل جنين لم يجب شئ . قالوا : لأنا لا نتيقن وجود الجنين فلا نوجب شيئاً بالشك . وعلى هذا هل المعتبر نفس الانفصال ، أو أن ينكشف ، ويتحقق حصول الجنين ؟ فيه وجهان . أصحهما الثانى (١) . وينبنى على هذا ما إذا قُدّت بنصفين ، وشوهد الجنين فى بطنها ولم ينفصل (٢) . وما إذا خرج رأس الجنين (٣) بعد ما ضرب ، وماتت الأم لذلك ، ولم ينفصل . وبمقتضى هذا يحتاجون إلى تأويل هذه الرواية ، وحملها على أنه انفصل ، وإن لم يكن فى اللفظ ما يدل عليه

مسألة أخرى : الحديث علق الحكم بلفظ « الجنين (٤) » والشافعية فسروه بما ظهر فيه صورة الآدمى من يد أو إصبع أو غيرهما . ولو لم يظهر شئ من ذلك ، وشهدت البينة بأن الصورة خفية (٥) يختص أهل الخبرة بمعرفتها وجبت الغرة أيضاً .

---

(١) قوله « أصحهما الثانى » أقول : قال فى المنهاج وشرحه : وكذا إن ظهر بلا انفصال فى الأصح لأنه بذلك يتحقق وجوده ، والثانى أنه قال مالك ويحكى عن القفال أن المعتبر الانفصال التام لأنه ما لم ينفصل كالعضو من الأم

(٢) قوله « ولم ينفصل » أقول : أى فعلى الوجهين

(٣) قوله « وأما إذا خرج رأس الجنين » أقول : لم يأت لأما جواب ، وفى « السراج الوهاج » قال الشيخان : فلو أخرج رأسه فصاح فجر رجل رقبته فعلى الأصح يجب القصاص أو الدية ، لأنا تيقنا بالصياح حيويته ، وإن اعتبرنا تمام الانفصال فلا دية

(٤) قوله « علق الحكم بلفظ الجنين » أقول : والحكم ثبوت الغرة فى الجنين ، قال فى المصباح : إن الولد وصف له ما دام فى بطن أمه . وفى القاموس : الجنين الولد فى البطن

(٥) قوله « وشهدت البينة الخ » أقول : أراد بالبينة القوابل كما صرح به الشافعية

وإن قالت البينة ليست فيه صورة خفية ، ولكنه أصل الآدمي[1] في ذلك اختلاف . والظاهر عند الشافعية أنه لا تجب الغرة . وإن شكت البينة في كونه أصل الآدمي لم تجب بلا خلاف . ومحطُّ الحديث أن الحكم مرتب على اسم « الجنين » فما تخلق فهو داخل فيه . وما كان دون ذلك فلا يدخل تحته إلا من حيث الوضع اللغوي ، فانه مأخوذ من الاجتنان ـ وهو الاختفاء ـ فان خالفه العرف العام فهو أولى منه[2] ، وإلا اعتبر الوضع

وفي الحديث دليل على أنه لا فرق في الغرة بين الذكر والأنثى ، ويجبر المستحق على قبول الرقيق من أي نوع كان ، وتعتبر فيه السلامة من العيوب المثبتة الرد في البيع[3] . واستدل بعضهم على ذلك بأنه ورد في الخبر لفظ « الغرة » قال : وهي الخيار ، وليس المعيب من الخيار

وفيه أيضاً من الإطلاق في العبد والأمة أنه لا يتقدر للغرة قيمة . وهو وجه للشافعية ، والأظهر عندهم أنه ينبغي أن تبلغ قيمتها نصف عشر الدية[4] . وهي خمس من الإبل . وقيل : إن ذلك يروى عن عمر وزيد بن ثابت

---

(١) قوله « ولكنه أصل آدمي » أقول : لو قالت القوابل إنه أصل آدمي لو بقي لتصور ففيها طرق عند الشافعية أشهرها أن الغرة لا تجب للشك في موجبها ، أما إذا شككنا أنه أصل آدمي أو لا لم تجب الغرة بلا خلاف ، وهو الذي أفاده قول الشارح : وإن شكت البينة الخ

(٢) قوله « فان خالفه العرف العام الخ » أقول : لما تقرر من أن الحقيقة العرفية أولى من اللغوية

(٣) قوله « ويعتبر فيه السلامة الخ » أقول : قدمنا ذلك ودليله

(٤) قوله « والأظهر عندهم إلخ » أقول : في منهاج النووي : ويشترط بلوغها نصف عشر ديته ، قال شارحه : أي دية الأب وهو عشر دية الأم ، وذلك خمس من الإبل لأن عمر رضي الله عنه قوم الغرة بخمسين ديناراً وكذلك علي وزيد بن ثابت

وفيه دليل على أنه إذا وجدت الغرة بالصفات المعتبرة أنه لا يلزم المستحق قبول غيرها ، لتعين حقه فى ذلك فى الحديث . وأما إذا عدمت فليس فى الحديث ما يشعر بحكمه . وقد اختلفوا فيه ، فقيل الواجب خمس من الإبل . وقيل : يعدل إلى القيمة عند الفقد

وقد قدمنا الإشارة إلى أن الحديث بإطلاقه لا يقتضى تخصيص سن دون سن . والشافعية قالوا : لا يجبر على قبول ما لم يبلغ سبعاً ، لحاجته إلى التعهد ، وعدم استقلاله . وأما فى طرف الكبر فقيل : إنه لا يؤخذ الغلام بعد خمس عشرة سنة[1] ، ولا الجارية بعد عشرين سنة [2] ، وجعل بعضهم الحد عشرين . والأظهر أنهما يؤخذان [3] ، وإن جاوزا الستين ، ما لم يضعفا ويخرجا عن الاستقلال بالهرم . لأن من أتى بما دل الحديث عليه ومسماه فقد أتى بما وجب ، فلزم قبوله ، إلا أن يدل دليل على خلافه . وقد أشرنا إلى أن التقييد بالسن ليس من مقتضى لفظ الحديث

مسألة أخرى : الحديث ورد فى جنين حرة . وهذا الحديث الثانى ليس فيه عموم يدخل تحته جنين الأمة . بل هو حكم وارد فى جنين الحرة من غير لفظ عام . وأما حديث عمر السابق ـ وإن كان فى لفظ الاستشارة ما يقتضى العموم ، لقوله « فى إملاص المرأة » لكن لفظ الراوى يقتضى أنه شهد واقعة مخصوصة ، فعلى هذا ينبغى أن يؤخذ حكم جنين الأمة من محل آخر ، وعند الشافعى الواجب فى جنين الرقيق

ولا مخالف لهم ، ولأنها دية فقدرت كسائر الديات ، ولكن قدرت بأقل أرش ورد من الشرع وهى الموضحة

(١) قوله « بعد خمس عشرة سنة » أقول : علله الشافعية لأنه لا يدخل على النساء ، قال النووى : كذا ضبطوه ، وينبغى أن يضبط بالبلوغ

(٢) قوله « بعد عشرين سنة » أقول : عللوه بأنها تتغير وتنقص قيمتها بذلك

(٣) « والأظهر أنهما يؤخذان » أقول : لفظ المنهاج والأصح قبول كبير لم يعجز بهرم ، لإطلاق لفظ العبد والأمة فى الخبر ، فان ضعف وعجز بالهرم امتنع

عشر قيمة الأم ، ذكراً كان أو أنثى ، وكذلك نقول : إن الحديث وارد فى جنين محكوم بإسلامه [1] . ولا يتعرض لجنين محكوم له بالتهود أو التنصر تبعاً ، ومن الفقهاء من قاسه على الجنين المحكوم بإسلامه تبعاً ، وهذا مأخوذ من القياس ، لا من الحديث

وقوله « قضى بدية المرأة على عاقلتها » إجراء لهذا القتل مجرى غير العمد و « حمل » بفتح الحاء المهملة والميم معاً . و « طلّ » دم القتيل إذا أهدر ولم يؤخذ فيه شئ

وقوله عليه السلام « إنما هو من إخوان الكهان الخ » فيه إشارة إلى ذم السجع وهو محمول على السجع المتكلف لإبطال حق أو تحقيق باطل ، أو لمجرد التكلف ، بدليل أنه قد ورد السجع فى كلام النبى ﷺ [2] ، وفى كلام غيره من السلف . ويدل على ما ذكرناه أنه شبهه بسجع الكهان . لأنهم كانوا يروجون أقاويلهم الباطلة

---

(١) قوله « محكوم بإسلامه » أقول : لإسلام أبويه ، وأما الجنين الذى ليهودى أو نصرانى فهو محكوم بتهوده أو تنصره تبعاً لهما ، ولذا قال الشارح « تبعاً » وإلا فهو فى نفسه مولود على الفطرة . قال فى المنهاج وشرحه : والجنين اليهودى والنصرانى الأصح غرة كثلث غرة مسلم ، كما أن دية الذمى ثلث دية المسلم بعير وثلثا بعير أو ستة عشر ديناراً وثلثان ومائتا درهم بناء على أن الغرة مقدرة بنصف عشر دية الأب وعشر دية الأم

(٢) قوله « فى كلام النبى صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : وهو كثير نحو « إن الله ينهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال » وفى الأدعية النبوية كثير من ذلك . قال النووى : قال العلماء إنما ذم سجعه لوجهين : أحدهما أنه عارض حكم الشرع ورام إبطاله ، والثانى أنه تكلفه فى مخاطبته . وهذان الوجهان من السجع مذمومان . وأما السجع الذى كان يقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى بعض الأوقات ـ وهو مشهور فى الحديث ـ فليس من هذا ، لأنه لا يعارض به حكم الشرع ولا يتكلفه . بل هو حسن . ويؤيد ما ذكرناه من التأويل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كسجع الأعراب » فأشار إلى بعض السجع الذى هو المذموم . انتهى

بأسجاع تروق السامعين . فيستميلون بها القلوب . ويستصغون إليها الأسماع . قال بعضهم : فأما إذا كان وضع السجع في مواضعه من الكلام فلا ذم فيه

* * *

٣٤٠ — الحديث الثامن : عن عمران بن حصين رضى الله عنه « أَنَّ رَجُلاً عَضَّ يَدَ رَجُلٍ [١] ، فَنَزَعَ يَدَهُ مِنْ فِيهِ ، فَوَقَعَتْ ثَنِيَّتَاهُ [٢] ، فاختصما إلى النبي ﷺ ، فقال : يَعَضُّ [٣] أَحَدُكُمْ أَخاهُ كما يَعَضُّ الْفَحْلُ ، لا دِيَةَ لَكَ »

أخذ الشافعي بظاهر هذا الحديث[٤] . فلم يوجب ضماناً لمثل هذه الصورة إذا عض إنسان يد آخر ، فانتزعها . فسقط سنُّه . وذلك إذا لم يمكنه تخليص يده بأيسر مايقدر عليه[٥] من فك لحييه أو الضرب في شدقيه ليرسلها فحينئذ إذا سل يده فسقط أسنانه أو

(١) (الحديث الثامن) قال « إن رجلا عض الخ » أقول : في الروايات ما يقتضى إن العاض يعلى بن أمية ، والمعضوض أجير له

(٢) قال « ثنيتاه » أقول : هكذا بلفظ التثنية ، وهو لأكثر رواة الصحيح ، ووقع عند بعض رواة البخارى « ثناياه » بصيغة الجمع ، وفي رواية بالإفراد . وقد رجحت رواية التثنية بأنه يمكن حمل رواية الجمع عليها على رأى من يعبر في الاثنين بصيغة الجمع ، ورد رواية الإفراد اليها على إرادة الجنس

(٣) قال « يعض » أقول : بفتح أوله وعين مهملة وبعدها ضاد معجمة ثقيلة . وأصل عض عضض بكسر الأولى يعضض بفتحها فادغمت ، وقوله « الفحل » هو الذكر من الابل ، ويطلق على غيره من ذكور الدواب

(٤) قوله « أخذ الشافعي الخ » أقول : وأخذ به الجمهور فقالوا : لا يلزم المعضوض قصاص ولا دية لأنه في حكم الصائل ، واحتجوا أيضا بالإجماع على أن من شهر على أخيه سلاحا ليقتله فدفع عن نفسه فقتل الشاهر أنه لا شئ عليه ، فكذا لا يضمن سنه بدفعه إياه عنه

(٥) قوله « بأيسر مايقدر » أقول : لأنه لو عدل إلى الأثقل مع إمكان التخلص

بعضها فلا ضمان عليه . وخالف غير الشافعي في ذلك (١) ، وأوجب ضمان السن . والحديث صريح لمذهب الشافعي . وأما التقييد بعدم الإمكان بغير هذا الطريق فلعله مأخوذ من القواعد الكلية . وأما إذا لم يمكنه التخلص إلا بضرب عضو آخر ، كبعج البطن ، وعصر الأنثيين ، فقد اختلف فيه . فقيل : له ذلك . وقيل : ليس له قصد غير الفم ، وإذا كان القياس وجوب الضمان ، فقد يقال : إن النص ورد في صورة التلف بالنزع من اليد فلا نقيس عليه غيره . لكن إذا دلت القواعد على اعتبار الإمكان في الضمان ، وعدم الإمكان في غير الضمان ، وفرضنا أنه لم يمكن الدفع إلا بالقصد إلى غير الفم قوى ـ بعد هذه القاعدة ـ أن يُسوَّى بين الفم وغيره

* * *

٣٤١ — الحديث التاسع : عن الحسن بن أبي الحسن البصري رحمه الله تعالى (٢) قال : حدثنا جُنْدَب في هذا المسجد ، وما نسينا منه حديثاً ، وما نخشى

بدون ذلك لم يهدر ، وعند الشافعية وجه أنه يهدر على الإطلاق (١)

(١) قوله « وخالف غير الشافعي » أقول : هذه إحدى الروايتين عن مالك . وأجابوا عن الحديث باحتمال أن يكون سبب الإهدار شدة العض لا النزع ، فيكون سقوط ثنية العاض بفعله لا بفعل المعضوض ، إذ لو كان من فعل صاحب اليد لأمكنه أن يخلص يده من غير قلع ، ولا يجوز الدفع بالأثقل مع إمكان الأخف . ومهنا أجوبة ضعيفة للمالكية لا يعول عليها ، وقد قال جماعة من المالكية : لو بلغ هذا الحديث مالكا لقال به ، قال ابن بطال : لم يقع هذا الحديث لمالك وإلا لما خالفه

(٢) (الحديث التاسع) قال « عن الحسن الخ » قلت : إنما آثر ذكر الراوي عن الصحابي هنا لنكتة حديثية . وهي أن أبا حاتم الرازي قال : لا يصح للحسن سماع من جندب وهذا الحديث يرد عليه ، وأيضاً فلتفخيم الحديث وتقويته في النفس كما سبق نظيره

---

(١) قلت : وهو المشهور عن أحمد رحمه الله للحديث

أن يكونُ جندب كَذَبَ على رسول الله ﷺ ـ قال : قال رسول الله ﷺ « كانَ فِيمَنْ كانَ قبلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ [1] فجَزِعَ ، فأَخَذَ سِكِّيناً فحَزَّ بها يَدَهُ ، فما رَقَأَ الدَّمُ حَتَّى ماتَ ، قال الله عز وجل : عَبْدِي بادَرَنِي بِنَفْسِهِ ، فحَرَّمْتُ عليهِ الجَنَّةَ »

« الحسن » ابن أبي الحسن : يكنى أبا سعيد ، من أكابر التابعين وسادات المسلمين ومن مشاهير العلماء والزهاد المذكورين ، وفضائله كثيرة . و « جندب » بضم الدال وفتحها : ابن عبد الله بن سفيان البَجَلي العلَقي ـ بفتح العين واللام ـ والعلق : بطن من بجيلة ، ومنهم من ينسبه إلى جده فيقول جندب بن سفيان . كنيته أبو عبد الله . كان بالكوفة ، ثم سار إلى البصرة ، و « حَزَّ يده » قطعها ، أو بعضها . و « رقأ الدم » بفتح الراء والقاف والهمز : ارتفع وانقطع

وفى الحديث إشكالان . أحدهما : قوله « بادرنى عبدى بنفسه » وهى مسألة تتعلق بالآجال ، وأجل كل شئ وقته ، يقال : بلغ أجله . أى تم أمده ، وجاء حينه . وليس كل وقت أجلا . ولا يموت أحد بأى سبب كان إلا بأجله . وقد علم الله بأنه يموت بالسبب المذكور . وما علمه فلا يتغير ، فعلى هذا يبقى قوله « بادرنى عبدى بنفسه » يحتاج إلى التأويل [2] . فانه قد يوهم أن الأجل كان متأخراً عن ذلك الوقت ، فقدم عليه

---

(١) قوله « به جرح » أقول : بضم الجيم وسكون الراء فحاء مهملة ، وفى رواية البخارى « خراج » ، ولمسلم « خرجت به قرحة » وهى بفتح القاف وسكون الراء : حبة تخرج فى البدن ، فكأنها كانت جرحا ثم صارت قرحة . والحز بالحاء المهملة مفتوحة فزاى القطع بغير إبانة ، وفى رواية مسلم « فلما آذته انتزع سهماً »

(٢) قوله « يحتاج إلى التأويل » أقول : أجيب بأن المبادرة من حيث التسبب فى ذلك والقصد له والاختيار ، وأطلق عليه المبادرة بوجود صورتها ، وإنما استحق المعاقبة لعصيانه . وقال القاضى أبو بكر : قضاء الله يطلق ويقيد بصفة ، فالمطلق يمضى على الوجه بلا صارف . والمقيد على وجهين . ومثاله أن يقدر الواحد أن يعيش

الثانى قوله « حرمت عليه الجنة » فيتعلق به من يرى بوعيد الأبد. وهو مؤول عند غيرهم على تحريم الجنة بحالة مخصوصة ، كالتخصيص بزمن ، كما يقال : إنه لا يدخلها مع السابقين ، أو يحملونه على من فعل ذلك مستحلا[1]. فيكفر به ، ويكون مخلداً بكفره ، لا بقتله نفسه

والحديث أصل كبير فى تعظيم قتل النفس ، سواء كانت نفسَ الإنسان أو غيره . لأن نفسه ليست ملكه أيضاً[2] ، فيتصرف فيها على حسب ما يراه

* * *

كتاب الحدود[3]

٣٤٢ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « قَدِمَ

عشرين سنة إن قتل نفسه وثلاثين سنة إن لم يقتلها ، وهذا بالنسبة إلى ما يعلم به المخلوق ، وأما بالنسبة إلى علم الله تعالى فإنه لا يقع إلا ما علمه ، ونظير ذلك الواجب المخير ، فالواقع منه معلوم عند الله ، والعبد مخير فى أى الخصال يفعل

(١) قوله « على من يفعله مستحلا » أقول : أى فصار كافراً . هذان جوابان ذكرهما المحقق ، وزاد غيره أنه كان كافراً فى الأصل وعوقب بهذه القضية زيادة على كفره . ثانيها ، أنه أراد جنة معينة كالفردوس مثلا ، ثالثها أنه ورد على سبيل التغليظ والتخويف ، وظاهره غير مراد . رابعها حرمت عليه الجنة إن ثبت استمرار ذلك . خامسها قال النووى يحتمل أن ذلك كان شرع من مضى أن أصحاب الكبائر يكفرون بفعلها

(٢) قوله « ليست ملكه » أقول : بل هى ملك خالقها ، فلا يجوز أن يتصرف إلا بما أذن فيه له كالتداوى بالحجامة والفصد ، ولذا حرم تغييرها بالوشم ونحوه

(٣) (كتاب الحدود) أقول : جمع حد ، وأصله الحجز بين الشيئين فيمنع اختلاطهما . وحد الدار ما يميزها ، وحد الشىء وصفه المحيط به المميز له من غيره . وسميت هذه العقوبات حداً لكونها تمنع من أقيمت عليه من معاودتها ، أو لكونها مقدرة من الشارع . قال الراغب : وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصى ، نحو ﴿ تلك حدود الله فلا تقربوها ﴾

ناسٌ مِن عُكلٍ - أوْ عُرَيْنَةَ (١) - فاجْتَوَوُا المَدِينَةَ ، فأمَرَ لَهُمُ النبي ﷺ بِلِقاحٍ (٢) ، وأمَرَهُمْ أنْ يَشرَبُوا مِنْ أبوالِها وألبانِها ، فانطَلَقوا . فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا راعِيَ النبي ﷺ ، واستاقُوا النَّعَمَ . فَجاءَ الخَبَرُ فى أوَّلِ النَّهارِ ، فَبَعَثَ فى آثارِهِمْ . فَلَمَّا ارتَفَعَ النَّهارُ جِيءَ بِهِمْ فأمر بهم فَقُطِّعَتْ أيدِيهِمْ وأرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ ، وسُمِرَتْ (٣) أعيُنُهُمْ ، وتُرِكُوا فى الحَرَّةِ يَستَسقُونَ ، فَلا يُسقَوْنَ »

قال أبو قِلابة (٤) « فَهؤلاءِ سَرَقُوا وقَتَلُوا وكَفَرُوا بَعْدَ إيمانِهِم ، وحارَبُوا اللهَ ورَسُولَهُ » أخرجه الجماعة

« اجتويت البلاد » إذا كرهتها ، وإن كانت موافقة . و« استوبأتها » إذا لم توافقك

استدل بالحديث على طهارة أبوال الإبل ، للإذن فى شربها (٥) . والقائلون

(١) (الحديث الأول) قال « عكل » أقول : بضم العين المهملة وسكون الكاف ، قال فى القاموس : أبو قبيلة فيهم غباوة ، واسمه عوف بن عبد مناة ، حضنته أمة تدعى عكلا فلقب به انتهى . وعرينة بضم العين المهملة وفتح الراء فمثناة تحتية فنون فيه كجهينة ، حى منهم العرنيون المرتدون انتهى . فجزم بأنهم من عرينة

(٢) قال « بلقاح » أقول : باللام المكسورة والقاف وآخره حاء مهملة جمع لقحة بكسر اللام وسكون القاف ، واللقاح النوق ذات اللبن

(٣) قال « وسمرت » أقول بتشديد الميم وتخفيفها ، ووقع عند مسلم « سملت » باللام الخفيفة ، والسمل فقء العين بأى شيء كان

(٤) قال « قال أبو قلابة الخ » أقول : لأنهم أخذوا اللقاح من حرز مثلها ، وهذا قاله أبو قلابة استنباطاً . « وقتلوا » أى الراعى

(٥) قوله « للإذن بشربها » أقول : وورد فى التداوى بأبوال الأبل حديث

بنجاستها اعتذروا عن هذا بأنه للتداوى . وهو جائز بجميع النجاسات إلا الخمر

واعترض عليهم الأولون بأنها لو كانت محرمة الشرب لما جاز التداوى بها ، لأن الله لم يجعل شفاء هذه الأمة فيما حرم عليها [1] . وقد وقع فى هذا الحديث التمثيل بهم ، واختلف الناس فى ذلك : فقال بعضهم هو منسوخ بالحدود . فعن قتادة أنه قال : فحدثنى محمد بن سيرين [2] أن ذلك قبل أن تنزل الحدود . وقال ابن شهاب ـ بعد أن ذكر قصتهم ـ وذكروا أن رسول الله ﷺ « نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التى فى سورة المائدة ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ الآية والتى بعدها » وروى محمد بن الفضل ـ بإسناد صحيح منه إلى ابن سيرين ـ قال « كان شأن العرنيين قبل أن تنزل الحدود التى أنزل الله عز وجل فى المائدة من شأن المحاربين ﴿ أن يقتّلوا أو يصلّبوا ﴾ فكان شأن العرنيين منسوخاً بالآية التى يصف فيها إقامة حدودهم » وفى

أخرجه ابن المنذر عن ابن عباس يرفعه : عليكم بأبوال الإبل فانها نافعة للذربة بطونهم . . والذربة بفتح المعجمة جمع ذرب ، والذرب بفتحتين فساد المعدة

(١) قوله « لأن الله لم يجعل الخ » أقول : ورد فيه حديث « إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم » أخرجه الطبرانى فى الكبير عن أم سلمة مرفوعا . والقائلون بطهارة أبوال الإبل مالك وأحمد وطائفة من السلف وجماعة من أئمة الشافعية فى أبوال الإبل بهذا الحديث وغيره بالقياس عليه وهو الحق ، وقد أوضحناه فى محله . وذهب إلى نجاستها الشافعى وجماعة غيره ، وقد أجابوا عن حديث الطبرانى بأنه محمول على حال الاختيار لا حال الضرورة فلا يكون حراماً كالميتة للمضطر ، ويجاب بأن طلب الشفاء حال ضرورة ، وقد نص الشارع على أنه لم يجعل الله فيه شفاء وعرفت أن قوله « وهو جائز بجميع النجاسات » يقال عليه : بل محرم بجميعها ، والحديث المذكور عن الطبرانى وأخرجه أبو داود أيضاً

(٢) قوله « فحدثنى محمد بن سيرين » أقول : ولموسى بن عقبة فى المغازى « وذكروا أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التى فى سورة المائدة » وإلى هذا مال البخارى وحكاه إمام الحرمين فى النهاية عن الشافعى

حديث أبي حمزة عن عبد الكريم ـ وسئل عن أبوال الإبل ـ فقال : حدثني سعيد بن جبير عن المحاربين ـ فذكر الحديث ـ وفي آخره « فما مَثَّل النبي ﷺ قبلُ ولا بعدُ ، ونهى عن المثلة وقال : لا تُمَثِّلوا بشيء » . وفي رواية إبراهيم بن عبد الرحمن عن محمد بن الفضل الطبري بإسناد فيه موسى بن عُبيدة الرَّبَذي ـ بسنده إلى جرير بن عبد الله البجلي بقصتهم ـ وفي آخره « فكره رسول الله ﷺ سَمْل الأعين ، فأنزل الله عز وجل فيهم هذه الآية ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ الآية ، وروى ابن الجوزي في كتابه حديثاً من رواية صالح بن رستم عن كثير بن شِنظير عن الحسن عن عمران بن حصين قال « ما قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً إلا أمرنا بالصدقة ، ونهانا عن المثلة ، وقال قال ابن شاهين : هذا الحديث ينسخ كل مثلة كانت في الإسلام . قال ابن الجوزي : وادعاء النسخ محتاج إلى تاريخ [1] . وقد قال بعض العلماء : إنما سَمَل أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاة ، فاقتص منهم بمثل ما فعلوا ، والحكم ثابت

قلت : هنا تقصير ، لأن الحديث ورد فيه المثلة من جهات عديدة ، وبأشياء كثيرة . فهب أنه ثبت القصاص في سمل الأعين ، فماذا يصنع بباقي ما جرى من المثلة [2] ؟ فلا بد له فيه من جواب عن هذا ، وقد رأيت عن الزهري في قصة العُرنيين : أنه ذكر

---

(١) قوله « يحتاج إلى تاريخ » أقول : عقبه الحافظ ابن حجر : يدل عليه ما رواه البخاري في الجهاد من حديث أبي هريرة في النهي عن التعذيب بالنار بعد الإذن فيه ، وقصة العرنيين بعد إسلام أبي هريرة ، وقد حضر الأذن ثم النهي

(٢) قوله « فماذا يصنع بباقي ما جرى الخ » أقول : الزائد على السمل وهي قطع الأيدي والأرجل . وقال القاضي عياض : إن منعهم من شرب الماء مشكل ، للاجماع على أن من وجب عليه القتل واستسقى لا يمنع . وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمره صلى الله عليه وآله وسلم ولا من وقع منه نهي عن سقيهم . قال الحافظ ابن حجر : وهو ضعيف جداً ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اطلع على ذلك وسكوته كاف في ثبوت الحكم . وأجاب النووي بأن المحارب المرتد لا حرمة له في سقي الماء ولا

« أنهم قتلوا يساراً مولى رسول الله ﷺ ثم مثلوا به » . فلو ذكرا بن الجوزى هذا كان أقرب إلى مقصوده مما ذكره من سمل الأعين فقط ، على أنه أيضاً بعد ذلك يبقى نظر فى بعض ما حكى فى القصة

و « عكل » بضم العين المهملة وسكون الكاف وآخره لام ، و « عرينة » بضم العين وفتح الراء المهملة وسكون آخر الحروف بعدها نون . وقال بعضهم : هم ناس من بنى سُليم ، وناس من بنى بَجيلة ، وبنى عرينة . و « اللقاح » النوق ذوات اللبن

* * *

٣٤٣ — الحديث الثانى : عن عبيدِ الله بن عبدِ اللهِ بنِ عتْبَةَ بن مسعود عن أبى هريرة وزيد بن خالد الْجُهَنى رضى الله عنهما ، أنهما قالا « إن رجلا من الأعراب أتى رسولَ الله ﷺ ، فقال : يارسول اللهِ ، أنْشُدُكَ اللهَ(١) إلاَّ قضيْتَ بيننا بكِتابِ الله . فقال الخصْم الآخرُ ـ وَهُوَ أفقَهُ منه(٢) ـ نعم ، فاقضِ بيننا بكتاب اللهِ ،

غيره ، ويدل عليه أن من ليس معه ماء إلا لطهارته ليس له أن يسقيه المرتد ويتيمم ، بل يستعمله ولو مات المرتد عطشاً . وقال الخطابى : إنما فعل بهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذلك لأنه أراد بهم الموت بذلك(١)

(١) (الحديث الثانى) قال « أنشدك الله » أقول : بفتح الهمزة وسكون النون وضم الشين المعجمة أى أسألك ، وضمن « أنشدك » معنى أذكرك لحذف الباء أى أذكرك الله

(٢) قال « وهو أفقه منه » أقول : قال العراقى فى شرح الترمذى : يحتمل أن الراوى كان عارفا بهما قبل أن يتحاكما ، فوصف الثانى بأنه أفقه من الأول إما مطلقاً وإما فى هذه القصة الخاصة ، واستدل بحسن أدبه واستئذانه

(١) قلت : بل فعل بهم ذلك قصاصا ، لأنهم عطشوا راعى رسول الله ﷺ ورموه بالشمس بعد أن سملوا عينيه حتى مات ، ففعله ﷺ بهم كله قصاص

واْئذَنْ لى [١] ، فقال النبيُّ ﷺ : قُلْ ، فقال : إن ابنى كانَ عَسيفاً على هٰذا [٢] ، فَزَنَى بامرأَتِهِ ، وإنِّى أُخبِرْتُ أنَّ عَلَى ابنى الرَّجْمَ ، فافتَدَيْتُ مِنهُ بِمائَةِ شاةٍ وَوَلِيدَةٍ ، فسأَلتُ أهْلَ العِلْمِ فأخبرونى أنَّما عَلَى ابنى جَلْدُ مِائَةٍ وتَغرِيبُ عامٍ ، وأنَّ عَلَى امرأَةِ هذا الرَّجْمَ . فقال رسولُ الله ﷺ : والَّذِى نَفسِى بِيَدِهِ لَأَقضِيَنَّ بينكما بِكِتابِ الله ، الوَلِيدَةُ والغَنَمِ رَدٌّ عَلَيْكَ ، وَعَلَى ابنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وتَغرِيبُ عامٍ . واغْدُ يا أُنَيسُ - لِرَجُلٍ مِنْ أسْلَمَ - عَلَى امرأةِ هٰذا ، فإن اعتَرَفَتْ فارْجُمْها . فغَدا عليها ، فاعترفت ، فأَمَرَ بِها رسولُ الله ﷺ فَرُجِمَتْ »

العَسِيفُ : الأجير [٣]

قوله « إلا قضيت بيننا بكتاب الله » تنطلق هذه اللفظة على القرآن خاصة ، وقد ينطلق « كتاب الله » على حكم الله مطلقاً . والأولى حمل هذه اللفظة على هذا

---

(١) قال « وائذن لى » أقول : فى رواية « أن أقول » ، وفى أخرى « أن أتكلم »

(٢) قوله « على هذا » أقول : « على » بمعنى عند

(٣) قوله « العسيف الأجير » أقول : بزنته ومعناه ، وهو بالمهملتين فمثناة تحتية ففاء . وهذا التفسير له مدرج ، وكأنه من قول الزهرى لما عرف من عادته أنه يدخل كثيراً من التفسير فى أثناء الحديث ، كما بينه الحافظ ابن حجر فى مقدمة كتابه فى المدرج ، وقد فصله مالك فوقع فى سياقه « وكان عسيفاً على هذا » وقال مالك : والعسيف الأجير ، وحذفها سائر الرواة ، ويطلق العسيف على الخادم والعبد والسائل ، ويطلق على من يستهان به ، وسمى الأجير عسيفاً لأن المستأجر يعسفه فى العمل والعسف والجور

لأنه ذكر فيه التغريب (١) ، وليس ذلك منصوصاً فى كتاب الله ، إلا أن يؤخذ ذلك بواسطة أمر الله تعالى بطاعة الرسول واتباعه

وفى قوله « وائذن لى » حسن الأدب فى المخاطبة الأكابر

وقوله «كان عسيفاً » أى أجيراً . وقوله « فافتديت منه » أى من الرجم . وفيه دليل على شرعية التغريب مع الجلد ، والحنفية يخالفون فيه ، بناء على أن التغريب ليس مذكوراً فى القرآن ، وأن الزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز . وغيرهم يخالفهم فى تلك المقدمة ، وهى أن الزيادة على النص نسخ . والمسألة مقررة فى علم الأصول (٢)

---

(١) قوله « لأنه ذكر فيه التغريب الخ » أقول : وكذلك الرجم ليس منصوصاً فيه ، إلا أن يقال إنه كان منصوصا بالآية التى نسخت تلاوتها « والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما » وبهذا أجاب البيضاوى ، إلا أنه بقى عليه والتغريب ، وكأن الشارح رحمه الله اقتصر عليه استجواداً لما قال البيضاوى فى الرجم . وقد أجيب بأن التغريب مذكور فى القرآن فى قوله ﴿ أو يجعل لهن سبيلا ﴾ فبين النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن السبيل جلد البكر ونفيه ورجم الثيب . وأجيب بأن هذا بواسطة تبيينه صلى الله عليه وآله وسلم للسبيل المجمل فى الآية ، فكان المراد بذكره فى الكتاب ولو على جهة الإجمال

(٢) قوله « والمسألة مقررة الخ » أقول : اختلف فى أمرين ، الأول نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون وأثبته الأقلون ، واستدل الأولون بأنه قاطع فلا يقابله المظنون ، واستدل الأقلون بالوقوع فى صور : منها أن أهل قباء سمعوا مناديه ﷺ بأن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر ، وأجيب بأنهم علموا بالقرائن ، قالوا : كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة وأجيب بما أجيب به عن الأول ، قالوا نسخ ﴿قل لا أجد﴾ بنهيه عن كل ذى ناب من السباع ، وأجيب بأن المعنى لا أجد الآن ، الثانى أن هذه الزيادة على النص نسخ وهذه المسألة فيها شعب كثيرة ، إلا أنا نذكر ما يتعلق بمسألة التغريب . فقالت الحنفية إن زيادة شطر أى جزء كزيادة التغريب على

وفى قوله « فسألت أهل العلم » دليل على الرجوع إلى العلماء [1] عند اشتباه

الجلد أو شرط كزيادة وصف الإيمان فى إعتاق رقبة بالإطلاق فيكون نسخاً للتواتر بالآحاد ولا يصح ، وقال غيرهم : ليس بنسخ بل تخصيص ، ويجوز تخصيص المتواتر بالآحاد . فمآد الخلاف إلى أنه هل هو تخصيص أو نسخ . قال فى المنار وشرحه فى أصول فقه الحنفية : ونسخ وصف فى الحكم مع بقاء أصل الحكم ، وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا ، لأن الإطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة بإتيان المطلق ، والتقييد إثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة بالإتيان بالمقيد لا غير ، ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام الإطلاق وذلك إنما يكون عند انتهاء مدة الإطلاق فيكون نسخاً . وفيه بحث لأنه إن أراد أن القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة ، وإن أراد بحسب العدم الأصلى وهو عدم الجواز فهو لا يكون حكما شرعياً ، وعند الشافعية تخصيص لأن النسخ رفع الحكم ، والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر إليه وذلك ليس بنسخ . قلنا : التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن تبين إن العام لم يكن متنا وإلا لما صار مخصوصاً منه . وحاصله أن التقييد ليس للإثبات والتخصيص للإخراج ، وأى مشابهة بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم ؟ فلا يصح جعله تخصيصا حتى أثبت النفى حداً على الجلد بخبر الواحد ، وذكر حديث الباب الذى نحن فى شرحه قال : لأن الزيادة نسخ عندنا ، ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز ، وعنده تخصيص فيجوز انتهى . وإذا عرفت هذا عرفت أن الخلاف فى التغريب مبنى على قاعدتين أصوليتين فيهما نزاع للحنفية ، وأن ما قالوه لا يخلو عن قوة ، إلا أن الحق جواز نسخ النص القرآنى والمتواتر من السنة بالآحاد منها . وقولهم إن القطعى لا يرفع بالظنى ، جوابه أن قطعى المتن كاللفظ العام من الكتاب ظنى الدلالة وظنى بثبوت استمرار حكمه فالنسخ إنما هو لظنى بظنى بعد تسليم أن الزيادة نسخ

(١) قوله « دليل على الرجوع إلى العلماء » أقول : وذلك أنه خاطب به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأقره على إخباره بأنه سأل أهل العلم

الأحكام والشك فيها ، ودليل على الفتوى فى زمن الرسول ﷺ ، ودليل على استصحاب الحال [١] ، والحكم بالأصل فى استمرار الأحكام الثابتة ، وإن كان يمكن زوالها فى حياة النبي ﷺ بالنسخ

وقوله « رد عليك » أى مردود ، أطلق المصدر على اسم المفعول [٢] . وفيه دليل على أن ما أخذ بالمعاوضة الفاسدة يجب رده ولا يملك . وبه يتبين ضعف عذر من اعتذر من أصحاب الشافعى عن بعض العقود الفاسدة عنده بأن المتعاوضين أذن كل واحد منهما للآخر فى التصرف فى ملكه ، وجعل ذلك سبباً لجواز التصرف ، فان ذلك الإذن ليس مطلقاً ، وإنما هو مبنى على المعاوضة الفاسدة [٣]

وفى الحديث دليل على أن ما يستعمل من الألفاظ فى محل الاستفتاء يتسامح به فى إقامة الحد أو التعزير . فان هذا الرجل قذف المرأة بالزنا [٤] ، ولم يتعرض النبي ﷺ

---

(١) قوله « على استصحاب الحال » أقول : لأنه المسئول بالحكم الشرعى الذى عرفه من إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ، فاستصحب الفتوى بما يعلمه مع جواز نسخها فى حياته صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « على اسم المفعول » أقول : من إطلاق الجزء على الكل مجازاً ، إذ المصدر جزء مدلول المشتقات ، والمرجح أنه أبلغ

(٣) قوله « وإنما هو مبنى على المعاوضة الخ » أقول : قال الحافظ ابن حجر بعد نقله : والحق أن الإذن فى التصرف مقيد بالعقود الصحيحة

(٤) قوله « قذف المرأة بالزنا » أقول : وأما الزانى فانه وإن نسب اليه الزنا فقد أقر به ، وقد تقدم نظير هذا وأنه لا اعتبار بما يقع فى مقام الفتوى من الألفاظ ، إلا أنه قال النووى تبعاً لغيره : إن بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنيساً إلى المرأة ليعلمها بالقذف بابنه لتعرف إن كان لها عنده القذف فتطالب به أو تعفو عنه ، إلا أن تعترف بالزنا فلا يجب عليه حد القذف بل يجب عليها حد الزنا وهو الرجم لأنها كانت محصنة ، فذهب اليها أنيس فاعترفت بالزنا فأمر النبي صلى الله عليه وسلم برجمها قال : ولا بد من هذا التأويل لأن ظاهره به بعث أنيساً لاقامة حد الزنا ، وهذا غير

لأمر حدّه بالقذف ، وأعرض عن ذلك ابتداء . وفيه تصريح بحكم الرجم . وفيه استنابة الإمام فى إقامة الحدود . ولعله يؤخذ منه أن الإقرار مرة واحدة يكفى فى إقامة الحد (١) . فانه رتب رجمها على مجرد اعترافها ، ولم يقيده بعدد . وقد يستدل به على عدم الجمع بين الجلد والرجم (٢) ، فانه لم يعرّفه أنيساً ، ولا أمره به

مراد لأن حد الزنا لا يحتاط له بالتجسس والتنقير عنه ، بل لو أقر به الزانى استحب أن يلقن الرجوع ، فحينئذ يتعين التأويل الذى ذكرناه . وقد اختلف أصحابنا فى هذا البعث هل يجب على القاضى إذا قذف إنسان معين فى محله أن يبعث اليه ليعرفه بحقه من حد القذف أو لا يجب ؟ والأصح وجوبه . انتهى

(١) قوله « ولعله يؤخذ منه أن الاقرار مرة واحدة يكفى » أقول : يأتى البحث فى شرح الحديث الرابع ، وإنما قال « لعله » لاحتمال أن أنيساً قد علم أنه لا بد من الإقرار أربع مرات ، وأن المراد إن اعترفت الاعتراف المعروف فى الزنا

(٢) قوله « وقد يستدل به على عدم الجمع بين الجلد والرجم » أقول : اختلف العلماء هل يجمع للزانى المحصن بين الجلد مائة جلدة ثم يرجم أو الجلد خاص لمن لم يرجم ؟ فقالت طائفة : يجب الجمع بينهما فيجلد ثم يرجم ، وبه قال على بن أبى طالب والحسن البصرى وإسحق بن راهويه وداود وأهل الظاهر وبعض أصحاب الشافعى ، وقال جماهير العلماء : الواجب الرجم وحده ، وحكى القاضى عن طائفة من أهل الحديث أنه يجب الجمع بينهما إلا إذا كان الزانى شيخاً ثيباً اقتصر على الرجم ، وهذا مذهب باطل لا أصل له ، وحجة الجمهور أنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتصر على رجم الثيب فى أحاديث كثيرة منها قصة ماعز والغامدية ، قالوا وحديث الجمع بين الجلد والرجم منسوخ لأنه كان فى أول الأمر . وإنما قال الشارح « وقد يستدل » لأنه قد يقال إن عدم ذكره لا دليل فيه ، لأن الترك لا عموم له ، كما أن الفعل لا عموم له . وقد أخرج عبد الرزاق عن الثورى عن الأعمش عن مسروق « البكران يجلدان وينفيان ، والثيبان يرجمان ولا يجلدان ، والشيخان يجلدان ثم يرجمان » ، ورجاله رجال الصحيح كما قال ابن حجر ، إلا أن ظاهره الوقف على مسروق

٣٤٤ — الحديث الثالث : عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن أبى هريرة وزيد بن خالد الجهنى رضى الله عنهما قالا « سُئِلَ النبىُّ ﷺ عَنِ الأَمَةِ إذا زَنَتْ وَلَمْ تُحصَنْ ؟ قال : إنْ زَنَتْ فاجلِدُوها ، ثُمَّ إنْ زَنَتْ فاجلِدُوها ، ثُمَّ إنْ زَنَتْ فاجلِدُوها ، ثُمَّ بِيعُوها وَلَوْ بِضَفِيرٍ »

قال ابن شِهاب : ولا أدرى أبعد الثالثة أو الرابعة (١) ؟

والضفير : الحبل

يستدل به على إقامة الحد على المماليك كاقامته على الأحرار ، ودلالته على إقامة السيد الحد على عبده محتملة . وليست بالقوية (٢)

---

(١) (الحديث الثالث) قال « قال ابن شهاب الخ » أقول : أى شك هل الأمر ببيعها بعد الجلد فى الثالثة أو الرابعة ، ولكنه فى الترمذى من حديث أبى صالح عن أبى هريرة « فاجلدوها ثلاثاً فان عادت فليبعها » ونحوه فى مرسل عكرمة عند أبى قرة « فان زنت الرابعة فبيعوها » ووقع فى رواية سعيد المقبرى « ثم إن زنت الثالثة فليبعها » ويحصل الاختلاف هل يجلدها فى الرابعة قبل البيع أو يبيعها بلا جلد ؟ والراجح الأول . ويكون سكوت من سكت عنه للعلم بأن الجلد لا يترك ولا يقوم مقامه البيع

(٢) قوله « وليست بالقوية » أقول : لأن قوله فاجلدوها يحتمل أن المراد بجلدها من يتولى ذلك وهو الإمام أو نائبه ، ويحتمل أنهم الملاك . ويقوى الثانى ضمير « فبيعوها » لأنه للملاك قطعاً ، إلا أنها من دلالة الاقتران وإن كان يقويها عدم انتشار الضمير ، وإن كان الأول للسادة . وقد اختلف الفقهاء فيمن يقيم الحدود على الارقاء فقالت طائفة : لا يقيمها إلا الإمام أو من يأذن له ، وهو قول الحنفية . وعن الثورى والأوزاعى : لا يقيم السيد إلا حد الزنا واحتج الطحاوى بما أورده من طريق مسلم ابن يسار قال : كان أبو عبد الله ـ رجل من الصحابة ـ يقول : الزكاة والحدود والفىء

وفيه بيان لحكم الأمة إذا لم تحصن [١] . والكتاب العزيز تعرض لحكمها إذا أحصنت . وجمهور العلماء أنه إذا لم تحصن تجلد الحدّ ، ونقل عن ابن عباس فى العبد والأمة أنه قال « إذا لم يكونا مزوجين فلا حد عليهما [٢] . وإن كانا مزوجين

والجمعة الى السلطان ، قال : ولا نعلم له مخالفاً فى الصحابة . وتعقبه ابن حزم فقال : بل خالفه اثنا عشر نفراً من الصحابة . وقال آخرون : يقيمها السيد ولو لم يأذن له الإمام ، وهو قول الشافعى ، واستدل بحديث الباب وما فى سنن أبى داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم » والمراد بالسيد الجامع لشروط الولاية العالم بقدر الحدود وكيفيتها

(١) قوله « إذا لم تحصن » أقول : وقد اختلف فى تفسير إحصانها ، فقال الاكثر إنه التزويج وهو قول ابن عباس ونصره أبو عبيد وإسماعيل القاضى واحتج له بأنه تقدم فى الآية قوله ﴿ من فتياتكم المؤمنات ﴾ فيبعد أن يقول بعده فاذا أسلمن ، قلت يعكر عليه ﴿ فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ فانه لا يراد هنا بالمحصنات المزوجات لأن عليهن الرجم ، إذ المراد بالمحصنات هنا الحرائر قطعاً لقوله فى مقابله ﴿ من فتياتكم ﴾ والحرائر المزوجات حدهن الرجم ولا رجم على الإماء ، وليس المراد بالعذاب إلا الجلد كما قال تعالى ﴿ وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ أى جلدهما ، إذ عقب قوله ﴿ والزانية والزانى فاجلدوهما ﴾ . وإذا عرفت هذا فلا يراد من المحصنات فى قوله ﴿ نصف ما على المحصنات ﴾ إلا المسلمات الغير المزوجات ، ولذا قالت طائفة : المراد فى قوله ﴿ فاذا أحصن ﴾ إذا أسلمن ، فتفيد الآية جلد الامة المسلمة وان لم تزوج ، وتوافق الآية الاحاديث ، والسنة تفسر الكتاب وتبين مجمله ، فيتم أن حد الامة وإن لم تزوج ثابت بالسنة والكتاب

(٢) قوله « فلا حد عليهما » أقول : لأنه إذا كان المراد بالإحصان التزويج كان مفهومه أنه لا حد على الامة إذا زنت قبل أن تتزوج ، وبه قال جماعة من التابعين ، وهو قول أبى عبيد كما قاله الشارح وطاوس . وقد أشار الشارح إلى أن دليلهما مفهوم الآية وهو أيضاً وجه للشافعية ، واحتجوا أيضا بما أخرجه الطبرانى من حديث ابن عباس رضى الله عنه « ليس على الامة حد حتى تحصن » وسنده حسن ، الا أنه اختلف

فعليهما نصف الحد [١] . وهو خمسون ، قال بعضهم : وبه قال طاوس ، وأبو عبيد . وهذا مذهب من تمسك بمفهوم الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى ﴿ النساء ٢٥ : فاذا أُحْصِنَّ فان أَتينَ بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ إلا أن مذهب الجمهور راجح ، لأن هـــذا الحديث نص فى إيجاب الجلد على من لم يحصن ، فاذا تبين بحديث آخر أنه الحد ، أو أخذ من السياق فهو مقدم على المفهوم [٢]

و « الضفير » الحبل المضفور ، فَعِيل بمعنى مفعول

وذكر بعضهم [٣] أن فى قوله « فليبعها ولو بضفير » دليل على أن الزنا عيب فى الرقيق يرد به ، ولذلك حط من القيمة . قال : وفيه دليل على جواز بيع غير المحجور عليه ماله بما لا يتغابن به الناس

فى وقفه ورفعه ، وجزم ابن خزيمة وغيره بوقفه ، وقد عارضه حديث « أقيموا الحدود على أرقائكم من أحصن منهم ومن لم يحصن » واختلف أيضا فى رفعه ووقفه ، والراجح أنه موقوف وإن كان سياقه فى مسلم يدل على رفعه ، فالتمسك به أقوى من التمسك بالمفهوم والموقوف

(١) قوله « فعليهما نصف الحد » أقول : هذا واضح فى الأمة بالنص وفى العبد بالقياس ، إلا أنه قياس بينا فساده فى « سبل السلام »

(٢) قوله « فاذا تبين بحديث آخر الخ » أقول : يريد أن لفظ حديث الكتاب ورد بالجلد ، فقد يقال إنه أريد به التعزير لا الحد ، يقال : قد تبين أنه الحد بحديث « أقيموا الحدود على أرقائكم » فانه مطلق ، وحديث « من أحصن منهم ولم يحصن » مع أن هذه اللفظة أى وإن لم يحصن قال النووى : إنها غير صحيحة ، وهما مقدمان على المفهوم كما قررناه وقرره المحقق ، على أنا قد قررنا لك قريباً أن المراد إذا أسلمن لقرينة السياق ، فيعلم لزوم حدهن قبل التزويج من الآية ، ويعلم بعد التزويج من السنة إذ لا رجم على الأرقاء

(٣) قوله « وذكر بعضهم » أقول : هو النووى فى شرح مسلم ولفظه : وهذا البيع المأمور به يلزم صاحبه أن يبين حالها المشترى ، لأنه عيب ، والإخبار بالعيب

وفيما قاله فى الأول نظر ، لجواز أن يكون المقصود أن يبيعها ، وإن انحطت قيمتها إلى الضفير . فيكون ذلك إخباراً متعلقاً بحال وجودى ، لا إخباراً عن حكم شرعى [1] . ولا شك أن من عرف بتكرر زنا الأمة انحطت قيمتها عنده

وفيما قاله فى الثانى نظر أيضاً ، لجواز أن يكون هذا العيب [2] أوجب نقصان قيمتها عند الناس ، فيكون بيعها بالنقصان بيعاً بثمن المثل ، لا بيعاً بما لا يتغابن الناس به

وفى الحديث دليل على أن المأمور به هو الحد المنوط بها ، دون ضرب التعزير والتأديب [3]. ونقل عن أبى ثور أن فى هذا الحديث إيجاب الحد ،

واجب . فان قيل : كيف يكره شيئاً ويرتضيه لأخيه المسلم ؟ والجواب لعلها أن تستعف عند المشترى فيعفها بنفسه أو يصونها عن ذلك بهيبته أو بالإحسان اليها أو بالتوسعة عليها أو يزوجها . انتهى

(١) قوله « لا إخباراً عن حكم شرعى » أقول : قد يقال إن إخبار الشارع عن الأحكام الشرعية أكثر من إخباره عن الأحوال الوجودية ، بل ما بعث إلا بذلك ، فالحمل عليه أولى ، ولا ينافيه كونه أمرا وجودياً

(٢) قوله « هذا العيب » أقول : بناء على تسليم كون الزنا عيباً كما قاله البعض فيكون رداً عليه بما اختاره ، إلا أن هذا البعض لعله القاضى عياض ، ولعله الذى قال بالأول وتبعه النووى عليه ، فالمراد بالبعض هو القاضى

(٣) قوله « هو الحد المنوط الخ » أقول : قد قدم انه إذا تبين بحديث أن الجلد المذكور فى الحديث هو الحد ، وهنا جزم بأنه المراد ، وقدمنا دليل جزمه . وقوله « دون ضرب التعزير والتأديب » عبارة عنه ، فلعله كان الحد أكثر عدداً من ضرب الاثنين ، لما ثبت من حديث « لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا فى حد من حدود الله » وهنا تحد خمسين جلدة ولا يجاوز فى التعزيز والتأديب عشرة أسواط ، إلا أن ظاهر عبارته لما دون ضرب ، فاذا ثبت أن صفة الضربين مختلفة وأن ضربها أشد من ضربه

وإيجاب البيع أيضاً (١) ، وأن لا يمسكها إذا زنت أربعاً

وقد يقال : إن فى الحديث إشارة إلى إعلام البائع المشترى بعيب السلعة ، فانه إنما تنقص قيمتها بالعلم بعيبها ، ولو لم يعلم لم تنقص . وفيه نظر (٢)

وقد يقال أيضاً : إن فيه إشارة إلى أن العقوبات إذا لم تفد مقصودها من الزجر (٣)

استقام . والظاهر أن « دون » ههنا بمعنى غير كما فى قوله تعالى ﴿أن لا يتخذوا من دونى وكيلا﴾ لا بمعنى أقل ، فقد وردت للمعنيين ، والله أعلم

(١) قوله « إيجاب الحد وإيجاب البيع » أقول : وقال الظاهرية بإيجابهما معاً أيضاً ، وإيجاب الحد متفق عليه ، إنما الخلاف فى إيجاب البيع ، والظاهر مع القائل بالإيجاب للبيع . وقال ابن بطال : حمل الفقهاء الأمر بالبيع على الحض على مباعدة من تكرر منها الزنا لئلا يظن بالسيد الرضا بذلك ، ولما فى ذلك من الصحة ، ولما فى ذلك من الوسيلة إلى تكثير أولاد الزنا . قال : وحمله بعضهم على الوجوب ولا سلف له من الأمة فلا يشتغل به ، وقد ثبت النهى عن إضاعة المال فكيف يجب بيع الأمة ذات القيمة بحبل من شعر لا قيمة له ؟ فدل على أن المراد الزجر عن معاشرة من تكرر منه ذلك . وتعقب بأنه لا دليل فيه على البيع بالثمن الحقير ، فان قوله « ولو بحبل من شعر » أريد به المبالغة لأنه محمول على ظاهره ، وهو نحو « من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة » على أحد الأجوبة . قال ابن العربى : والمراد من الحديث الإسراع بالبيع وإمضائه ولا يتربص به طلب الراغب فى الزيادة ، وليس المراد بيعه بقيمة الحبل انتهى . قلت : وقول الظاهرية وأبى ثور هو الذى يقضى به أصل الأمر ، ولم يقم المخالف صارفاً عنه . وأما دعوى بعض الشافعية أنه نسخ الوجوب للبيع فأين دليله ؟

(٢) قوله « وفيه نظر » أقول : لأنه ليس نقص القيمة منحصراً فى العيب ، بل قد تنقص للحاجة إلى القيمة ونحوها أو مصانعة المشترى

(٣) قوله « من الزجر » أقول : بيان لمقصودها الذى هو الزجر « لم تفعل » لأنها إنما وجبت الحدود زواجر ، وعلى القول بأنها وجبت جوابر وكفارات فلا

لم تفعل ، فان كانت واجبة كالحد ، فيترك الشرط [1] فى وجوبها على السيد ، وهو الملك ، لأن أحد الأمرين لازم : إما ترك الحد ، ولا سبيل إليه لوجوبه . وإما إزالة شرط الوجوب ، وهو الملك ، فتعين . ولم يقل اتركوها ، أو حدوها كلما تكرر ، لأجل ما ذكرناه [2] ، والله أعلم

فتخرج عن هذا التعزيرات التى لاتفيد ، لأنها ليست بواجبة الفعل [3] فيمكن تركها

* * *

٣٤٥ — الحديث الرابع : عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال « أَتَى رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رسولَ الله ﷺ ـ وهُوَ فى الْمَسْجِدِ ـ فَنَادَاهُ : يا رسولَ اللهِ إِنِّى زَنَيْتُ ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ . فَتَنَحَّى تِلْقَاءَ وَجْهِهِ [4] فقال : يا رسول الله ، إنّى

يتم هذا البحث . وقد بوب البخارى « باب الحدود كفارة » وأخرج حديث « ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارة » ولا بعد عندى أن يقال وجبت زواجر وجوابر أى كفارات

(١) قوله « فيترك الشرط » أقول : مبنى للمجهول . والشرط قد بينه بأنه الملك فان وجوب إقامة الحد على السيد مشروط بكونه سيداً أى مالكا يقيم عليه الحد ، وقوله « فتعين » أى إزالة شرط الوجوب وهو الملك ، وهذا تقرير لمذهب أبى ثور والظاهرية ويؤخذ منه اختياره لإيجاب إقامة الحد على السيد وقدمنا البحث فيه

(٢) قوله « لما ذكرناه » أقول : من أنه إذا فات المقصود من إقامة الحد لم يفعل

(٣) قوله « لأنها ليست واجبه » أقول : أى التعزيرات لا تجب كالحد ، بل هى إلى نظر الإمام ونائبه ، ومن هنا يعلم أنه كان ينبغى أن يقول فيما سلف لم تفعل إن كانت واجبة بحذف الواو لأنه قيد احترز به عن التعزيرات بلا حاجة للواو

(٤) (الحديث الرابع) قال « تلقاء وجهه » أقول : تلقاء منصوب على الظرفية ، وأصله مصدر أقيم مقام الظرف أى مكان تلقائه ، فحذف مكان . قيل وليس فى

زَنَيتُ، فأَعْرَضَ عَنْهُ، حتى ثنى ذَلِكَ عَلَيهِ أرْبَعَ مَرَّاتٍ. فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أرْبَعَ شهاداتٍ: دَعاهُ رسول الله ﷺ، فقال: أبِكَ جُنونٌ؟ قال: لا. قال: فَهَل أُحْصِنْتَ؟ قال: نَعَمْ. فقال رسولُ الله ﷺ: اذْهَبوا بِهِ فارْجُمُوهُ»

* * *

٣٤٦ — قال ابنُ شِهابٍ: فأَخْبَرَني أبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمنِ أنه سَمِعَ جابِرَ بن عبد اللهِ يقول «كُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ، فرَجَمْناهُ بالمُصَلَّى. فَلَمَّا أذْلَقَتْهُ الحِجارَةُ هَرَبَ، فأَدْرَكْناهُ بالحَرَّةِ فَرَجَمْناهُ»

« الرجل » هو ماعز بن مالك. روى قصته جابر بن سمرة، وعبد الله بن عباس، وأبو سعيد الخدرى، وبريدة بن الحصيب الأسلمى

ذهب الحنفية إلى أن تكرار الإقرار بالزنا أربعاً شرط لوجوب إقامة الحد [1]،

المصادر تفعال بكسر أوله إلا هذا وتبيان وسائرها بفتح أوله

(١) قوله « ذهبت الحنفية الخ » أقول: وكذلك الهدوية والكوفيون، وهو الراجح عند الحنابلة، وزاد ابن أبي ليلى شرطية تعدد مجالس الإقرار، واستدلوا بما أشار اليه الشارح، فان قوله فلما شهد على نفسه أربع شهادات أشعر بأن العدد هو العلة فى تأخير إقامة الحد عليه وإلا لأمر برجمه فى أول مرة، وفى حديث ابن عباس « قال لماعز قد شهدت على نفسك أربع شهادات اذهبوا به فارجموه » ويؤيده القياس على عدد شهود الزنا دون غيره من الحدود. وأجاب الجمهور بأن قصة ماعز واقعة حال فيجوز أن تكون لزيادة الاستثبات، ويؤيد ذلك ما وقع فى قصة الغامدية فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يراجعها لتكرر إقرارها بل أمر برجمها بعد وضعها ما فى بطنها، وكذلك قصة العسيف والمرأة فانه لم يرو أنه تكرر الإقرار منهما، وإن كان عدم الذكر لا يدل على عدم الوقوع، والأحوط اعتبار التكرار أربعاً سيما والحدود

ورأوا أن النبي ﷺ - فى هذا الحديث - إنما أخر الحد إلى تمام الأربع لأنه لم يجب قبل ذلك . وقالوا : لو وجب بالإقرار مرة لما أخر الرسول ﷺ الواجب . وفى قول الراوى « فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله » الخ إشعار بأن الشهادة أربعاً هى العلة فى الحكم

ومذهب الشافعي ومالك ومن تبعهما أن الإقرار مرة واحدة موجب للحد ، قياساً على سائر الحقوق [1] . فكأنهم لم يروا أن تأخير الحد إلى تمام الإقرار أربعاً لما ذكره الحنفية . وكأنه من باب الاستثبات [2] والتحقيق لوجوب السبب . لأن مبنى الحد على الاحتياط فى تركه ودرئه بالشبهات

تدرأ بالشبهات ، وعدم التكرار شبهة لعدم نهوض الجواب عن التكرار ، وإنما هو تجويز الاستثبات

(١) قوله « قياساً على سائر الحقوق » أقول : يقال قد خدش فى القياس اشتراط الأربعة فى شهود الزنا فلا يقاس على غيره

(٢) قوله « وكأنه من باب الاستثبات » أقول : فانه قد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم فى هذه القصة من ذلك أمر لامزيد عليه ، ففى الروايات فى حديث بريدة « أنه قال له أشربت خمراً ؟ قال : لا » وفيها « فقام رجل فاستنكهه فلم يجد ريحاً » وفى حديث ابن عباس « لعلك قبلت أو غمزت - بمعجمه وزاى - أو نظرت ؟ قال لا » وفى حديث نعيم « قال هل ضاجعتها ؟ قال نعم » وفى حديث ابن عباس المذكور قال « أنكتها لا يكنى » بفتح كاف يكنى من الكناية أى ذكر صلى الله عليه وآله وسلم هذا اللفظ صريحاً ولم يكن عنه بلفظ آخر كالجماع ، وفى حديث أبى هريرة « أنكتها ؟ قال : نعم . قال : حتى دخل ذاك منك فى ذاك منها ؟ قال نعم ، قال كما يغيب المرود فى المكحلة والرشا فى البئر ؟ قال : نعم ، قال : أتدرى ما الزنا ؟ قال : نعم ، أتيت منها حراماً ما يأتى الرجل من امرأته حلالا . قال : فما تريد بهذا القول ؟ قال : تطهرنى . فأمر به فرجم » سرد هذه الروايات فى فتح البارى ، فقد بالغ صلى الله عليه وآله وسلم فى الاستثبات غاية المبالغة ، وهذا وقع بعد إقراره أربع مرات ، فهو يؤيد

وفى الحديث دليل على سؤال الحاكم فى الواقعة عما يحتاج اليه فى الحكم وذلك من الواجبات . كسؤاله عليه السلام عن الجنون ليتبين العقل ، وعن الإحصان ليثبت الرجم . ولم يكن بُدٌّ من ذلك ، فإن الحد متردد بين الجلد والرجم ، ولا يمكن الإقدام على أحدهما إلا بعد تبين سببه

وقوله عليه السلام « أبك جنون » ؟ يمكن أن يسأل عنه ، فيقال : إن إقرار المجنون غير معتبر . فلو كان مجنوناً لم يفد قوله : إنه ليس به جنون ، فما وجه الحكمة فى سؤاله عن ذلك ؟ بل سؤال غيره ممن يعرفه هو المؤثر

وجوابه : أنه قد ورد أنه سأل غيره عن ذلك (١) . وعلى تقدير أن لا يكون وقع سؤال غيره ، فيمكن أن يكون سؤاله ليتبين بمخاطبته ومراجعته تثبته وعقله فيبنى الأمر عليه (٢) ، لا على مجرد إقراره بعدم الجنون

وفى الحديث دليل على تفويض الإمام الرجم إلى غيره ، ولفظه يشعر بأن النبى ﷺ لم يحضره ، فيؤخذ منه عدم حضور الإمام الرجم ، وإن كان الفقهاء قد استحبوا أن يبدأ الإمام الرجم إذا ثبت الزنا بالإقرار . ويبدأ الشهود به إذا ثبت بالبينة . وكأن الإمام لما كان عليه التثبت والاحتياط قيل له ابدأ ، ليكون ذلك زاجراً عن التساهل فى الحكم بالحدود ، وداعياً إلى غاية التثبت . وأما فى الشهود فظاهر ، لأن قتله بقولهم

وقوله « فلما أذلقته الحجارة (٣) » أى بلغت منه الجهد . وقيل : عضته ،

إشتراط العدد ، لأن هذا الاستثبات العجيب وقع بعده

(١) قوله « أنه سأل غيره الخ » أقول : فقد أخرج أبو داود أنه صلى الله عليه أرسل إلى قومه فقالوا : ما نعلمه إلا وافى العقل من صالحينا

(٢) قوله « فيبنى الأمر عليه » أقول : أى على ما يتبين بمخاطبته ومحاورته من كمال عقله وأنه يعتبر إقراره

(٣) قوله « أذلقته الحجارة » أقول : بذال معجمة وفتح اللام بعدها قاف أى

وأوجعته، وأوهنته. وقوله «هرب» فيه دليل على عدم الحفر له

* * *

٣٤٧ — الحديث الخامس: عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أنه قال: «إنَّ الْيَهودَ جاءُوا إلى رسول الله ﷺ [1]، فَذَكَرُوا لَهُ: أنَّ امْرَأَةً مِنْهُمْ وَرَجُلاً زَنَيا. فقال لهم رسولُ الله ﷺ: ما تَجِدونَ فى التَّوْراةِ [2]، فى شَأْنِ الرَّجْمِ؟ فقالوا نَفْضَحُهُمْ [3] وَيُجْلَدُونَ. قال عبد اللهِ بْنُ سَلاَمٍ: كَذَبْتُمْ، فيها آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَتَوْا بالتَّوْراةِ فَنَشَرُوهــــــا،

أقلقته وزناً ومعنى

(١) (الحديث الخامس) قال «إن اليهود الخ» أقول: ذكر أبو داود سبب مجيئهم اليه صلى الله عليه وآله وسلم من حديث أبى هريرة قال «زنا رجل من اليهود بامرأة، فقال بعضهم لبعض: اذهبوا بنا إلى هذا النبى فانه بعث بالتخفيف، فاذا أفتانا بفتيا دون الرجم قبلناها واحتججنا بها عند الله وقلنا فتيا نبى من أنبيائك. فأتوا النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو جالس فى المسجد فى أصحابه فقالوا: يا أبا القاسم ما ترى فى رجل وامرأة منهم زنيا ـ وذكر القصة

(٢) قال «ما تجدون فى التوراة» أقول: قال الباجى يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم بالوحى أن حكم الرجم فيها ثابت على ما شرع لم يلحقه تبديل، ويحتمل أنه علم باخبار عبد الله بن سلام وغيره ممن أسلم منهم على وجه حصل له به العلم، ويحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما سألهم ليعلم ما عندهم

(٣) قال «نفضحهم» أقول: بفتح النون من الفضيحة، ووقع بيانها فى رواية فى البخارى بلفظ «نسخم وجوههما» وفى لفظ «نسود وجوههما ونحممها ويطاف بهما» وفى رواية «إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبيه» وهى أن يحمل الزانيان على حمار وتقابل أقفيتهما ويطاف بهما

فوَضَع أحَدُهُم يَدَهُ عَلى آيَةِ الرَّجْمِ [(١)] . فَقَرَأَ ما قبلَها وما بعدها . فَقالَ لَهُ عَبدُ اللهِ بْنُ سَلاَمٍ : ارْفَع يَدَكَ . فَرَفَعَ يَدَهُ ، فإذا فيها آيَةُ الرَّجْمِ ، فقال : صَدَقَ يا مُحَمَّدُ ، فأَمَرَ بِهِما النبي ﷺ فَرُجما [(٢)] . قال : فرأيت الرجل : يَجْنَأُ على المرأة يقيها الحجارة »

قال رضى الله عنه : الذى وضع يده على آية الرجم هو عبد الله بن صُوريا

اختلف الفقهاء فى أن الإسلام هل هو شرط فى الإحصان أم لا ؟ فذهب الشافعى أنه ليس بشرط [(٣)] . فاذا حكم الحاكم على الذمى المحصن رجمه . ومذهب أبى حنيفة أن الإسلام شرط فى الإحصان . واستدل الشافعية بهذا الحديث ورجم النبي ﷺ اليهوديين ، واعتذر الحنفية بأن قالوا : رجمهما بحكم التوراة [(٤)] ، وأنه سألهم عن ذلك

---

(١) قال « فوضع أحدهم » أقول : هو عبد الله بن صوريا القارىء والواضع يده وأسلم ثم كفر وأنزل الله تعالى فيه ﴿ يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر ﴾ الآية

(٢) قال « فرجما » أقول : زاد فى حديث أبى هريرة « فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : إنى أحكم بما فى التوراة » وفى حديث البراء « اللهم إنى أول من أحيا دينك إذ أماتوه »

(٣) قوله « وهو مذهب الشافعى الخ» أقول : وفيه خلاف عند الشافعية ، ونقل ابن عبد البر الاتفاق على أن الاسلام شرط فى الإحصان الموجب للرجم ، وتعقب بأن الشافعى وأحمد لا يشترطان ذلك

(٤) قوله « إنما رجمهما بحكم التوراة » أقول : وليس من حكم الإسلام فى شىء وإنما هو من باب تنفيذ الحكم عليهم بما كتابهم ، فان فى التوراة الرجم . ورده الخطابى بأن الله تعالى قال ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ وإنما جاءه القوم سائلين ما عنده كما دلت عليه الرواية فأشار عليهم بما كتموه من حكم التوراة ، ولا جائز أن يكون حكم الإسلام عنده مخالفاً لذلك لأنه لا يجوز الحكم بالمنسوخ ، فدل على أنه حكم بالناسخ . وأما

وأن ذلك عند ما قدم النبي ﷺ المدينة [1] ، وادعوا أن آية حد الزنا نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك الحديث منسوخاً ، وهذا يحتاج إلى تحقيق التاريخ ، أعني ادعاء النسخ

وقوله « فرأيت الرجل يجنأ على المرأة » الجيد في الرواية « يجنأ [2] » بفتح الياء وسكون الجيم وفتح النون والهمزة أي يميل . ومنه الجَنى . قال الشاعر :

وبدلتني بالشطاط [3] الجنى وكنت كالصعدة تحت السنان

قوله في حديث أبي هريرة « فاني أحكم بما في التوراة » في سنده رجل مبهم ، ومع ذلك فلو ثبت لكان معناه لإقامة الحجة عليهم وهو موافق لشريعتي انتهى ، وقواه الحافظ ابن حجر

(١) قوله « وأن ذلك كان عند ماقدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخ » أقول : قال الحنفية وكان مأمورا باتباع حكم التوراة والعمل بها حتى نسخ ذلك في شرعه ، ودليل أنه وقع ذلك أول ما قدم المدينة أن في طرق القصة « لما قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة أتاه اليهود الخ » ، وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك الفور ، وفي بعض طرقه الصحيحة أنهم قدموا اليه وهو في المسجد بين أصحابه ، والمسجد لم يكمل بنيانه إلا بعد مدة من دخوله المدينة فبطل الفور

(٢) قوله « الجيد في الرواية » أقول : واختلف رواة صحيح البخاري في هذه اللفظة ، فرواه أبو ذر عن السرخسي بالحاء المهملة بعدها نون مكسورة ثم تحتانية ساكنة ، وعن المستملي والكشميهني بجيم ونون مفتوحة ثم همزة ، وفي رواية أيوب يجنئ بضم أوله والجيم مهموز ، قال الحافظ ابن حجر : وجملة ما حصل لنا من الاختلاف في ضبط هذه اللفظة عشرة وجوه : الأولان والثالث بضم أوله والجيم وكسر النون والهمزة ، الرابع كالأول إلا أنه بالموحدة بدل النون ، الخامس كالثاني إلا أنه بواو بدل التحتانية ، السادس كالأول إلا أنه بجيم ، السابع بضم أوله وفتح المهملة وتشديد النون ، الثامن يجانى بالنون ، التاسع مثله لكن بالحاء ، العاشر مثله لكن بالفاء بدل النون وبالجيم أيضاً ، وذكر أنه وجد الضياء يجافى بجيم وفاء بغير همز وعلى الفاء صح صح

(٣) قوله « بالشطاط » أقول : كسحاب وكتاب : الطول وحسن القيام واعتداله

وفى كلام بعضهم ما يشعر بأن اللفظة بالحاء ، يقال : حنا الرجل يحنو : إذا أكب على الشئ . قال الشاعر :

حُنُوّ العابدات على وسادى

* * *

٣٤٨ — الحديث السادس : عن أبى هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال « لَوْ أنَّ رَجُلاً ـ أو قال : أمْرَأً ـ اطَّلَعَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إذْنِكَ ، فَخَذَفْتَهُ [1] بِحَصَاةٍ ، فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ [2] ، ما كانَ عَلَيْكَ جُناحٌ » [3]

أخذ الشافعى وغيره بظاهر الحديث . وأباه المالكية ، وقالوا : لا يقصد عينه ولا غيرها . وقيل : يجب القود إن فعل . وهذا مخالف للحديث

ومما قيل فى تعليل المنع أن المعصية لا تدفع بالمعصية . وهذا ضعيف جداً ، لأنه

كما فى القاموس ، والحنا الانحناء ، والبيت من أبيات أبى كثير الهذلى ومنها :

إن الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعى إلى ترجمان

وبعده البيت فالضمير فى قوله « وبدلتنى » للثمانين السنة التى بلغها من عمره

(١) (الحديث السادس) قال « فخذفته » أقول : بالحاء المهملة عند أبى ذر والقابسى ، وعند غيرهما بالخاء المعجمة وهو الأوجه ، لأنه الرمى بحصاة أو نواة أو نحوهما إما بين الإبهام والسبابة أو بين السبابتين . وقال القرطبى : الرواية بالحاء المهملة خطأ . وجزم النووى أنه بالخاء المعجمة

(٢) قال « ففقأت » أقول : بالقاف والهمز أى شققت عينيه

(٣) قال « جناح » أقول : فى مسلم من رواية أبى هريرة « من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقئوا عينه » ، وهو يرد على من فسر الجناح هنا بالإثم ، ورتب على ذلك وجوب الدية وأنه لا يلزم من رفع الإثم رفعها

يمنع كونه معصية فى هذه الحالة . ويلحق ذلك بدفع الصائل [1] . وإن أريد بكونها معصية النظر إلى ذاتها ـ مع قطع النظر عن هذا السبب ـ فهو صحيح ، لكنه لا يفيد

وتصرف الفقهاء فى هذا الحكم بأنواع من التصرفات :

منها أن يفرق بين أن يكون هذا الناظر واقفاً فى الشارع ، أو فى خالص ملك المنظور اليه ، أو فى سكة منسدّة الأسفل ، اختلفوا فيه . والأشهر أن لا فرق ، ولا يجوز مدّ العين إلى حُرَم الناس بحال . وفى وجه للشافعية أنه لا يقصد إلا عين من وقف فى ملك المنظور اليه

ومنها أنه هل يجوز رمى الناظر قبل النهى والإنذار ؟ فيه وجهان للشافعية : أحدهما لا [2] . على قياس الدفع بالبداءة بالأهون فالأهون [3] . والثانى : نعم . وإطلاق الحديث مشعر بهذين الأمرين معاً ، أعنى أنه لا فرق بين مواقف هذا الناظر، وأنه لا يحتاج إلى الإنذار . وورد فى هذا الحكم الثانى [4] ما هو أقوى من هذا

---

(١) قوله « بدفع الصائل » أقول : قد اتفقوا عليه ولو أتى على نفس المدفوع ، وهو بغير هذا السبب معصية اتفاقاً ، وقد وافق الجمهور جماعة من المالكية وقالوا : لعل مالكا لم يبلغه الخبر ، واعتل بعض المالكية بالاجماع على أن من قصد عورة الآخر ظاهراً أن ذلك لا يبيح فقء عينه ولا سقوط ضمانها عمن فقأها ، فكذا إذا كان المنظور فى بيته وتجسس الناظر إلى ذلك . ونازع القرطبي فى ثبوت هذا الإجماع وقال : إن الخبر يتناول كل مطلع ، قال: وإذا تناول المطلع فى البيت لم ينحصر فى شىء معين كالنظر إلى عورة الرجل مثلا يشمل استكشاف الحريم وما يقصد صاحبه ستره من الأمور التى لا يحب اطلاع كل أحد عليها

(٢) قوله « أحدهما : لا » أقول : هذا أصحهما عندهم ، وقواه الشارح كما ترى

(٣) قوله « على قياس البداءة بالأهون الخ » أقول : ليس هذا يجرى على ذلك القياس ابتداء بالأشق من غير ملاحظة الأهون

(٤) قوله « فى هذا الحكم الثانى » أقول : أى عدم الإنذار

الإطلاق ، وهو « أن النبي ﷺ كان يختل الناظر بالمِدْرَى [1] » .

ومنها أنه لو تسمع إنسان ، فهل يُلحق السمع بالنظر ؟ اختلفوا فيه [2]

وفى الحديث إشعار أنه إنما يقصد العين بشىء خفيف ، كمدرى ، وبُندُقة ، وحصاة . لقوله « لخذفته » قال الفقهاء : أما إذا زَرَقه بالنشاب ، أو رماه بحجر يقتله فقتله ، فهذا قتل يتعلق به القصاص [3] أو الدية

---

(١) قوله « كان يختل الناظر الخ » أقول : إشارة إلى ما أخرجه البخارى فى عدة أبواب من صحيحه منها فى كتاب الاستئذان والديات وغيرهما ، وفيه « إن رجلا اطلع فى جحر فى باب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخذ ﷺ مشقصاً أو مشاقص » شك من الراوى وهو بكسر أوله وثانيه شين معجمة ساكنة وفتح القاف فصاد مهملة وهو نصل السهم إذ كان طويلا غير عريض ، وقوله « يختل » بفتح أوله وسكون المعجمة وكسر المثناة أى يطعنه وهو غافل فهذا صريح أنه أراد غفلته ، فكيف يقال إنه ينهى وينذر ؟ وقول الشارح « بالمدرى » بكسر الميم وسكون الدال المهملة والألف مقصورة . وهو رواية ، ومعناه كما فى النهاية : المدرى والمدراة شىء يعمل من حديد أو خشب على شكل سن من أسنان المشط وأطول منه يسرح به الشعر الملبد ويستعمله من لا مشط له ، انتهى

(٢) قوله « اختلفوا فيه » أقول : لهم فيه وجهان ، أصحهما لا ، لأن النظر إلى العورة أشد من استماع ذكرها ، وشرط القياس المساواة وأولوية المقيس ، وهنا بالعكس . نعم المستمع آثم ورد عليه الوعيد فى الأحاديث على أنه قد يتولد من السماع إضرار بصاحب المنزل أعظم من إضراره بنظر حريمه

(٣) قوله « يتعلق به القصاص » أقول : ولهم قول أنه لا يتعلق به شىء ، ولا يخفى أن ذكر الحصاة تمثيل ، وإلا فقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم حاول فقء عينه بالمشاقص أو المدرى ، فالقياس أن يقال : إنه إن لم يحصل من النصل أو السهم إلا فقء عين المطلع فلا شىء ، وإن حصل زيادة عليه يلزم فيه القصاص أو الدية ، بل لو كسر سنه بالحصاة تعمداً لزمه ذلك ، لأنه إنما أذن له فى فقء عينه ، وأما قتله فلم

ومما تصرف فيه الفقهاء فى أن هذا الناظر إذا كان له محرم فى الدار أو زوجة ومتاع لم يجز قصد عينه ، لأن له فى النظر شبهة . وقيل : لا يكفى أن يكون له فى الدار محرم ، إنما يمنع قصد عينه إذا لم يكن فيها إلا محارمه [1]

ومنها أنه إذا لم يكن فى الدار إلا صاحبها فله الرمى ، إن كان مكشوف العورة ولا ضمان ، وإلا فوجهان : أظهرهما أنه لا يجوز رميه

ومنها أن الحرم إذا كانت فى الدار مستترات ، أو فى بيت . ففى وجه لا يجوز قصد عينه ، لأنه لا يطلع على شىء . قال بعض الفقهاء [2] : الأظهر الجواز ، لإطلاق الأخبار . ولأنه لا تنضبط أوقات الستر والتكشف ، فالاحتياط حسم الباب

ومنها أن ذلك إنما يكون إذا لم يقصر صاحب الدار ، فاذا كان بابه مفتوحاً أو ثَمَّ كَوَّة واسعة أو ثُلْمَة مفتوحة ، فنظر : فان كان مجتازاً لم يجز قصده [3] . وإن وقف

يأذن له فيه الشارع ، بل هو اعتداء يجب فيه القود ، وإنما أبيح له إهدار العضو الذى وقع به الإضرار وهو العين ، فهو نظير قطع يد السارق

(١) قوله « إذ لم يكن فيها إلا محارمه » أقول : هذا الصواب ، وهو مأذون من حديث آخر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما جعل الاستئذان من أجل النظر » ، فاذا لم يكن فيها إلا محارمه جاز النظر . وفيه عندى توقف لأنه لم يبح له نظر المحارم كلها بل مواضع منها ، ولا يأمن أن يكون مكشوفا منهـا ما يحرم نظره مع انفرادها فى منزلها ، ويؤيد هذا أن كثيرا من العلماء قائل بجواز نظر وجه الأجنبيـة وكفيها ، وجزموا هنا بتحريم النظر لجواز أن يرى ما لا يحل من غير الوجه والكفين فالأقوى التحريم ولو لم يكن فى البيت إلا محارمه

(٢) قوله « قال بعض الفقهاء الخ » أقول : هذا الذى يطابق إطلاق الحديث

(٣) قوله « لم يجز قصده » أقول : فقء عينه وإن وقعت منه نظرة الفجاة المعفو عنها ، فان وقف وتعمد معاودة النظر جاز قصده ، وصاحب الدار وإن فرط فتفريطه لا يبيح للأجنبى نظر ما فى داره

وتعمد، فقيل : لا يجوز قصده لتفريط صاحب الدار بفتح الباب ، وتوسيع الكوة . وقيل : يجوز ، لتعديه بالنظر . وأجرى هذا الخلاف فيما إذا نظر من سطح نفسه ، أو نظر المؤذن من المأذنة . لكن الأظهر عندهم ههنا جواز الرمى ، لأنه لا تقصير من صاحب الدار (١)

واعلم أن ما كان من هذه التصرفات الفقهية داخلا تحت إطلاق الأخبار (٢) ، فإنه قد يؤخذ منها ، وما لا فبعضه مأخوذ من فهم المعنى المقصود بالحديث . وبعضه مأخوذ بالقياس ، وهو قليل فيما ذكرناه

* * *

---

(١) قوله « لأنه لا تقصير الخ » أقول : بخلاف فتحه لباب داره ، وقد قدمنا جواز الفقء هنالك فهنا بالأولى

(٢) قوله « واعلم أن ما كان الخ » أقول : الذى ذكره المحقق هنا من التصرفات سبع صور ، وإن كان كل صورة يخرج فيها وجوه . ومرجع السبع فى أخذ حكمها أحد ثلاثة أمور : دخولها تحت الأحاديث . أو أخذه من فهم المعنى المقصود بالحديث ، أو أخذه من القياس كما قاله المحقق . فالصورة الأولى فيها ثلاثة وجوه ، وهى لا تؤخذ من الأحاديث بل حديث « إنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يفقأ عين من تطلع إلى بيته من جحر الباب » دل على عدم اعتبار الشارع بالصور الثلاث التى ذكرت ، بل الظاهر أن هذا الناظر كان واقفاً فى مكان غير مملوك له صلى الله عليه وآله وسلم . والثانية الإنذار قبل القصد إلى عين الناظر ، فهذه لم يأت بها حديث ، بل حديث إنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد فقء عين من نظر إلى بيته بالمشقص والمدرى وأنه حاول فقأه على غفلة فدل على عدم اعتبار ذلك . والثالثة التسمع . قدمنا أنه لا يقاس على النظر . الرابعة إذا كان للناظر محرم أو انفردت بمحارمه . فهذه الصور أخذ حكم جواز النظر من حديث « إنما جعل الاستئذان من أجل النظر » وقدمنا لك التحقيق فيها . الخامسة إذا لم يكن فى الدار إلا صاحبها أخذ حكم الجواز من الدليل الذى أخذ منه حكم الذى قبله ، وفيه من الاعتراض ما قدمناه فى الذى قبله .

باب حد السرقة

٣٤٩ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أنَّ النبيَّ ﷺ قَطَعَ [1] فى مِجَنٍّ ، قِيمَتُهُ [2] - وفى لفظ : ثَمَنُهُ [3] - ثَلاثَةُ دَرَاهِمَ »

اختلف الفقهاء فى النصاب فى السرقة ، أصلا وقدراً . أما الأصل : فجمهورهم على اعتبار النصاب ، وشذ الظاهرية [4] فلم يعتبروه ، ولم يفرقوا بين القليل والكثير ، وقالوا بالقطع فيهما . ونقل فى ذلك وجه فى مذهب الشافعى

السادسة إذا كان الحرم مستترات أو فى منزل منفرد أخذ حكمها من فهم المعنى المقصود من الحديث ، وهو أن التحريم لئلا ينظر من يحرم عليه نظره ، وفيه ما قدمناه عن القرطبي . السابعة إذا قصر صاحب الدار أخذ حكمها - وهو جواز النظر - من فهم المعنى المقصود من الحديث وهو أن الناظر لم يتطلع إلى النظر بل صاحب الدار فرط وفيه ما قدمناه

(١) (باب حد السرقة) الحديث الأول قال « قطع » أقول : أى أمر بالقطع ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن باشر القطع بنفسه

(٢) قال « قيمته » أقول : قيمة الشىء ما تنتهى اليه الرغبة فيه ، وأصلها قومة فأبدلت الواو ياء لوقوعها بعد كسرة

(٣) قال « وفى لفظ : ثمنه » أقول : ما يقابل به المبيع عند البيع

(٤) قوله « وشذ الظاهرية » أقول : وبه قال الخوارج ، ونقل عن الحسن ، وبه قال أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعى . واعلم أن المذاهب فى القدر الذى يقطع به السارق بلغت قريباً من عشرين قولا : الأول كلام الظاهرية ، ويقابله ما نقله عياض وغيره عن ابراهيم النخعى أنه لا يجب القطع إلا فى أربعين درهما أو أربعة دنانير . الثالث كالأول إلا أن يكون شيئاً تافها لحديث إنه لا يقطع فى الشىء التافه . الرابع يقطع فى درهم فصاعداً وهو قول عثمان البتى وربيعة الرأى . الخامس فى درهمين وهو

والاستدلال بهذا الحديث على اعتبار النصاب ضعيف ، فانه حكاية فعل ، ولا يلزم من القطع فى هذا المقدار فعلا عدم القطع فيما دونه نطقاً

وأما المقدار ، فان الشافعي يرى أن النصاب ربع دينار[1] . لحديث عائشة الآتى ، ويُقوم ما عدا الذهب بالذهب[2] . وأبو حنيفة يقول : إن النصاب عشرة دراهم ، ويقوِّم ما عدا الفضة بالفضة . ومالك يرى أن النصاب ربع دينار من الذهب ، أو ثلاثة دراهم ، وكلاهما أصل ، ويقوِّم ما عـــداهما بالدراهم . وكلا الحديثين يدل على خلاف مذهب أبي حنيفة

وأما هذا الحديث فان الشافعي بين أنه لا يخالف حديث عائشة ، وأن الدينار كان اثنى عشر درهما ، وربعه ثلاثة دراهم ، أعني صرفه . ولهذا قومت الدية باثنى عشر ألفاً من الورق ، وألف دينار من الذهب[3]

قول الحسن البصرى جزم به عنه ابن المنذر ، والسادس فيما زاد عليهما ولو لم يبلغ الثلاثة أخرجه ابن أبي شيبة بسند قوى عن أنس أن أبا بكر رضى الله عنه قطع فى شيء ما يساوى درهمين ، وفى لفظ لا يساوى ثلاثة دراهم . قلت : فهذا مذهب لأبى بكر ، وربما دل على أنه لا يعتبر نصاباً . وسائر الأقوال مسرودة فى فتح البارى ولا حاجة إلى التطويل ، إنما لما اقتصر الشارح على ثلاثة أقوال ثالثهـا قول مالك أردنا بيان تعدد الأقوال

(١) قوله « فان الشافعي يرى الخ » أقول : وهو مذهب عائشة ، ونقله عن عمر وعثمان وعلى ، وهو قول أبي بكر بن حزم وعمر بن عبـد العزيز والأوزاعى والليث ورواية عن إسحق وعن داود

(٢) قوله « ويقوم ما عدا الذهب الخ » أقول : هذه ثلاثة مذاهب الأول أن الذهب الأصل فيقوم كل ما عداه به . الثانى أن الفضة أصل فيقوم كل ما عداها بها . الثالث أنهما أصلان ويقوم ما عداهما بالدراهم . قلت : ولا يخفى أنهما إذا كانا أصلين فلا يقتصر التقويم لما عداهما على الفضة بل يخير بينهما فيقوم بأيهما شاء . هذا مقتضى أصلية كل واحد منهما

(٣) قوله « قومت الدية الخ » أقول : أى جعل الشارع الدية هذا القدر لا على

وهذا الحديث [١] يستدل به لمذهب مالك [٢] فى أن الفضة أصل فى التقويم. فان المسروق لما كان غير الذهب والفضة ، وقوم بالفضة دون الذهب دل على أنها أصل فى التقويم ، وإلا كان الرجوع إلى الذهب ـ الذى هو الأصل ـ أولى وأوجب [٣] ، عند من يرى التقويم به : والحنفية فى مثل هذا الحديث وفيمن روى فى حديث عائشة [٤] « القطع فى ربع دينار فصاعداً » يقولون ـ أو من قال منهم ـ فى التأويل ما معناه : إن التقويم أمر ظنى تخمينى [٥] ، فيجوز أن تكون قيمته عند عائشة

جهة تقويم أحدهما بالآخر بل كل واحد أصل فى بابه على أهل الذهب الذهب وعلى أهل الفضة الفضة وعلى أهل الإبل مائة من الإبل وعلى أهل الغنم ألف شاة ، فهذا التقدير الشرعى فى الدية ذهبا وفضة دليل للشافعى ناهض فى أن صرف الدينار اثنا عشر درهما

(١) قوله « وهذا الحديث » أقول : حديث عبد الله بن عمر الذى هو بصدد شرحه

(٢) قوله « يستدل به لمذهب مالك » أقول : الذى قدم آنفاً ، وأن ما عدا الذهب والفضة يقوم بالدراهم ، وذلك أنه قال الراوى « فى مجن قيمته أو ثمنه ثلاثة دراهم » فقوم المجن بالدراهم ، وهو من أهل اللغة ففيه ما يدل على أن التقويم لغير الذهب والفضة بالدراهم ، وفى الاستدلال تأمل ، لأن غايته أنه أخبر الراوى أن قيمة المجن ثلاثة دراهم ، ولا دليل على أنه لا يقوم إلا بها لجواز أنه ذكر أحد الجائزين ، ثم لا دليل أن تعيين التقويم بالدراهم حكم شرعى ، لأنه من كلام لابن عمر ، فهو حكم لغوى إلا أن يدعى أنه أقره الشرع

(٣) قوله « وإلا كان الرجوع الخ » أقول : أى عند الشافعى لا عند مالك ، فهما أصلان ، إلا أنه لا يقوم ما عداهما إلا بالفضة ، والشافعى يقومه بالذهب

(٤) قوله « وفيمن روى الخ » أقول : يريد الحديث الآتى قريباً

(٥) قوله « إن التقويم أمر ظنى » أقول : عائشة لم تخبر عن التقويم ، بل روت اللفظ النبوى بأنها تقطع اليد فى ربع دينار ، فهذا ليس من التقويم فى شئ . نعم حديث ابن عمر فى المجن فيه التقويم من كلامه ، وحديث عائشة مرفوع عند النسائى لفظه « تقطع

ربع دينار ، أو ثلاثة دراهم . ويكون عند غيرها أكثر . وقد ضعف غيرهم هذا التأويل وشنعه عليهم ، بما معناه : إن عائشة لم تكن لتخبر بما يدل على مقدار ما يقطع فيه ، إلا عن تحقيق ، لعظم أمر القطع

و « المجن » بكسر الميم وفتح الجيم : الترس ، مفعل من معنى الاجتنان وهو الاستتار والاختفاء ، وما يقارب ذلك ومنه « الجن » ، وكسرت ميمه لأنه آلة فى الاجتنان ، كأن صاحبه يستتر به عما يحاذره . قال الشاعر :

فكان مجنّى دون ما كنتُ أتقى ثلاث شخوص : كاعبان ومُعصِرُ(١)

والقيمة والثمن مختلفان فى الحقيقة . وتعتبر القيمة ، وما ورد فى بعض الروايات من ذكر الثمن فلعله لتساويهما عند الناس فى ذلك الوقت ، أو فى ظن الراوى . أو باعتبار الغلبة ، وإلا فلو اختلفت القيمة والثمن الذى اشتراه به مالكه لم تعتبر إلا القيمة

* * *

٣٥٠ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها : أنها سمعت رسولَ

يد السارق فى ثمن المجن ، وثمن المجن ربع دينار ، فهذا يتم فيه تأويل الحنفية ، مع أنه كما قال الشارح رحمه الله تعالى تأويل ضعيف مشنع عليه ، ولكن الدليل هو الحديث الذى ذكرناه ولا يجرى فيه التأويل ، على أن هذا التأويل فى غاية من البعد ، بل قيل إنه محال أن يتفاوت هذا التفاوت الفاحش بحيث يكون عند قوم أربعة أضعاف قيمته عند قوم آخرين ، إنما التفاوت بزيادة قليلة لا تبلغ المثل غالبا

(١) قوله « وكان مجنى الخ » أقول : هو لعمر بن أبى ربيعة من قصيدته التى تسمى قصب السكر ، أولها :

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر غداة غد أم رائح فمهجر

والكاعب التى بدت نهود ثديها ، يقال جارية كعاب كسحاب ومكعب كمحدث وكاعب . والمعصر المرأة التى بلغت شبابها وأدركت أو دخلت فى الحيض أو راهقت العشرين أو ولدت أو حبست فى البيت ساعة طمث كما فى القاموس

أنه ﷺ يقول « تُقْطَعُ الْيَدُ [1] فى رُبْعِ دِينارٍ [2] فَصاعِداً [3] »

هذا الحديث اعتماد الشافعى رحمه الله فى مقدار النصاب ، وقد روى عن عائشة

---

(١) (الحديث الثانى) قال « تقطع اليد الخ » أقول : اختلف فى حقيقة اليد فقيل : أولهـا من المنكب ، وقيل من المرفق ، وقيل من الكوع ، وقيل من أصول الأصابع . حجة الأول أن العرب تطلق اليد على ذلك ، ومن الثانى آية الوضوء ﴿ أيديكم إلى المرافق ﴾ ومن الثالث آية التيمم ، ففي القرآن ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ وبينت السنة أنه صلى الله عليه وآله وسلم مسح على كفيه فقط . فاختلف فى محل القطع : فبعض الخوارج أخذ بالأول ، ونقل عن ابن المسيب واستنكره جماعة . والثانى لا يعلم قائل به فى القطع فى السرقة . والثالث قول الجمهور ونقل فيه الإجماع . والرابع نقل عن على رضى الله عنه واستحسنه أبو ثور ، ورد بأنه لا يقال له مقطوع اليد عرفا بل مقطوع الأصابع ، ورد قول الخوارج باجماع السلف على خلافه ، وحجة الجمهور الأخذ باقل ما ينطلق عليه اسم اليد ، لأنها قبل السرقة كانت محترمة فلما جاء النص بقطع اليد وكانت تطلق على هذه المعانى وجب أن لا يترك المتيقن وهو تحريمها إلا بمتيقن وهو القطع من الكف . وأما أثر على فقد اختلف عنه ، فروى عنه مثل ما قاله الجمهور وهو الأكثر عنه ، وروى ما قدمناه . ثم إن الجمهور على أن أول ما يقطع منه اليد اليمنى ، وبه قرأ ابن مسعود « فاقطعوا أيمانهما » فان سرق ثانيا قطعت الرجل اليسرى ، ثم إن سرق فاليد اليسرى ، ثم إن سرق فالرجل اليمنى ، هذا عند الجمهور وأدلة ذلك فى المطولات

(٢) قال « فى ربع دينار » أقول : فى رواية مسلم « لا تقطع اليد إلا فى ربع دينار » بالحصر

(٣) قال « فصاعداً » أقول : قال فى المحكم : يختص هذا بالفاء ، ويجوز ثم ، ولا يقال بالواو . قال ابن جنى : وهو منصوب على الحال المؤكدة أى ولو زاد . ومن المعلوم أنه إذا زاد لم يكن إلا صاعداً . انتهى

عن النبي ﷺ فعلا [١] وقولا . وهذه الرواية قول ، وهو أقوى فى الاستدلال من الفعل ، لأنه لا يلزم من القطع فى مقدار معين ـ اتفق أن السارق الذى قُطع سرقه ـ أن لا يقطع من سرق ما دونه [٢] . وأما القول الذى يدل على اعتبار مقدار معين فى القطع فانه يدل على اعتبار ما زاد عليه فى إباحة القطع [٣] . فانه لو اعتبر فى ذلك لم يجز القطع فيما دونه . وأيضاً فرواية الفعل يدخل فيها ما ذكرناه من التأويل المستضعف فى أن التقويم أمر ظنى إلى آخره

واعلم أن هذا الحديث قوى فى الدلالة على أصحاب أبى حنيفة ، فانه يقتضى صريحه القطعَ فى هذا المقدار الذى لا يقولون بجواز القطع به . وأما دلالته على الظاهرية فليس من حيث النطقُ ، بل من حيث المفهوم . وهو داخل فى مفهوم العدد [٤] ومرتبته أقوى من مرتبة مفهوم اللقب

* * *

---

(١) قوله « فعلا » أقول : كما رواه ابن عمر فى الحديث الأول ، ولفظ حديثها الفعلى « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقطع فى ربع دينار فصاعداً » رواه مالك . وأما قول الشارح رحمه الله تعالى « وقولا » فيريد هذا الحديث

(٢) قوله « لأنه لا يلزم الخ » أقول : أى فى رواية الفعل ، وذلك لأن الفعل لا مفهوم له

(٣) قوله « ما زاد عليه » أقول : أى على المقدار المعين كربع الدينار هنا ، فانه ـ أى القول ـ دال على أنه لا تعتبر الزيادة عليه فى إباحة القطع ، بمعنى أنه لا يقطع إلا فيما زاد عليه لا فيما دونه ، لأنه لو اعتبر الزيادة على ربع الدينار كما قاله الحنفية أنه لا قطع إلا فى عشرة دراهم لكان القطع فيما دونها غير جائز ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم قطع فى ربع دينار وهو دونها ولا يفعل ما لا يجوز قطعاً

(٤) قوله « وهو داخل فى مفهوم العدد » أقول : لأن ربع الدينار يفيد أنه لا قطع فى ثمن دينار مثلا ، والظاهرية قائلون بأنه يقطع فيه ، ومفهوم العدد أقوى من مفهوم اللقب لكثرة القائل به دون اللقب ، وأحسن من هذا فى إبطال ما ذهبوا

٣٥١ — الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها « أنَّ قُرَيْشاً [١] أَهَمَّهُمْ [٢] شَأْنُ المَخْزُومِيَّةِ التى سَرَقَتْ [٣] ، فقالوا : مَنْ يُكَلِّمُ فيها رسولَ الله ﷺ [٤] ؟ فقالوا : وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إلاَّ أُسامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رسولِ الله ﷺ [٥] فَكَلَّمَهُ أُسامَةُ ، فقال : أَتَشْفَعُ فى حَدٍّ مِنْ حُدُودِ الله ؟ ثُمَّ قامَ فاخْتَطَبَ فقال : إنَّما أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كانُوا إذا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ

اليه حديث مسلم الذى قدمناه ، لأنه مفهوم حصر ، وفى حديثها عند أحمد « اقطعوا فى ربع دينار ، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك » . وهو نص فى عدم القطع فيما دون ربع دينار

(١) (الحديث الثالث) قال « إن قريشاً » أقول : هى القبيلة المعروفة ، والمراد هنا من أدرك القصة منهم ، والاكثر أن قريشاً اسم فهر بن مالك فالقبيلة منسوبة اليه

(٢) قال « أهمهم » أقول : أى جلب اليهم هما أو صيرهم ذوى هم وأقلقهم « شأن المخزومية » أى ما نسب اليها من السرقة ، والهم بسبب علمهم بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قاطع يدها . والمخزومية بالخاء المعجمة والزاى هى فاطمة بنت الأسود ابن عبد الأسود بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم ، ومخزوم من قريش

(٣) قال « التى سرقت » أقول : زاد يونس فى روايته « فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى غزوة الفتح » ووقع بيان المسروق فى رواية أخرجها ابن ماجه وصححها الحاكم وأنها سرقت قطيفة من بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفى رواية أنها سرقت حلياً ، وجمع بينها بأن الحلى كان فى القطيفة

(٤) قال « من يكلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أى يشفع فيها بترك القطع إما عفواً وإما بفداء

(٥) قال « حب » أقول : بكسر الحاء المهملة أى محبوب ، مثل قسم بمعنى مقسوم

تَرَكُوهُ ، وإذا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أقامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ ، وَايْمُ اللهِ : لَوْ أَنَّ فاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَها »

وفى لفظ [١] « كانَتِ امْرَأَةٌ تَسْتَعِيرُ المَتاعَ وَتَجْحَدُهُ ، فأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِقَطْعِ يَدِها »

قد أطلق فى هذا الحديث على هذه المرأة لفظ « السرقة » ولا إشكال فيه وإنما الإشكال فى الرواية الثانية ، وهو إطلاق جحد العارية على المرأة ، وليس فى لفظ هذا الحديث ما يدل على أن المعبَّر عنه امرأة واحدة ، ولكن فى عبارة المصنف ما يشعر بذلك ، فانه جعل الذى ذكره ثانياً رواية ، وهو يقتضى من حيث الإشعار العادى أنهما حديث واحد ، اختلف فيه : هل كانت هذه المرأة المذكورة سارقة ، أو جاحدة ؟ وعن أحمد أنه أوجب القطع فى صورة جحود العارية [٢] ، عملا بتلك

---

(١) قال « وفى لفظ » أقول : الأول لفظ الليث ، والثانى لفظ معمر ، وكلاهما روياه عن الزهرى

(٢) قوله « وعن أحمد الخ » أقول : هذا أشهر الروايتين عن أحمـــد ، وقال به إسحق وانتصر له ابن حزم ، وذهب الجمهور إلى أنه لا يقطع فى جحد العارية ، وهى رواية عن أحمد أيضاً . وأجابوا عن الحديث بأن رواية من روى « سرقت » أرجح ، ويجمع بين الروايتين بضرب من التأويل ، فأما الترجيح فنقل النووى أن رواية معمر شاذة مخالفة لجماهير الرواة ، والشاذة لا يعمل بها ، وقال القرطبى : رواية أنها سرقت أكثر وأشهر من رواية الجحد ، فقد انفرد بها معمر من بين الأئمة الحفاظ ، وتابعه على ذلك من لا يعتد بحفظه كابن أخى الزهرى . قلت : قال الحافظ ابن حجر قال شيخنا فى شرح الترمذى : اختلف على الزهرى فقال الليث ويونس واسماعيل بن أمية وإسحق بن راشد « سرقت » ، وقال معمر وشعيب « إنها استعارت وجحدت » ثم قال الحافظ : وجزم جماعة بأن معمراً انفرد عن الزهرى بقوله « استعارت وجحدت » وليس كذلك ، فقد تابعه شعيب كما ذكره شيخنا كما عند النسائى ويونس كما أخرجه

الرواية، فاذا أخذ بطريق صناعى - أعنى فى صنعة الحديث - ضعفت الدلالة على مسألة الجحود قليلا ، فانه يكون اختلافاً فى واقعة واحدة ، فلا يثبت الحكم المرتب على الجحود حتى يتبين ترجيح رواية من روى فى هذا الحديث أنها « كانت جاحدة » على رواية من روى أنها « كانت سارقة [1] » .

وأظهر بعض الشافعية النكير والتعجب ممن أول حديث عائشة فى القطع فى ربع دينار - الذى روى فعلا - بأن اعتمد على رواية من رواه قولا [2] ، فان كان مخرج

أبو داود من رواية أبى صالح كاتب الليث عنه ، وكذا رواه ابن أخى الزهرى عن الزهرى أخرجه ابن السنى فى مصنفه ، قال الحافظ : والذى اتضح لى أن الحديثين محفوظان عن الزهرى ، وأنه كان يحدث بهذا تارة وبهذا تارة ، فحدث يونس عنه بالحديثين ، واقتصر كل طائفة من أصحاب الزهرى - غير يونس - على أحد الحديثين وأطال فى نقل كلام الرواة والعلماء إلى أن قال : وعلى هذا فيتعادل الطريقان ويتعين الجمع فهو أولى من اطراح أحد الطريقين . إذا عرفت هذا فلم ترجح إحدى الروايتين على الأخرى . وقال ابن القيم فى الهدى : إنه لا تنافى بين جحد العارية والسرقة فان الجحد داخل فى اسم السرقة ، فيجمع بين الروايتين بأن الذين قالوا « سرقت » أطلقوا على الجحد سرقة . واستبعده الحافظ ابن حجر . وحكى ابن المنذر عن بعض العلماء أن القصة لامرأة واحدة استعارت وجحدت وسرقت فقطعت للسرقة لا للعارية ، وبذلك نقول . قال الخطابى : وإنما ذكرت العارية والجحد فى هذه القصة تعريفاً لها بخاص صفتها إذ كانت تكثر ذلك كما عرفت بأنها مخزومية ، كأنها لما كثر منها ذلك ترقت إلى السرقة وتجرأت عليها

(١) قوله « على رواية من روى الخ » أقول : وكذا العكس ، وقد سمعت مما قدمناه تعادل الروايتين وتساويهما فالأولى هو العمل بهما كما هو قول أحمد ومن معه

(٢) قوله « بأن اعتمد الخ » أقول : قوله « بأن اعتمد » يتعلق باظهار النكير والتعجب أى بسبب اعتماده على القول تعجب من تأويل الفعل ، فانه لا يجرى التأويل فى القول قطعاً ، فلا يجرى فى الفعل لئلا يتناقض الحديثان

الحديث مختلفاً ، فالأمر كما قال [1] . فإن أحد الحديثين حينئذ يدل على القطع فعلا فى هذا المقدار . والثانى يدل عليه قولا . ولا يتأتى فيه تأويل احتمال الغلط فى التقويم [2] وإن كان مخرج الحديث واحداً ، ففيه من الكلام ما أشرنا إليه الآن [3] ، إلا أنه ههنا قوى ، لأنه لا يجوز الراوى - إذا كان سماعه لرواية الفعل - أن يغيره [4] إلى رواية القول . فيظهر من هذا أنهما حديثان مختلفا اللفظ ، وإن كان مخرجهما واحداً

وفى الحديث دليل على امتناع الشفاعة فى الحد ، بعد بلوغه السلطان [5] . وفيه تعظيم أمر المحاباة للاشراف فى حقوق الله تعالى

---

(١) قوله « فالأمر كما قال » أقول : من التنكير والتعجب

(٢) قوله « ولا يتأتى فيه تأويل الخ » أقول : قد أوضحنا ذلك آنفاً

(٣) قوله « ما أشرنا اليه » أى من أنه لا بد من تبين الراجح منهما إن كان المخرج واحداً

(٤) قوله « أن يغيره » أقول : لأنه يكون كذبا لا يحل حمل أحد من الرواة عليه ، فلذا رجح الشارح أنهما حديثان

(٥) قوله « بعد بلوغه إلى السلطان » أقول : لا قبل بلوغه ، فانها جائزة عند الشافعية ولرب المال مثلا أن لا يرفع السارق إلى السلطان ، وقد ثبت به الحديث فى رواية صفوان . فائدة : قال فى « النجم الوهاج » : أتى معاوية بن أبى سفيان بلصوص فقطعهم حتى بقى واحد منهم فقال :

يمينى أمير المؤمنين أعيذها بعوذك أن تلقى نكالا يشينها
يدى كانت الحسناء لو تم سترها ولن تعدم الحسناء عوناً يمينها
فلا خير فى الدنيا وكانت حبيبة إذا ما شمالى فارقتها يمينها

فقال معاوية : كيف أصنع بك وقد قطعت أصحابك ؟ فقالت أم السارق : يا أمير المؤمنين اجعلها فى ذنوبك التى تستغفر الله منها . فترك سبيله ، فكان أول حد ترك فى الاسلام

ولفظة « إنما » ههنا دالة على الحصر [1] . والظاهر أنه ليس للحصر المطلق مع احتمال ذلك ، فان بنى إسرائيل كانت فيهم أمور كثيرة تقتضى الإهلاك ، فيحمل ذلك على حصر مخصوص ، وهو الإهلاك بسبب المحاباة فى حدود الله [2] . فلا ينحصر ذلك فى هذا الحد المخصوص

وقد يستدل بقوله عليه السلام « وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » على أن ما خرج هذا المخرج ـ من الكلام الذى يقتضى تعليق القول بتقدير أمر آخر ـ لا يمتنع . وقد شدد جماعة فى مثل هذا ، ومراتبه فى القبح مختلفة

* * *

باب حد الخمر

٣٥٢ - الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن النبى ﷺ أُتِىَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الخَمْرَ [3] ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَةٍ نَحْوَ أَرْبَعِينَ ، قال : وَفَعَلَه أَبُو بَكْرٍ ، فَلَمَّا كانَ عُمَرُ اسْتَشارَ النَّاسَ ، فقال عَبْدُ الرَّحْمنِ بْنُ عَوْفٍ : أَخَفُّ الْحُدودِ ثمانونَ ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ »

---

(١) قوله « ولفظ إنما الخ » أقول : فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما هلك الذين من قبلكم »

(٢) قوله وهو الإهلاك بسبب الخ » أقول : قال الحافظ ابن حجر بعد نقله : قلت يؤيد هذا الاحتمال ما أخرجه أبو الشيخ فى كتاب السرقة من طريق زاذان عن عائشة مرفوعا أنهم عطلوا الحدود على الأغنياء وأقاموها على الضعفاء

(٣) (باب حد الخمر) قال « أتى برجل الخ » أقول : هذا اللفظ لمسلم لكن بلفظ « بجريدتين نحو أربعين » قال عبد الحق فى جمعه بين الصحيحين : لم يخرج البخارى مشورة عمر ولا فتوى عبد الرحمن بن عوف

لا خلاف فى الحد على شرب الخمر [١] ، واختلفوا فى مقداره : فمذهب الشافعى أنه أربعون ، واتفق أصحابه أنه لا يزيد على الثمانين [٢] . وفى الزيادة على الأربعين إلى الثمانين خلاف ، والأظهر الجواز . ولو رأى الإمام أن يحده بالنعال وأطراف الثياب ، كما فعله النبى ﷺ جاز [٣] . ومنهم من منع ذلك ، تعليلا بعسر الضبـــط ، وظاهر قوله « فجلده بجريدة نحو أربعين » أن هذا العدد هو القدر الذى ضَرَبَ به . وقد وقع فى رواية الزهرى عن عبد الرحمن بن أزهر أن النبى ﷺ قال « اضربوه . فضربوه بالأيدى والنعال ، وأطراف الثياب » . وفى الحديث « قال : فلما كان أبو بكر سأل من حضر ذلك الضرب ، فقومه أربعين . فضرب أبو بكر فى الخمر أربعين »

---

(١) قوله « لا خلاف الخ » أقول : قاله تبعاً للنووى ، وقد تعقب بأن الطبرى وابن المنذر حكوا عن جماعة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها ، وإنما فيها التعزير

(٢) قوله « واتفق أصحابه الخ » أقول : إلا أنهم قالوا : ولو رأى الإمام بلوغه ثمانين جاز على الأصح . هذا لفظ « المنهـــاج » ، لكنه قال : والزيادة على الأربعين تعزيرات انتهى . فليس الحد إلا أربعين عندهم

(٣) قوله « جاز » أقول : اختلف فى حد الخمر هل يشترط فيه الجلد أولا ؟ على ثلاثة أقوال وهى أوجه عند الشافعية أصحها جواز الجلد بالسوط ، ويجوز الاقتصار على الضرب بالأيدى والنعال والثياب . ثانيها يتعين الجلد . ثالثها يتعين الضرب . وحجة الأول أنه فعل فى عهده صلى الله عليه وآله وسلم ولم يثبت نسخه ، والجلد فى عهد الصحابة فدل على جوازه ، وحجة الثالث قول الشافعى : لو أقام عليه الحد بالسوط فمات وجبت الدية ، فسوى بينـه وبين ما إذا زاد ، فدل على أن الأصل الضرب بغير السوط . وصرح أبو الطيب ومن تبعه بأنه لا يجوز بالسوط ، وصرح القاضى حسين أنه يتعين بالسوط ، واحتج باجماع الصحابة . وتعقب الإجماع بقول النووى : أجمعوا على الاكتفاء بضرب الجريد والنعال وأطراف الثيـاب ، ثم قال : والأصح جوازه بالسوط ، وشذ من قال هو شرط ، وهو غلط منابذ للأحاديث الصحيحة ، وعرفت تبين قول الشارح . ومنهم من منع ذلك وأن المانع القاضى حسين من الشافعية

فسره بعض الناس ، وقال : أى قدّر الضرب [١] الذى ضُربه بالأيدى والنعال وأطراف الثياب ، فكان مقدار أربعين ضربة لا أنها أربعين [٢] عدداً بالثياب والنعال والأيدى ، إنما قاس مقدار ما ضُربه [٣] ذلك الشارب ، فكان مقدار أربعين عصا ، فلذلك قال « فقومه » أى جعل قيمته أربعين . وهذا عندى خلاف الظاهر . ويبعده قوله « إن النبى ﷺ جلد فى الخمر أربعين [٤] » فانه لا ينطاق إلا على عدد كثير من الضرب بالأيدى والنعال . وتسليط التأويل على لفظة « قوّمه » أنها بمعنى « قــدّر ما وقع » فكان أربعين أقرب من تسليط هذا على صدق قولنا « جلد أربعين » حقيقة

وقوله « فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون » ويروى بالنصب « أخفَّ الحدود ثمانين » أى اجعله ، أو ما يقارب ذلك[٥]

---

(١) قوله « أى قدّر الضرب » أقول : مبنى للمجهول أى قدره الناس

(٢) قوله «لا أنها أربعين» أقول : على الحكاية ، وإلا فالأولى أربعون

(٣) قوله « ما ضربه » أقول : بالبناء للمجهول ، إذ الشارب مضروب لاضارب ، وحاصله أن البعض قال : لم يضرب صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الآلات أربعين ضربة عدداً ، وإنما قدر أن يكون قدر ما وقع بتلك الآلات أربعين ضربة بعصا ، فعمل بالتقدير أبو بكر ، مستدلا هذا البعض بقوله « فقومه أربعين » ضربة عددا لأن حديث التصريح بأربعين ضربة لا يتم فيه قومه أربعين ، فيحمل قوله « قومه » على أنه بمعنى قدر ما وقع أربعين . قلت : ولا يخفى أنه قد رجع القول إلى تقدير قدر ، وهذه اللفظة لا يجرى فيها إلا فى رواية « فضربوه بالأيدى والنعال وأطراف الثياب » إذ هى المحتاجة إلى تقدير قدر . وأما رواية « جلد فى الخمر أربعين » فهى نص فى العدد لا تحتاج إلى تقدير فتدبر

(٤) قوله « ويبعده قوله الخ » أقول : ويبعده أيضاً حديث أنس « فأمر عشرين رجلا فجلدوه كل رجل جلدتين بالجريد والنعال »

(٥) قوله « أى اجعله الخ » أقول : لما وردت الرواية بلفظ « ثمانين » احتاج

وفيه دليل على المشاورة فى الأحكام ، والقول فيها بالاجتهاد . وقيل إن الذى أشار بالثمانين هو على بن أبى طالب رضى الله عنه (١) . وقد يستدل به من يرى الحكم بالقياس (٢)

إلى تقدير ناصب يكون خبراً لأخف ، وكان الأظهر ثمانون فقدره الشارح اجعله ونحوه ، وتعقبه الفاكهى فقال : هذا بعيد أو باطل ، وكأنه صدر عن غير تأمل لقواعد العربية ولا لمراد المتكلم ، إذ لا يجوز أجود الناس الزيدين على تأويل اجعلهم ، ولأن مراد عبد الرحمن الإخبار بأخف الحدود لا الأمر بذلك ، فالذى يظهر أن راوى النصب وهم ، وتوهيمه أولى من ارتكاب ما لا يجوز لفظا ولا معنى . ورد عليه تلميذه ابن مرزوق بأن عبد الرحمن مستشار ، والمستشار مسئول ، والمستشير سائل ، ولا يبعد أن يكون المستشار آمراً . قال : والمثال الذى مثل به غير مطابق . قال عليه الحافظ ابن حجر قلت : بل مطابق لما ادعاه من أن عبد الرحمن أراد الإخبار فقط . والحق أنه أخبر برأيه مستنداً إلى القياس ، وأقرب التقادير أخف الحدود أحده ثمانين ، قال : وقد وردت رواية بلفظ « إنه قال عمر : ما ترون فى جلد الخمر ؟ فقال عبد الرحمن : أرى أن تجعلها كأخف الحدود » الحديث ، فيكون المحذوف من هذه الرواية المختصرة « أرى أن تجعلها » ، وأداة التشبيه

(١) قوله « وقيل إن الذى أشار الخ » أقول : أخرجه مالك فى الموطأ أن عمر استشار الناس فى الخمر ، فقال له على بن أبى طالب : نرى أن تجلده ثمانين ، فانه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى . فجلد عمر فى الخمر ثمانين ، إلا أنه قال ابن حجر : إنه معضل . قال : وقد وصله النسائى والطحاوى . وذكر له طرقاً أخرى عن على رضى الله عنه . قلت : وقد أنكر ابن حزم هذا الأثر ونقلنا كلامه فى شرحنا سبل السلام

(٢) قوله « وقد يستدل به من يرى الخ » أقول : أى يستدل بما روى عن عبد الرحمن وعن على رضى الله عنه فانه أقيس حد الخمر على حد القذف . وأنه كان بمحضر الصحابة ولم ينكر . على أنه استدلال على القياس بالحدود ، وقد منعه الحنفية واحتجوا

أو الاستحسان [١]

وقوله « فلما كان عمر » يجوز أن يكون على حذف مضاف . أى فلما كان زمن ولاية عمر ، وما يقارب ذلك ، ومذهب مالك : أن حد الخمر ثمانون ، على ما وقع فى زمن عمر [٢]

* * *

بأن الحدود والكفارات أيضاً شرعت بحسب المصالح ، وقد تشترك أشياء مختلفة وتختلف أشياء متساوية فلا سبيل إلى علم ذلك إلا بالنص . وأجابوا عما وقع فى زمان عمر بأن الزيادة وقعت تعزيراً

(١) قوله « أو الاستحسان » أقول : وهو عند الحنفية العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه ، لكنه ليس بجامع . هكذا عرفه الحنفية فى كتبهم . وقال ابن الحاجب : إنه لا دليل ينقدح فى نفس المجتهد بعد عبارته عنه . ثم أطال فى تعاريضه فى الأقوال . وقال سعد الدين : الاستحسان عبارة عن دليل مقابلة للقياس الجلى الذى سبقت اليه الأفهام ، وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التى هى حجة إجماعا ، ثم ذكر أمثلة لذلك ، ثم قال : والمراد بالاستحسان فى الغالب قياس خفى يقابل قياساً جلياً . وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجاً عما ذكر من الأدلة الأربعة . انتهى . وبعد هذا فليس حد الخمر وإلحاقه بحد القذف من قبيل الاستحسان . فتأمل

(٢) قوله « على ما وقع فى زمان عمر » أقول الذى تحصل من الآراء فى عقوبة شارب الخمر ستة أقوال : الأول أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل فيه حداً معلوماً ، بل كان يقتصر فى ضرب الشارب على ما يليق به ، بدليل أن عمر شاور الصحابة فى قدره ، ولو كان عندهم شئ معين منه صلى الله عليه وآله وسلم لما تجاوزوه كما لم يتجاوزوا حد القذف ولو كثر القاذفون أو بالغوا فى الفحش ، وهذا هو القول الذى أشرنا اليه بأنه لا حد فى الخمر وإنما فيها التعزير ، ولكن هذا يبعده ثبوت رواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم ضربه أربعين عند أبى داود والنسائى وغيرهما . الثانى : أن حده أربعون ولا تجوز الزيادة عليه لثبوته عنه صلى الله عليه وآله وسلم وبه عمل

٣٥٣ — الحديث الثانى : عن أبى بُردة - هانىء بن نِيار - البَلَوى رضى الله عنه : أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « لا يُجْلَدُ فَوقَ عَشْرَةِ أَسْواطٍ إلاَّ فى حَد مِن حُدُودِ الله [1] »

فيه مسألتان : إحداهما إثبات التعزير [2] فى المعاصى التى لا حد فيها ، لما يقتضيه من جواز العشرة فما دونها

المسألة الثانية : اختلفوا فى مقدار التعزير . والمنقول عن مالك أنه لا يتقدر بهذا القدر . ويجيز فى العقوبات فوق هذا وفوق الحدود ، على قدر الجريمة وصاحبها ، وأن ذلك موكول إلى اجتهاد الإمام . وظاهر مذهب الشافعى أنه لا يبلغ بالتعزير إلى

أبو بكر ، وزمن ثمة رجع اليه على رضى الله عنه وفعله فى زمن عثمان فى قصة ضربه الوليد . الثالث : مثله لكن الإمام أن يبلغ به ثمانين ، وهل تكون الزيادة تعزيراً ؟ وتمسكوا بما أخرجه ابن أبى شيبة أن علياً رضى الله عنه جلد النجاشى الشاعر ثمانين ، ثم أصبح فجلده عشرين لجرأته بالشرب فى رمضان ، وبأن عمر حد الشارب فى رمضان ونفاه إلى الشام . السادس : إن جلد ثلاث مرات على الشرب فعاد فى الرابعة قتل ، وقيل إن عاد فى الخامسة لأحاديث وردت بذلك ، إلا أنه قد روى ثبوت الإجماع بأنه لا يقتل ، وأنه قد نسخ ، وقال ابن حزم : بل يقتل فانه لا يعلم له ناسخ ، فهذه الأقوال كما ترى

(١) (الحديث الثانى) قال « لا يجلد الخ » أقول : مبنى للمجهول وآخره مجزوم على النهى ، أو مرفوع على النفى ، ويؤيد الأول أن فى رواية البخارى « لا تجلدوا »

(٢) قوله « إثبات التعزير » أقول : التعزير فى اللغة التأديب ، وفى الشرع تأديب على ذنب لا حد فيه ، وأصله من العزر وهو المنع ، ومنه قوله تعالى ﴿ وتعزّروه ﴾ أى تدفعوا العدو عنه وتمنعوه

الحدود . وعلى هذا في المعتبر وجهان : أحدهما أدنى الحدود في حق المعزر [١] ، فلا يزاد في تعزير الحر على تسع وثلاثين ضربة ، ليكون دون حد الشرب ، ولا في تعزير العبد على تسعة عشر سوطاً . والثاني أنه يعتبر أدنى الحدود على الإطلاق ، فلا يزاد في تعزير الحر أيضاً على تسعة عشر سوطاً أيضاً . وفيه وجه ثالث : أن الاعتبار بحد الأحرار [٢] فيجوز أن يزاد تعزير العبد على عشرين

وذهب غير واحد إلى ظاهر الحديث[٣] . وهو أنه لا يزاد في التعزير على عشرة . واليه ذهب من الشافعية صاحب التقريب . وذكر بعض المصنفين منهم أن الأظهر أنه يجوز الزيادة على العشر

واختلف المخالفون لظاهر هذا الحديث في العذر عنه ، فقال بعض مصنفي الشافعية : إنه منسوخ بعمل الصحابة بخلافه . وهذا ضعيف جداً لأنه يتعذر عليه إثبات إجماع الصحابة على العمل بخلافه . وفعل بعضهم أو فتواه بخلافه لا يدل على النسخ . والمنقول في ذلك [٤] فعل عمر رضي الله عنه ، أنه ضرب صبيغاً أكثر من الحد ، أو من مائة ، وصبيغ هذا بفتح الصاد [٥] وكسر ثاني الحروف وآخره غين معجمة . وقال بعض

---

(١) قوله « أدنى الحدود في حق المعزر » أقول : استدلوا للوجه هذا بما أخرجه البيهقي من حديث النعمان بن بشير أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين » قال : ولكن الصحيح إرساله ، ثم إنه يصلح دليلا للوجهين بأن يحمل الحد على الإطلاق أو على حد المعزر

(٢) قوله « بحد الأحرار » أقول : فلا يبلغ أربعين فيهما أي في الحر والعبد

(٣) قوله « وذهب غير واحد الخ » أقول : ذهب اليه الليث وأحمد في المشهور عنه وبعض الشافعية

(٤) قوله « والمنقول في ذلك » أقول : أي في خلاف الحديث

(٥) قوله « بفتح الصاد » أقول : كان عليه أن يقيدها بالمهملة ، وهو بزنة أمين ، وقصة صبيغ أخرجها جماعة من الأئمة . فأخرج البزار والدارقطني في الأفراد

المالكية : وتأول أصحابنا الحديث على أنه مقصور على زمن النبي ﷺ ، لأنه كان يكفى الجانى منهم هذا القدر . وهذا فى غاية الضعف أيضاً ، لأنه ترك للعموم بغير دليل شرعى على الخصوص ، وما ذكره مناسبة ضعيفة لا تستقل بإثبات التخصيص

قال هذا المالكى : وتأولوه أيضاً على أن المراد بقوله « فى حد من حدود الله »

وابن مردويه وابن عساكر عن سعيد بن المسيب قال : جاء صبيغ التميمى إلى عمر بن الخطاب فقال : أخبرنى عن ﴿ الذاريات ذروا ﴾ قال : هى الرياح ، ولولا أنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما قلته . قال : فأخبرنى عن ﴿ الحاملات وقراً ﴾ قال : هى السحاب ، ولولا أنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما قلته . قال أخبرنى عن ﴿ الجاريات يسراً ﴾ قال : هى السفن ، ولولا أنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما قلته . ثم أمر به فضرب مائة ثم جعل فى بيت ، فلما برأ دعاه فضربه مائة أخرى وحمله على قتب وكتب إلى أبى موسى الأشعرى : امنع الناس عن مجالسته ، فلم يزالوا كذلك حتى أتى أبا موسى فحلف له الأيمان المغلظة ما يجد فى نفسه مما كان يجد شيئاً ، فكتب فى ذلك إلى عمر ، فكتب عمر ما إخاله إلا قد صدق ، خل بينه وبين مجالسة الناس . واعلم أن لمن خالف هذا الحديث أجوبة أخرى : أحدها معارضة الحديث بما هو أقوى منه ، وهو الإجماع على أن التعزيز يخالف الحد ، وحديث الباب يقتضى تحديده بالعشرة فما دونها فيصير مثل الحد ، وبأنه قد وقع الإجماع على أن التعزير موكول إلى رأى الإمام فيما يرجع إلى التشديد والتخفيف لا من حيث العدة ، لأن الحد شرع للردع ، فمن الناس من يردعه الكلام ، ومنهم من لا يردعه إلا الضرب الشديد ، فلذلك يعزر كل حد بحسبه . وتعقب بأن الحد لا يزاد فيه ولا ينقص ، فاختلفا . وبأن التخفيف والتشديد مسلم لكن مع مراعاة العدد المذكور ، وبأن الردع لا يراعى فى الأفراد بدليل أن من الناس من لا يردعه الحد ، ومع ذلك لا يجمع عندهم بين الحد والتعزير . واعتذر الداودى فقال : لم يبلغ مالكا الحديث . ولو بلغه ما عدل عنه ، فيجب على من بلغه أن يأخذ به

أى حق من حقوقه ، وإن لم يكن من المعاصى المقدرة حدودها [١] . لأن المحرمات كلها من حدود الله

وبلغنى عن بعض أهل العصر [٢] أنه قرر هذا المعنى [٣] بأن تخصيص الحد بهذه المقدرات أمر اصطلاحى فقهى ، وأن عرف الشرع فى أول الإسلام لم يكن كذلك ، أو يحتمل أن لا يكون كذلك ـ هذا أو كما قال ـ فلا يخرج عنـــه إلا التأديبات التى ليست عن محرَّم شرعى

---

(١) قوله « وإن لم يكن من المعاصى المقدرة حدودها » أقول : عرفوا الحد بأنه ما ورد فيه من الشارع عدد من الضرب أو الجلد مخصوص أو عقوبة مخصوصة . والمتفق عليه من ذلك أصل الزنا والسرقة وشرب المسكر والحرابة والقـذف بالزنا والقتل والقصاص فى النفس والأطراف والقتـل فى الارتداد . واختلف فى تسمية الآخرين حداً ، واختلف فى أشياء كثيرة يستحق مرتـكبها العقوبة : هل تسمى عقوبته حداً أو لا ؟ وهى جحد العارية واللواط وإتيان البهيمة وتحميل المرأة الفحل من البهائم عليها والسحاق وأكل الدم والميتة ولحم الخنزير فى حال الاختيار والسحر

(٢) قوله « وبلغنى عن بعض أهل العصر » أقول : هو ابن تيمية ، ونصره تلميذه ابن القيم فى « زاد المعاد » وقال : الصواب فى الجواب أن المراد بالحدود هنا الحدود التى هى أوامر الله ونواهيه ، وهى المرادِ بقوله ﴿ ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ﴾ وفى أخرى ﴿ فقد ظلم نفسه ﴾ وقال ﴿ وتلك حدود الله فلا تقربوها ﴾ وقال ﴿ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً ﴾ الآية . قال : فلا يزاد على العشر فى التأديبات التى لا تتعلق بمعصية كتأديب ولده الصغير

(٣) قوله « قرر هذا المعنى الخ » أقول : التعريف الذى أسلفنـاه يشعر بأن الحد يختص بالمقدرات ، ولـكن لعله الحد العرفى ، قاله ابن تيمية . وفى القاموس الحد تأديب المذنب بما يمنعه وغيره من الذنب انتهى . وفى المصباح المنير : حددته عن أمره إذا منعته ، فهو محدود ، ومنه الحدود المقدرة فى الشرع لأنها تمنع من الإقدام انتهى . وفى هذا ما يؤيد كلام ابن تيمية ، والشارح المحقق لم يرتض ذلك وأورد عليه ثلاثة اعتراضات

وهذا ـ أولا (١) ـ خروج فى لفظة « الحد » عن العرف فيها . وما ذكره هذا العصرى يوجب النقل ، والأصل عدمه

وثانياً (٢) : أنا إذا حملناه على ذلك ، وأجزنا فى كل حق من حقوق الله أن يزاد ، لم يبق لنا شئ يختص المنع فيه بالزيادة على عشرة أسواط . إذ ما عدا المحرمات كلها التى لا تجوز فيها الزيادة ليس إلا ما ليس بمحرم ، وأصل التعزير فيـــه ممنوع ، فلا يبقى لخصوص منع الزيادة معنى . وهذا ما أوردناه على ما قاله المالـكى (٣) فى إطلاقه لحقوق الله ، وقد يعتذر عنه بما أشرنا اليه ، من أنه لا يخرج عنه إلا التأديبات (٤) على ما ليس بمحرم . ومع هذا فيحتاج إلى إخراجها عن كونها من حقوق الله

---

(١) قوله « وهذا أولا » أقول : هذا أولها وهو أنه قد لزم من كلام ابن تيمية أن لفظ الحد قد أخرجه الفقهاء بعرفهم عن معناه اللغوى ونقلوه إلى معنى عرفى ، والأصل عدم النقل ، فالدليل على مدعيه

(٢) قوله « وثانياً الخ » أى على أن المراد بالحدود حقوق الله تعالى مطلقاً ، وإلا فالحدود المقدرة هى من حقوق الله تعالى لزم أن لا يبقى لحديث الباب وهو المنع عن الزيادة على عشرة أسواط وقد أجزتم ذلك فى كل محرم فلم يبق إلا ما ليس بمحرم وما ليس بمحرم لا يؤثر فيه لأن التعزير محرم شرعا فى إتيان غير محرم

(٣) قوله « أوردناه على ما قاله المالـكى » أقول : كما أورده على ذلك العصرى

(٤) قوله « إنه لا يخرج عنه إلا التأديبات » أقول : هو جواب ابن القيم الذى نقلناه آنفا ، ويرد عليه ما قاله الشارح المحقق من إخراجها عن حقوق الله تعالى . ونقل الحافظ ابن حجر كلام ابن القيم الذى أسلفناه ثم قال : قلت ويحتمل أن يفرق بين مراتب المعاصى ، فما ورد فيه تقدير لا يزاد عليه (١) وهو فى الأصل وما لم يرد فيه تقدير فأن كان كبيرة جازت الزيادة فيه ، وأطلق عليه اسم الحد كما فى الآيات المشار اليها ، والتحق بالمستثنى يريد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا فى حد من حدود الله »

---

(١) قلت : الذى قاله ابن تيمية إن لولى الأمر التعزير بما يراه رادعا ولو أدى ذلك إلى القتل

وثالثاً : على أصل الـكلام [١] وما قاله العصرى ـ فيما نقل عنـــه ـ ما تقدم فى الحديث قبله من حديث عبد الرحمن « أخف الحدود ثمانون » فانه يقطع دابر هذا الوهم ويدل على أن مصطلحهم فى الحدود إطلاقها على المقدرات التى يطلق عليها الفقهاء اسم « الحد » ، فان ما عدا ذلك لا ينتهى إلى مقدار أربعين ، فهو ثمانون [٢] . وإنما المنتهى إليه هى الحدود المقـــدرات . وقد ذهب أشهب [٣] من المالـكية إلى ظاهر

وإن كانت صغيرة فهو المقصود بمنع الزيادة ، فهذا يدفع إيراد الشيخ تقى الدين ـ يريد الشارح ـ على العصرى أى وعلى المالـكى انتهى كلامه . واعلم أن الذى ألجأ ابن تيمية ومن تبعه والمالـكى الى ما قالوه هو ما وقع من الصحابة فى التعزيرات من الزيادة على العشرة كما مر فى قصة عمر مع صبيغ ، وما روى عنـه أنه كتب إلى أبى موسى لا يجلد فى التعزير أكثر من عشرين ، وعن عثمان ثلاثين ، وعن ابن مسعود أنه بلغ مائة ، والقول بأنه لم يبلغهم حديث الباب بعيد

(١) قوله « وثالثا على أصل الـكلام الخ » أقول : أى يرد على أصل كلام العصرى إيراد ثالث وهو قول عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون ، فانه دال على أن لفظ الحدود فى لغة الصحابة هى فى المقدرات الشرعية التى عليها يطلقها الفقهاء ، وأنه لا نقل فيها ، ولا يراد بها مجرد حقوق الله تعالى وأوامره ونواهيه هنا ، فان ما عدا ذلك أى المقدرات الشرعية وهى التعزيرات لا تنتهى إلى مقدار أربعين ، لما عرفت مما تقدم أن غاية ما ينتهى اليه قدر التعزير عند من جاوز به العشرة تسعة وثلاثون

(٢) قوله « فهو ثمانون » أقول : يعود ضمير « هو » إلى أخف الحـدود ، وفى العبارة قلق ، وإنما المنتهى اليه أى إلى الثمانين هى الحدود المقدرات وهى حد القذف ، فلو كان مراد الصحابة بالحدود حقوق الله تعالى لـكان أقل حدودها على رأى تسعة وثلاثين ولعينه عبد الرحمن فى جوابه لعمر ، هذا وقول الشارح إنه قال عبد الرحمن ثمانون هى إحدى ألفاظ الحديث ، والذى تقدم ثمانين ، وفيها تلك التقادير . وقـــد أنـكر ابن العطار ثبوت رواية « ثمانون » ، ورد عليه ابن حجر بأنها ثابتة

(٣) قوله « وقد ذهب أشهب الخ » أقول : يريد أن أصحاب مالك لم يطبقوا على ما قاله كما لم يطبق عليه الشافعى ، بل تركوا قول إمامهم ورجعوا إلى قول إمام الأئمة ونبى

هذا الحديث . كما ذهب إليه صاحب التقريب من الشافعية ، والحديث متعرض للمنع من الزيادة على العشرة . ويبقى ما دونها [1] لا تعرض المنع فيه . وليس التخيير فيه ، ولا فى شئ مما يفوّض إلى الولاة تخيير تشَـه ، بل لا بد عليهم من الاجتهاد

وعن بعض المالكية : أن مؤدب الصبيان لا يزيد على ثلاثة ، فان زاد اقتص منه . وهذا تحديد يبعد إقامة الدليل المتين عليه ، ولعله يأخذه من أن الثلاث اعتبرت فى مواضع ، وهو أول حد الكثرة . وفى ذلك ضعف

والذى ذكره المصنف ـ من أن أبا بردة هو هانىء بن نيار ـ مختلف فيه [2] ، فقد قيل : إنه رجل من الأنصار

* * *

كتاب الأيمان والنذور [3]

الرحمة وهادى الأمة كما هو الواجب على كل ناظر لنفسه ، طامع فى النجاة فى رمسه

(١) قوله « ويبقى ما دونها » أقول : أى ما دون العشرة غير معارض بمانع فيخير فيه من اليه إيقاع التعزير من واحد إلى عشرة . إلا أنه تخيير راجع إلى الاجتهاد فى النظر فى المصلحة زيادة ونقصانا ، لا أنه تخيير يشتهى معه ما شاء ، وكذلك كل أمر خير فيه الشارع الولاة ليس راجعاً إلى شهواتهم وأهوائهم بل إلى الاجتهاد والنظر

(٢) قوله « مختلف فيه » أقول : أى فى اسمه ، ففى التقريب هانىء بن نيار بكسر النون وبعدها تحتانية خفيفة البلوى حليف الأنصار صحابى واسمه هانئ وقيل الحارث بن عمرو وقيل مالك ابن هبيرة انتهى . فالاختلاف فى اسمه لا فى أنه حليف للأنصار ، وقول الشارح « فقد قيل إنه من الأنصار » أى لا أنه حليف لهم ، وقول المصنف البلوى دل على أنه حليف ، ويوافق كلام المصنف جزم صاحب التقريب بأنه حليف

(٣) (كتاب الأيمان والنذور) أقول : الأيمان بفتح الهمزة جمع يمين ، وأصل

٣٥٤ — الحديث الأول : عن عبد الرحمن بن سَمُرة رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « يا عَبْدَ الرَّحْمنِ بْنَ سَمُرَةَ ، لا تَسأَلِ الإِمارَةَ ، فإنكَ إنْ أُعطِيتَها عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إلَيْها[1] ، وَإنْ أُعطِيتَها عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْها ، وإذا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَها خَيْراً مِنْها ، فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ ، وَائتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ »

فيه مسائل : الأولى ظاهره يقتضى كراهية سؤال الإمارة مطلقاً ، والفقهاء تصرفوا فيه بالقواعد الكلية : فمن كان متعيناً للولاية وجب عليه قبولها[2] إن عرضت عليه ، وطلبها إن لم تعرض ، لأنه فرض كفاية لا يتأدى إلا به فيتعين عليه القيام به ، وكذا إذا لم يتعين ، وكان أفضل من غيره ، ومنعنا ولاية المفضول مع وجود الأفضل وإن كان غيره أفضل منه ، ولم نمنع تولية المفضول مع وجود الفاضل . فههنا يكره له

اليمين فى اللغة اليد ، وأطلقت على الحلف لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل بيمين صاحبه وغير ذلك وعرفت شرعا بأنها توكيد الشئ بذكر اسم أو صفة لله تعالى ، وهذا أخصر التعاريف وأقربها . والنذر لغة التزام من خير أو شر ، وفى الشرع التزام المكلف شيئا لم يكن عليه منجزاً أو معلقاً . وهو قسمان : تبرر ، ونذر لجاج . وتفاصيلها فى المطولات

(١) قوله « الإمارة » بكسر الهمزة : الولاية . وقوله « وكلت » بضم الواو وكسر الكاف مخففاً ومشدداً ومغيراً ألجئت اليها ، ومن وكل إلى نفسه هلك ، ومنه فى الدعاء « ولا تكلنى إلى نفسى » ووكل أمره إلى فلان صرفه اليه ، ووكله بالتشديد : أكفله

(٢) قوله « فمن كان متعينا للولاية الخ » أقول : يأتى له أنه يتعين إذا لم يقم بهذا الفرض غيره أو كان يقوم به غيره إلا أنه أفضل منه ، إن قيل بمنع ولاية المفضول مع وجود الأفضل ، وإن قيل بجواز ذلك كره للأفضل أن يدخل فى الولاية وأن يسألها

أن يدخل فى الولاية . وأن يسألها . وحَرَّم بعضهم الطلب (١) وكَرِهَ الإمام أن يوليه ، وقال : إن ولاه انعقدت ولايته ، وقد استخطىء فيما قال (٢) . ومن الفقهاء من أطلق القول بكراهية القضاء ، لأحاديث وردت فيه (٣)

المسألة الثانية : لما كان خطر الولاية عظيما ، بسبب أمور فى الوالى (٤) ، وبسبب

---

(١) قوله « وحرم بعضهم الخ » أقول : أى حرم الطلب مع تعينها عليه لثبوت هذا النهى ، ونحوه حديث أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من ابتغى القضاء وسأله وكل إلى نفسه ، ومن أكره عليـــه أنزل الله ملكا يسدده » أخرجه أبو داود والترمذى ، وحديث « إنا لا نؤتى هذا الأمر من سأله ، ولا من حرص عليه »

(٢) قوله « وقد استخطىء الخ » أقول : أى فى طلبه الولاية ، أى قد أخطأ فى طلبها مع النهى عنه فارتكب ما نهى عنه . ويحتمل أن الذى خطئ هو البعض الذى حرم الطلب ، أو كره للإمام أن يوليه ، كذا قيل ، ولا يخفى أن الاحتمال الثانى هو المتعين

(٣) قوله « لأحاديث الخ » أقول : منها ما أخرجه أحمد والترمذى وأبو داود من حديث أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين » وما أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث بريدة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « القضاة ثلاثة : واحد فى الجنة واثنان فى النار ، فأما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ، ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار »

(٤) قوله « بسبب أمور فى الوالى » أقول : وهو أنه بالولاية تحدث له كبرة نفس وشموخ أنف وأنفة وتنفتح له أبواب الدنيا وشهواتها ويعظمه الناس فلا يتفطن لكثير من الأمور التى تحرم عليه ، ولا يقيد نفسه بقيد التقوى ، وتميل به الأهواء . ويخاطر بنفسه فى عدم حفظ دينه ، وقوله « وبسبب أمور خارجة عنه » من حجابه وخدمه ، وبالجملة فمفاسدها فى الدين تقصر عنها عبارات المعبرين

أمور خارجة عنه ، كان طلبها تكلفاً ، ودخولا فى غرر عظيم ، فهو جدير بعدم العون ، ولما كانت إذا أتت من غير مسألة لم يكن فيها هذا التكلف كانت جديرة بالعون على أعبائها وأثقالها

وفى الحديث : إشارة إلى ألطاف الله تعالى بالعبد بالإعانة على إصابة الصواب فى فعله وقوله ، تفضلا زائداً على مجرد التكليف والهداية إلى النجدين ، وهى مسألة أصولية [1] ، كثر فيها الكلام فى فنها ، والذى يحتاج إليه فى الحديث ما أشرنا اليه الآن

المسألة الثالثة : للحديث تعلق بالتكفير قبل الحنث ، ومن يقول بجوازه قد يتعلق بالبداءة [2] ،

---

(١) قوله « أصولية » أقول : أى من مسائل أصول الدين ، والحق فيها ما دل عليه الحديث من إعانة الله لعبده ولطفه به وزيادته له هداية إلى الصواب ، ويدل له ﴿ والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ﴾ ونحوها من الآيات

(٢) قوله « ومن يقول بجوازه الخ » أقول : قال بجواز التكفير قبل الحنث ربيعة والأوزاعى والليث ومالك وسائر فقهاء الأمصار غير أهل الرأى كما نقله ابن المنذر ، إلا أن الشافعى استثنى الصيام فقال : لا يجزى إلا بعد الحنث ، ووافق الحنفية أشهب من المالكية وداود الظاهرى وخالفه ابن حزم، وذكر عياض تبعاً لابن القصار وجماعة أن الذين قالوا بتقديم التكفير من الصحابة أربعة عشر صحابياً ، قال القاضى عياض : الخلاف فى جواز تقديم الكفارة مبنى على أن الكفارة لحل اليمين والتكفير ما فيها من الحنث ، فعند الجمهور أنها رخصة شرعها الله تعالى لحل ما عقد من اليمين ولذلك تجزىء قبل وبعد ، قال المازرى : للكفارة ثلاث حالات ، إحداها قبل الحلف فلا تجزىء اتفاقاً ، ثانيها بعد الحلف والحنث فتجزىء اتفاقا . ثالثها بعد الحلف وقبل الحنث ففيها الخلاف . وقد اختلف لفظ الحديث : قدم الكفارة مرة وأخرها مرة أخرى لكن بحرف الواو الذى لا يوجب ترتيبا ، ومن منع رأى أنها لا تجب فصارت كالتطوع لا يجزئ عن الواجب . وأجيب عنه أنه يشترط إرادة

بقوله عليه السلام « فكفر عن يمينك ، وائت الذى هو خير(١) ، وهذا ضعيف(٢) ، لأن الواو لا تقتضى الترتيب ، والمعطوف والمعطوف عليه بها كالجملة الواحدة . وليس بجيد طريقة من يقول فى مثل هذا إن الفاء تقضى الترتيب والتعقيب ، فيقتضى ذلك أن يكون التكفير مستعقباً لرؤية الخير فى الحنث ، فاذا استعقبه التكفير تأخر الحنث ضرورة . وإنما قلنا إنه ليس بجيد(٣) لما بيناه من حكم الواو . فلا فرق بين قولنا « فكفر ، وائت الذى هو خير » وبين قولنا « فافعل هذين » ولو قال كذلك لم يقتض

الحنث وإلا فلا تجزىء ، واحتجوا بقوله تعالى ﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ فان المراد حلفتم فحنثتم . وأجيب بأن التقدير فاردتم الحنث ، قيل والأولى أن يقال : التقدير أعم من ذلك ، فليس أحد التقديرين أولى من الآخر . واحتج الجمهور بأن الأحاديث لا تدل على الأمرين ، وإنما أمر الحالف بأمرين فإذا أتى بهما جميعاً فقد فعل ما أمر به إذا لم يدل الخبر على المنع أى من التقديم لم يبق إلا النظر . واحتج الجمهور بأن عقد اليمين لما كان يحله الاستثناء وهو كلام فلان تحلة الكفارة وهى فعل مالى أو بدنى أولى ، وإنما استثنى الشافعى الصيام قال : لأنه من حقوق الأبدان ولا يجوز تقديمها قبل وقتها كالصلاة والصيام

(١) قوله « بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الخ » فانه قدم التكفير على إتيانه الخير

(٢) قوله « وهو ضعيف » أقول : ضعفه بأمرين ، الأول أن الواو لا تقتضى ترتيباً لما تقرر فى النحو والأصول وإن كانت المسألة خلافية أيضاً فانه ذهب الى إفادتها الترتيب جماعة . والثانى الفاء فانها تقتضى الترتيب فانه عطف قوله « فكفر » على « فرأيت غيرها » فدل أنه إذا رأى الخير فى الحنث كفر ، وضعفه بأنه ليس بجيد

(٣) قوله « وإنما قلنا إنه ليس بجيد الخ » أقول : مراده أن الشارع قد أمره بعد رؤية الخير بأمرين : التكفير ، وإتيان الخير . فصار فى قوة فافعل هذين الأمرين . وهذه العبارة قطعاً لا تفيد ترتيباً . بل المأمور به فعل الأمرين من غير نظر إلى تقديم أحدهما وتأخير الآخر

ترتيباً ولا تقديماً ، فكذلك إذا أتى بالواو (١)

وهـــذه الطريقة التى أشرنا إليها ذكرها بعض الفقهاء فى اشتراط الترتيب فى الوضوء . وقال : إن الآية تقتضى تقديم غسل الوجه ، بسبب الفاء . وإذا وجب تقديم غسل الوجه وجب الترتيب فى بقية الأعضاء اتفاقاً . وهو ضعيف لما بيناه (٢)

المسألة الرابعة : يقتضى الحديث تأخير مصلحة الوفاء بمقتضى اليمين إذا كان غيره خيراً بنصه . وأما مفهومه فقد يشعر بأن الوفاء بمقتضى اليمين عند عدم رؤية الخير فى غيرها مطلوب . وقد تنازع المفسرون فى معنى قوله تعالى ﴿ البقرة ٢٢٤: ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تَبَرُّوا ﴾ وحمله بعضهم على ما دل عليه الحديث . ويكون معنى « عرضـــــــــــــــــــــــة » أى مانعاً(٣) ، و « أن تبروا »

---

(١) قوله « فكذلك إذا أتى بالواو » أقول : فانها أفادت جمع الأمرين لا غير كما فى الحديث

(٢) قوله « لما بيناه » أقول : من أن معنى آية الوضوء ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ﴾ فافعلوا مجموع ما ذكر من غير تعيين لتقديم ولا تأخير

(٣) قوله « عرضة أى مانعاً » أقول : فى الآية قولان . الأول ﴿ لاتجعلوا الله عرضة لأيمانكم ﴾ أى حاجزاً ومانعاً منه ، فانه كان يحلف الرجل أن لا أفعل كذا من أى أنواع الخير ، ثم يقول : أخاف الله أن أحنث فى يمينى ، فقيل لهم ﴿ لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم ﴾ أى حاجزاً لما حلفتم عليه ، وسمى المحلوف عليه لتلبسه باليمين . وقوله ﴿ أن تبروا وتتقوا ﴾ عطف بيان لأيمانكم أى الأمور المحلوف عليها التى هى البر والتقوى ، وهذا هو بمعنى حديث الكتاب . والثانى لا تجعلوا الله معرضاً لأيمانكم فتبتذلوه بكثرة الحلف(١) به ولذلك ذم من أنزل فيه ﴿ ولا تطع كل حلاف مهين ﴾

---

(١) قلت : قد قال الله تعالى ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ﴾ قالت عائشة : سألت رسول الله عنها فقال : هى كقول الرجل لا والله ، وبلى والله ، والجمع بين الآيتين هو ما ذكره المحشى ، وهو أن آية البقرة لا تجعلوا الله عرضة لئلا تبر أقرباءك وتتق الله وتعدل فى أمورك كلها ، فلا تجعل يمينك مانعة لفعل هذه الأشياء ، بل كفر عن يمينك وائت الذى هو خير

بتقدير : من أن تبروا (١)

* * *

٣٥٥ — الحديث الثانى : عن أبى موسى رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « إنِّى وَاللهِ - إنْ شاء اللهُ - لا أحلِفُ عَلَى يَمِينٍ ، فأرَى غَيْرَها خَيْراً مِنْها ، إلاَّ أَتَيتُ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ ، وَتَحَلَّلْتُها »

فى هذا الحديث : تقديم ما يقتضى الحنث فى اللفظ على الكفارة ، إن كان معنى قوله عليه السلام « وتحللتها » التكفير عنها(٢) . ويحتمل أن يكون معناه إتيان ما يقتضى الحنث . فان التحلل نقيض العقد . والعقد هو ما دلت عليه اليمين من موافقة مقتضاها ، فيكون التحلل الإتيان بخلاف مقتضاها

فان قلت : فيكفى عن هذا قوله « أتيت الذى هو خير » فانه بإتيانه إياه تحصل مخالفة اليمين والتحلل منها . فلا يفيد قوله عليه السلام حينئذ « وتحللت » فائدة زائدة على ما فى قوله « أتيت الذى هو خير »

بأشنع ذم ، وجعل الحلاف مقدمتها ، وأن تبروا علة للنهى ، أى إرادة أن تبروا وتصلحوا وتتقوا ، لأن الحلاف مجترئ على الله تعالى غير معظم له فلا يكون برا متقياً ولا يثق به الناس . أفاده الكشاف

(١) قوله « بتقدير من أن تبروا » أقول : وهذا التقدير صحيح أى لأجل أن تبروا ، وصاحب الكشاف حمله على ما عرفت

(٢) (الحديث الثانى) قوله « إن كان معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم وتحللتها الخ » أقول : جعل حللته يحتمل أمرين ، الأول أنه بمعنى التكفير فيكون دليلا على أن التكفير بعد الحنث كما قال من قدمناه ، ولا تنافى بين الحديثين ، فانهما جائزان عند الكل . والثانى معنى تحللتها إتيان ما يقتضى الحنث ، وهذا المعنى أعم من الأول لأن اقتضاء الحنث إما بارادته أو بفعل المحلوف عليه

قلت : فيه فائدة التصريح والتنصيص على كون ما فعله محللا . والإتيان به بلفظه يناسب الجواز والحل صريحاً . فاذا صرح بذلك كان أبلغ مما إذا أتى به على سبيل الاستلزام

وقد أكد النبي ﷺ فى هـــذا الحديث الحكم للذكور باليمين بالله تعالى . وهو يقتضى المبالغة فى ترجيح الحنث على الوفاء عند هذه الحالة (١)

وهذا « الخير » الذى أشار اليه النبي ﷺ : أمر يرجع إلى مصالح الحنث ، المتعلقة بالمفعول المحلوف على تركه مثلا

وهذا الحديث له سبب مذكور فى غير هذا الموضع (٢) . وهو « أن النبي ﷺ حلف أن لا يحملهم ، ثم حملهم

* * *

٣٥٦ — الحديث الثالث : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال

---

(١) قوله « فى ترجيح الحنث الخ » أقول : : ظاهر إقسامه صلى الله عليـه وآله وسلم على ذلك وجوب الحنث وفعل الخير لا مجرد الأرجحية ، وأما الخير فقد فسره الشارح ، والأعم فى تفسيره أن يكون الحنث أحب إلى الله تعالى من الوفاء

(٢) قوله « له سبب مذكور الخ » أقول : أخرج البخارى من حديث أبى موسى قال « أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى رهط من الأشعريين أستحمله فقال : والله لا أحملكم ولا عندى ما أحملكم عليه ، قال : ثم لبثنا ماشاء الله أن نلبث ، ثم أتى بثلاث ذود غر الذرى فحملنا عليها ، فلما انطلقنا قلنـا ـ أو قال بعضنا ـ والله لا يبارك لنا ، أتينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم نستحمله فحلف أن لا يحملنا ثم حملنا ، فارجعوا بنا إلى النبي صلى الله وآله وسلم فنذكره ، فأتيناه فقال : ما أنا حملتكم ولـكن الله حملـكم ، وإنى والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا كفرت عن يمينى وأتيت الذى هو خير ، أو أتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينى انتهى بلفظه من كتاب الأيمان والنذور

رسول الله ﷺ « إنَّ اللهَ يَنهاكُمْ أنْ تَحلِفُوا بآبائكم »

ولمسلم « فَمَنْ كانَ حالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أوْ لِيَصْمُتْ »[١]

وفى رواية « قال عمر : فَوَاللهِ ما حَلَفْتُ بها مُنْذُ سَمِعْتُ رسول الله ﷺ ينهَى عنْها ، ذاكِراً ولا آثِراً »

يعني : حاكِياً عَنْ غَيْرِي أنَّهُ حَلَفَ بها

الحديث دليل على المنع من الحلف بغير الله تعالى[٢] . واليمين منعقدة عند الفقهاء

(١) (الحديث الثالث) قال « ولمسلم » أقول : هذا الذى عزاه لمسلم ليس فيه من هذا الوجه الذى أورده ، بل أوردها من رواية ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « أنه أدرك عمر بن الخطاب فى رهط وعمر يحلف بأبيه ، فناداهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت » وهذه الزيادة ثابتة فى صحيح البخاري أيضا من حديث ابن عمر ، فتوجه على المصنف هنا نقدان : أحدهما كونها ليست من أفراد مسلم ، والثانى أنها ليست من مسند عمر . وقد وقع ذلك فى العمدة الكبرى

(٢) قوله « بغير الله » أقول : وأما ما ورد فى القرآن من القسم بغير الله ففيه جوابان : أحدهما أن فيه حذفا ، والتقدير ورب الشمس ونحوه ، والثانى أن ذلك يختص بالله ، فإن أراد تعظيم شىء من مخلوقاته أقسم به وليس لغيره ذلك . وأما ما وقع مما يخالف هذا النهى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أفلح وأبيه إن صدق » فقد طعن بعضهم فى صحة هذه اللفظة[١] قال ابن عبد البر : هذه اللفظة غير محفوظة ، وقد جاءت عن راويها وهو اسماعيل بن جعفر « أفلح والله إن صدق » ، وهذا أولى من

(١) قلت : صحيحة ثابتة ولكن العلماء أجابوا عنها بأجوبة كثيرة ، وأحسن الأجوبة قول النووى فى شرح مسلم : إن النبي ﷺ قال ذلك قبل النهى ، ثم نهى عنها كما فى حديث ابن عمر

باسم الذات وبالصفات العلية [1] . وأما اليمين بعد ذلك فهو ممنوع . واختلفوا فى

روايةمن روى عنه «أفلح وأبيه» لأنها لفظة منكرة تردها الآثار الصحاح . وزعم بعضهم أن بعض الرواة صحف قوله وأبيه من قوله والله ، قال ابن حجر وهو محتمل ، ولكن مثل ذلك لا يثبت بالاحتمال . وقد أجيب بأجوبة أخر : الأول أن هذا اللفظ يجرى على ألسنتهم من غير أن يقصدوا به القسم - يعنى فى قسمه صلى الله عليه وآله وسلم لا فى قسم عمر - لأنه ما نهاه إلا وهو مريد للحلف . والنهى إنما ورد فيمن قصد حقيقة الحلف ، وإلى هذا جنح البيهقى ، وقال النووى : إنه الجواب المرضى . الثانى : أن ذلك كان جائزاً ثم نسخ ، قال الماوردى : حكاه البيهقى . قال السهيلى : أكثر الشراح عليه حتى إنه قال ابن العربى : روى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يحلف بأبيه فنهى عن ذلك . قال : وترجمة أبى داود تدل على ذلك حيث قال : باب الحلف بالآباء . ثم أورد حديث «أفلح وأبيه» . قال السهيلى : لا يصح لأنه لا يظن بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يحلف بغير الله ، ولا يقسم بكافر بالله ، إن ذلك بعيد عن شيمته . قال المنذرى : دعوى النسخ صعبة لامكان الجمع ولعدم تحقق التاريخ . قلت : ليس بنسخ لحكم شرعى إنما هو ابتداء تشريع ، وكان قبل النهى على أصل الإباحة ، وثمة أجوبة أخر لا تخلو عن تكلف . تنبيه : استثنى بعض الحنابلة من ذلك الحلف بنبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقال : تنعقد به اليمين وتجب الكفارة بالحلف به [1] واعتل بأنه أحد ركنى الشهادة التى لا يتم الإيمان إلا بها ، ونسب لأحمد فى أحد أقواله . قلت : وليس هذا القول بمرضى ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم قال قائل له : ما شاء الله وشئت ، قال : جعلتنى لله ندا ؟ فكيف يجيز أن يقسم به وهو صلى الله عليه وآله وسلم يقول «من حلف فليحلف بالله» الحديث

(١) قوله «بالله وبصفاته الخ» أقول : قال ابن هبيرة فى كتاب الإجماع :

(١) قلت : هى رواية عن الإمام أحمد ليست بالقوية . قال صاحب المفردات : تنعقد اليمين بالرسول ﷺ غير أنه لا كفارة فيها . والرواية الثانية لا تنعقد اليمين إلا بالله تعالى لنهيه ﷺ عن الحلف بغير الله اختارها جميع الأصحاب وهى المذهب

هذا المنع . هل هو على التحريم ، أو على الكراهة ؟ والخلاف موجود عند المالكية . فالأقسام ثلاثة . الأول : ما يباح به اليمين ، وهو ما ذكرنا من أسماء الذات والصفات . والثانى : ما تحرم اليمين به بالاتفاق ، كالأنصاب والأزلام واللات والعزى [1] ، فان قصد تعظيمها فهو كفر . كذا قال بعض المالكية ، معلقاً للقول فيه ، حيث يقول « فان قصد تعظيمها فكفر ، وإلا فحرام » والقسم بالشئ تعظيم له [2] ، وسيأتى حديث يدل إطلاقه على الكفر لمن حلف ببعض ذلك وما يشبهه [3] . ويمكن إجراؤه على ظاهره ، لدلالة اليمين بالشئ على التعظيم له

أجمعوا على أن اليمين منعقدة بالله وبجميع أسمائه الحسنى وبجميع صفات ذاته كعزته وجلاله وعلمه وقوته وقدرته ، استثنى أبو حنيفة علم الله فانه لم يره يمينا وحق الله ، واتفقوا على أنه لا يحلف بمعظم غير الله كالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وانفرد أحمد فى رواية فقال ينعقد

(١) قوله « كالأنصاب » أقول : عقد البخارى باباً فى ذلك فقال « باب لا يحلف باللات والعزى والطواغيت » وأخرج مسلم والنسائى وغيرهما من حديث عبد الرحمن ابن سمرة مرفوعا « لا تحلفوا بالطواغيت ولا بآبائكم » وفى رواية مسلم وابن ماجه « بالطواغى » جمع طاغية والمراد به الصنم

(٢) قوله « والقسم بالشئ تعظيم له » أقول : كأنه رد على المالكى القائل إن قصد تعظيمها فكفر . فقال القسم بها تعظيم لها فكيف ينقسم الحلف بها إلى حرام وكفر ؟ قال العلماء : من حلف باللات والعزى أو غيرهما من الأصنام أو قال إن فعلت كذا فأنا يهودى أو نصرانى أو برىء من الإسلام أو من النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم تنعقد يمينه وعليه أن يستغفر ولا كفارة عليه ، ويستحب له أن يقول لا إله إلا الله ، ولا يكفر لحديث « من حلف باللات والعزى فليقل لا إله إلا الله » قالوا لأنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتصر على الأمر بقول لا إله إلا الله ، ولو كان ذلك يقتضى الكفر لأمر بتمام الشهادتين

(٣) قوله « وسيأتى حديث يدل إطلاقه الخ » أقول : هو الحديث السابع من أحاديث هذا الكتاب

الثالث : ما يختلف فيه بالتحريم والكراهة ، وهو ما عدا ذلك مما لا يقتضي تعظيمه كفرا (١)

وفي قول عمر رضي الله عنه « ذاكراً ولا آثراً » مبالغة في الاحتياط . وأن لا يجري على اللسان ما صورته صورة الممنوع شرعاً (٢)

* * *

٣٥٧ — الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال « قال سُلَيْمانُ بْنُ داوُدَ عليهما السلام : لَأَطُوفَنَّ (٣)

---

(١) قوله « مما لا يقتضي تعظيمه الخ » أقول : قال ابن المنذر : اختلف أهل العلم في معنى النهي عن الحلف بغير الله ، فقالت طائفة : هو خاص بالأيمان التي كان أهل الجاهليه يحلفون بها تعظيما لغير الله كاللات والعزى ، وأما ما كان يؤول إلى تعظيم الله كقوله وحق النبي (١) والإسلام والحج والعمرة والهدى والصدقة والعتق ونحوها مما يراد به تعظيم الله والقربة إليه فليس داخلا في النهي ، وممن قال بذلك أبو عبيدة وطائفة ممن لقيناه ، واحتجوا بما جاء عن الصحابة من إيجابهم على الحالف بالعتق والصدقة ما أوجبوه مع كونهم رووا النهي المذكور فدل على أن ذاك عندهم ليس على عمومه . وتعقبه ابن عبد البر بأن ذكر هذه الأشياء وإن كانت بصورة الحالف ليست يميناً في الحقيقة ، وإنما خرجت على الاتساع ، ولا يمين في الحقيقة إلا بالله . قلت : وكلامه وافق بالحديث

(٢) قوله « صورة الممنوع » أقول : وإلا فالآثر هو الحاكي عن غيره ليس عليه شيء ، فقد حكى الله سبحانه كلمة الكفر في كتابه العزيز وأمر بتلاوته

(٣) (الحديث الرابع) قال « لأطوفن » أقول : اللام جواب القسم كأنه قال والله لأطوفن ، ويرشد اليه ذكر الحنث في قوله « لم يحنث » ، لأن ثبوته ونفيه يدل

---

(١) قلت : الحلف بغير الله لا يجوز مطلقا وهو الذي عليه كافة العلماء ، قالوا : الحلف بالمخلوق اشراك بالخالق وسواء كان بالنبي أو بالأعمال الصالحة لأنها عمل المخلوق إلا إذا كان المقصد الإثابة بفعلها كما ورد في الحديث « اللهم إني أسألك بحق السائلين » على أنه ضعيف

اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً[1] ، تَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلاماً يُقاتِلُ فِى سَبِيلِ اللهِ . فقِيلَ له : قُلْ إنْ شاء اللهُ . فَلَمْ يَقُلْ ، فَطافَ بِهِنَّ ، فَلَمْ تَلِدْ مِنْهُنَّ إلاَّ امْرَأَةٌ واحِدَةٌ : نِصفَ إنسان . قال : فقال رسولُ الله ﷺ : لَوْ قال إن شاء الله لَمْ يَحْنَثْ[2] ، وكانَ ذلكَ دَرَكاً لِحاجَتِهِ[3] »

قوله « فقيل له : قل إن شاء الله » يعنى قال له الملك[4]

فيه دليل : على أن إتباع اليمين بالله بالمشيئة يرفع حكم اليمين ، لقوله عليه السلام « لم يحنث[5] وفيه نظر . وهذا ينقسم إلى ثلاثة أوجه :

على سبق اليمين

(١) قال « سبعين » أقول : اختلفت الروايات فى عدد النساء ، قال الحافظ ابن حجر محصل الروايات ستون وسبعون وتسعون وتسع وتسعون ومائة ، ثم ذكر وجه الجمع بينها

(٢) قال « لم يحنث » المراد بعدم الحنث وقوع ما أراده

(٣) قال « دركا » أقول : بفتح المهملة والراء أى إلحاقاً ، يقال أدركه إدراكا ودركا وهو تأكيد لقوله « لم يحنث » وبين إدراك حاجته قوله فى الحديث « ولجاهدوا فى سبيل الله » وفى لفظ « لو استثنى لحملت كل امرأة منهن فولدت فارساً يقاتل فى سبيل الله » كلها فى البخارى

(٤) قوله « يعنى الملك » أقول : هكذا فسر سفيان بن عيينة فى هذه الرواية أن صاحب سليمان الملك ، وورد فى رواية « قال له الملك » وفى مسلم « قال له صاحبه أو الملك »

(٥) قوله « لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لم يحنث » أقول : قد أخرج الترمذى من حديث ابن عمر مرفوعا « من حلف فقال إن شاء الله فلا حنث عليه » ، قال الترمذى : رواه غير واحد عن نافع موقوفا ، قال ابن الجوزى : فان قيل من أين

أحدها أن تُرَدَّ المشيئة إلى الفعل المحلوف عليه، كقوله مثلا «لأدخلن الدار إن شاء الله» وأراد رد المشيئة إلى الدخول، أى إن شاء الله دخولَها. وهذا هو الذى ينفعه الاستثناء بالمشيئة، ولا يحنث إن لم يفعل

الثانى أن يرَدّ الاستثناء بالمشيئة إلى نفس اليمين، فلا ينفعه الرجوع، لوقوع اليمين، وتيقن مشيئة الله

والثالث أن يُذكرَ على سبيل الأدب فى تفويض الأمر إلى مشيئة الله، وامتثالا لقوله تعالى ﴿الكهف ٢٤: ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غداً، إلا أن يشاء الله﴾ لا على قصد معنى التعليق. وهذا لا يرفع حكم اليمين

ولا تعلق للحديث بتعليق الطلاق بالمشيئة، والفقهاء مختلفون فيه. ومالك يفرق بين الطلاق واليمين بالله، ويوقع الطلاق وإن عُلّق بالمشيئة، بخلاف اليمين بالله، لأن الطلاق حكم قد شاءه الله. وهو مشكل جداً، تركنا التعرض لتقريره لعـــدم تعلقه بالحديث

وقد يؤخذ من الحديث: أن الكناية فى اليمين مع النية، كالصريح فى حكم اليمين، من حيث إن لفظ الرسول ﷺ ـ الذى حكاه عن سليمان عليه السلام، وهو قوله «لأطوفن» ـ ليس فيه التصريح باسم الله تعالى (١)، لكنه مقدر، لأجل اللام التى

لسليمان أن يخلق من مائه هذا العدد فى ليلة؟ لا جائز أن يكون بوحى لأنه لم يقع، ولا جائز أن يكون الأمر فى ذلك اليه لأن الإرادة لله تعالى. قال: والجواب أنه من جنس التمنى على الله والسؤال له أن يفعل والقسم عليه، كقول أنس بن النضر «والله لا تكسر ثنيتها» قال الحافظ ابن حجر: قلت يحتمل أن يكون أوحى اليه بذلك مقيدا بشرط الاستثناء فنسى الاستثناء فلم يقع ذلك لفقدان الشرط، ومن ثمة ساغ له أولا أن يحلف

(١) قوله «ليس فيه التصريح باسم الله» أقول: هو صريح وإن لم يقع التصريح باسمه تعالى، فان اللام والنون قرينة عليه، والمقدر كالملفوظ، إلا أن يقال: إن ههنا اللام لا يطلق عليه كقلب القلوب فهى من الصريح وإن كانت تطلق عليه وعلى

دخلت على قوله « لأطوفن » فان كان قد قيل بذلك وأن اليمين تلزم بمثل هذا فالحديث حجة لمن قاله [1] ، وإن لم يكن فيحتاج إلى تأويله وتقدير اللفظ باسم الله تعالى صريحاً في المحكى [2] . وإن كان ساقطاً في الحكاية ، وهذا ليس بممتنع في الحكاية . فان من قال « والله لأطوفن » فقد قال « لأطوفن » فان اللافظ بالمركب لافظ بالمفرد

وقوله « وكان دركا لحاجته » يراد به أنه كان يحصل ما أراد

وقد يؤخذ من الحديث جواز الإخبار عن وقوع الشئ المستقبل ، بناء على الظن ، فان هذا الإخبار ـ أعنى قول سليمان عليه السلام « تلد كل امرأة منهن غلاماً » ـ لا يجوز أن يكون عن وحى . وإلا لوجب وقوع مخبره . وأجاز الفقهاء الشافعية اليمين على الظن في الماضى [3] . وقالوا : يجوز أن يحلف على خط أبيه . وذكر بعضهم

غيره فلا بد من النية ، ولكن قول الشارح المحقق إنه يؤخذ أن الكناية في اليمين مع النية كالصريح لا يتبين وجه ما أخذه من الحديث إذ لا كناية هنا ، فتأمل

(١) قوله « فالحديث حجة لمن قاله الخ » أقول : بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا [1] وقد قرره رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم ، وجزم النووى بأن الذى جرى منه ليس بيمين ، لأنه ليس في الحديث تصريح بيمين ، كذا قال ابن حجر ، وقد ثبت اليمين في بعض الطرق

(٢) قوله « في المحكى » أقول : كلام سليمان والحكاية كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يمتنع في الحكاية أن يحذف لفظة والله لأنه يصدق أن المحكى عنه قال « لأطوفن » وزيادة وفيه حجة لمن قال : لا يشترط التصريح بمقسم به معين ، فمن قال أحلف أو أشهد أو نحو ذلك فهو يمين وهو قول الحنفية ، وقيده بعض المالكية بالنية ، وقال بعض الشافعية ليس بيمين مطلقاً

(٣) قوله « على الظن الماضى » أقول : لأنه حلف سليمان على المستقبل بناء على

---

(١) قلت : شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت في شريعتنا ناسخ له ، وقصة سليمان عليه السلام جاء في شريعتنا ناسخ لها وهى قوله ﷺ « رحم أخى سليمان لو قال إن شاء الله لولدت كل واحدة فارسا يقاتل في سبيل الله »

أضعف من هذا . وأجاز الحلف فى صورة ، بناء على قرينة ضعيفة

وأما بعض المالكية ، فانه دل لفظه على احتمال فى هذا الجواز وتردد ، أو على نقل خلاف ـ أعنى اليمين على الظن ـ لأنه قال : والظاهر أن الظن كذلك . وهو محتمل لما ذكرناه من الوجهين

وقد يؤخذ من الحديث أن الاستثناء إذا اتصل باليمين [1] فى اللفظ : أنه يثبت حكمه ، وإن لم ينو من أول اللفظ . وذلك أن الملك قال له « قل إن شاء الله تعالى » عند فراغه من اليمين ، فلو لم يثبت حكمه لما أفاد قوله . ويمكن أن يجعل ذلك تأدباً [2] ، لا لرفع حكم اليمين ، فلا يكون فيه حجة

وأقوى من ذلك فى الدلالة قوله عليه السلام « لو قال : إن شاء الله ، لم يحنث » مع احتماله للتأويل

* * *

الظن فليجز على المظنون الماضى فهو المراد بقوله « على الظن الماضى » إذ ليس الظن بماض بل هو حاصل فى حال الحلف ، وإنما الماضى المظنون كخط أبيه

(١) قوله « إذا اتصل باليمين » أقول : ذكر بعضهم أن يمين سليمان طالت كلماتها فيجوز أن يكون قال صاحبه قل إن شاء الله وقع فى أثنائه فلا يبقى فيه حجة . قلت : هذا نوع من دعوى الغيب

(٢) قوله « ويمكن أن يجعل ذلك الخ » أقول : قول سليمان لو قال إن شاء الله تأدباً وتبركا بكلمة المشيئة فى هذا قاله ابن القيم ، قال : ليس الاستثناء فى قصة سليمان الذى يرفع حكم اليمين ويحل عقده ، وإنما هو بمعنى الاقرار لله تعالى بالمشيئة والتسليم لحكمه فهو نحو قوله ﴿ ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ﴾ قلت هذا يرده قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لم يحنث » وقد أشار الشارح اليه بقوله « وأقوى منه فى الدلالة » إلى آخره ، وأما قوله « مع احتماله » أى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لم يحنث » للتأويل فهو وإن احتمله فدلالته قوية ، والتأويل المرجوح لا يرفع قوة الدلالة

٣٥٨ — الحديث الخامس : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ [1] يَقْتَطِعُ بِهَا مالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ هُوَ فِيهَا فاجِرٌ [2] لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبانُ ، وَنَزَلَتْ ﴿ آل عمران ٧٧ : إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً ﴾ إلى آخر الآية »

« يمين الصبر » هى التى يَصْبِر فيها نفسَه على الجزم باليمين . و « الصبر » الحبس . فكأنه يحبس نفسه على هذا الأمر العظيم وهى اليمين الكاذبة [3] . ويقال لمثل هذه اليمين « الغموس » أيضاً . وفى الحديث وعيد شديد لفاعل ذلك ، وذلك لما فيها من أكل المال بالباطل ظلماً وعدواناً ، والاستخفاف بحرمة اليمين بالله

وهذا الحديث يقتضى تفسير هــذه الآية بهذا المعنى . وفى ذلك اختلاف بين المفسرين [4] ، ويترجح قول من ذهب إلى هذا المعنى بهذا الحديث . وبيان سبب النزول طريق قوى فى فهم معانى الكتاب العزيز ، وهو أمر يحصل للصحابة بقرائن تحف بالقضايا

* * *

---

(١) (الحديث الخامس) قال « يمين صبر » أقول : بفتح الصاد وسكون الباء ، ويأتى تفسيرها

(٢) قال « هو فيها فاجر » أقول : أى هو فى الإقدام عليها فاجر ، والمراد بالفجور لازمه وهو الكذب ، وقوله « يقتطع » مأخوذ من القطع كأنه قطعه عن صاحبه أو أخذ قطعة من ماله بالحلف الكاذب . وقوله « مسلم » خرج للغالب وإلا فالذمى مثله

(٣) قوله « الحانثة » أقول : هو مجاز أى الحانث حالفها

(٤) قوله « اختلاف بين المفسرين » أقول : قيل الآية نزلت فى بنى إسرائيل ، أى يستبدلون ﴿ بعهد الله ﴾ أى ما عاهدوه عليه من الإيمان بالرسول المصدق لما

٣٥٩ — الحـــديث السادس : عن الأشعث بن قيس رضى الله عنه قال «كانَ بَيْنِى وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فى بِئْرٍ ، فاخْتَصَمْنا إلى رسول الله ﷺ . فقال رسول الله ﷺ : شاهداكَ ، أوْ يَمِينُهُ . قلتُ: إذاً يَحْلِفُ ولا يُبالِى . فقال رسول الله ﷺ : مَنْ حَلَفَ على يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِها مالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ، هو فيها فاجر ، لَقِىَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبانُ»

هذا الحديث فيه دلالة على الوعيد المذكور كالأول . وفيه شىء آخر يتعلق بمسألة اختلف فيها الفقهاء ، وهو ما إذا ادعى على غريمه شيئاً فأنكره وأحلفه . ثم أراد إقامة البينة عليه بعد الإحلاف ، فله ذلك عند الشافعية . وعند المالكية ليس له ذلك ، إلا أن يأتى بعذر[1] فى ترك إقامة البينة يتوجه له . وربما يتمسكون بقوله عليه السلام «شاهداك . أو يمينه» وفى حديث آخر «ليس لك إلا ذلك» ، ووجه الدليل منه أن «أو» تقتضى أحد الشيئين ، فلو أجزنا إقامة البينة بعد التحليف لكان له الأمران معاً ـ أعنى اليمين ، وإقامة البينة ـ مع أن الحديث يقتضى أن ليس له إلا أحدهما

وقد يقال فى هذا : إن المقصود من الكلام نفى طريق أخرى لإثبات الحق ، فيعود المعنى إلى حصر الحجة فى هذين الجنسين ـ أعنى البينة واليمين ـ إلا أن هذا قليل النفع بالنسبة إلى المناظرة وفهم مقاصد الكلام ، نافع بالنسبة إلى النظر . وللأصوليين فى أصل هذا الكلام بحث .

معهم وأيمانهم ما حلفوا به من قولهم والله لنؤمنن به ولننصرنه ، والثمن القليل متاع الدنيا من الارتشاء والترؤس ، وقيل فى رجل أقام سلعة فى السوق فحلف لقد أعطى بها ما لم يعطه ، وقال ابن حجر : يجوز أنها نزلت فى الأمرين معاً

(١) (الحديث السادس) قوله «إلا أن يأتى بعذر» أقول : كنسيانه البينة ، وهذا الحق ، فانه إذ حلف خصمه ثم أتى بالبينة بلا عذر لم يكن مراده إلا تأثيم غريمه وتفجيره ، وهذا لا يحل للمسلم أن يصنعه بأخيه

ولم ينبه على هذا حق التنبيه (١) ـ أعنى اعتبار مقاصد الكلام ـ وبسط القول فيه إلا أحد مشايخ بعض مشايخنا من أهل المغرب . وقد ذكره قبله بعض المتوسطين من الأصوليين المالكيين فى كتابه فى الأصول . وهو عندى قاعدة صحيحة نافعة للناظر فى نفسه ، غير أن المناظر الجدلىَّ قد ينازع فى المفهوم ويعسر تقريره عليه (٢)

وقد استدل الحنفية بقوله عليه السلام « شاهداك أو يمينه » على ترك العمل بالشاهد واليمين (٣)

---

(١) قوله « ولم ينبه على هذا حق التنبيه » أقول : قد قدم المحقق هذا الكلام مراراً أقربها فى كتاب الرضاع فى شرح الحديث الرابع وقال : إنها قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ، وذكر مثل ما ذكر هنا أنه لم يذكرها إلا بعض المتأخرين ممن أدرك أصحابهم ، وقدم هذا الكلام أيضاً فى كتاب الزكاة فى الحديث الثانى وهو حديث « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »

(٢) قوله « ويعسر تقريره عليه » أقول : قد قال الشارح هنالك : إن هذا أمر يعرف من سياق الكلام ، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل . إلى أن قال : فالناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه

(٣) قوله « على ترك العمل بالشاهد واليمين » أقول : لأنه لو كان ثمة طريق للغريم إلى الحكم لبينها صلى الله عليه وآله وسلم ولقال أو يمينك وشاهد ، قال ابن حجر : قلت والجواب ـ بعد ثبوت العمل بالشاهد واليمين ـ أنها زيادة صحيحة ويتعين المصير اليها لثبوت ذلك بالمنطوق ، وإنما يستفاد نفيه من حديث الباب بالمفهوم انتهى . وقوله « بعد ثبوت العمل بالشاهد واليمين » قلت قد ثبتت أدلة العمل بها فانه أخرج مسلم من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بالشاهد واليمين ، قال فى التمييز إنه حديث صحيح لا يرتاب فى صحته . وقال ابن عبد البر : لا مطعن لاحد فى صحته . ومنها حديث أبى هريرة « ان النبى صلى الله عليه وآله قضى باليمين مع الشاهد » وهو عند أصحاب السنن ورجاله مدنيون ثقات ، ولا يضره أن سهيل بن أبى صالح نسيه بعد أن حدث به ربيعة ، لأنه بعد ذلك كان يرويه عن ربيعة

٣٦٠ — الحديث السابع : عن ثابت بن الضحاك الأنصارى رضى الله عنه أَنَّهُ بايَعَ رسولَ اللهِ ﷺ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ، وأَنَّ رسولَ الله ﷺ قال : مَنْ حَلَفَ على يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلامِ (١) ، كاذِباً مُتَعَمِّداً ، فَهُوَ كما قال . وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ القِيامَةِ . وَلَيْسَ على رَجُلٍ نَذْرٌ فِيما لا يَمْلِكُ »

وفى رواية « وَلَعْنُ المُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ »

وفى رواية « مَنِ ادَّعَى دَعْوَى كاذِبَةً لِيَتَكَثَّرَ بِها ، لَمْ يَزِدْهُ اللهُ عز وجل إِلاَّ قِلَّةً »

عن نفسه عن أبيه ، وقصته فى ذلك مشهورة فى سنن أبى داود وغيرها . ومنه حديث جابر مثل حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وابن ماجه وصححه أبو عوانة وابن خزيمة . وفى الباب عن نحو من عشرين من الصحابة منها الضعاف والحسان ، وبذلك ثبتت الشهرة ، قلت : أشار بقوله الشهرة إلى رد الحنفية لحديث العمل بالشاهد واليمين بأنه زيادة على ما فى القرآن ، ولا تقبل الزيادة من الأحاديث إلا إذا كان الخبر مشهورا وقد عملوا بأحاديث فيها الزيادة على ما فى القرآن لا تبلغ شهرتها شهرة ما نحن فيه ، مثل إيجابهم الوضوء من القهقهة ومن القيء والمضمضة والاستنشاق فى الغسل دون الوضوء وغير ذلك ، قال الشافعى : القضاء بشاهد ويمين لا يخالف نص القرآن لأنه لم يمنع أن يجوز أقل مما نص عليه ، يعنى والمخالف لذلك لا يقول بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد

(١) (الحديث السابع) قال « من حلف على يمين الخ » أقول : اعلم أنه لا يتبادر من قوله « على يمين بملة » إلا أن الملة محلوف بها وأنه قال الحالف وملة اليهودية ، وقوله « كاذباً » حال من فاعل حلف وحلف يتضمن عظم ، إذ الحلف تعظيم للمحلوف به قطعاً ، فقوله « كاذبا » فكأنه قال من حلف معظما لملة اليهودية حال كونه كاذباً فى تعظيمه إياها بحلفه ، إذ الحلف يتفرع عن تعظيم ما حلف به فكذبه كان بتعظيمه ما أهانه الله تعالى . والحلف بالشيء يتضمن الإخبار بتعظيمه ، ولذا يقول صاحب

فيه مسائل :

المسألة الأولى : الحلف بالشيء حقيقة هو القسم به ، وإدخال بعض حروف القسم عليه كقوله « والله ، والرحمن » . وقد يطلق على التعليق بالشيء يمين [1] . كما يقول الفقهاء : إذا حلف بالطلاق على كذا ، ومرادهم تعليق الطلاق به ، وهذا مجاز . وكأن سببه مشابهة هذا التعليق باليمين [2] فى اقتضاء الحنث أو المنع .

إذا ثبت هذا ، فنقول : قوله عليه السلام « من حلف على يمين بملة غير الإسلام » يحتمل أن يراد به المعنى الأول [3] . ويحتمل أن يراد به المعنى الثانى .

الملك وحياة الملك ، فان هذا حلف يتضمن الإخبار باعتقاده وتعظيم من حلف به ، هذا مما لا ريب فيه ، وإذا تقرر هذا عندك عرفت ما يأتى للشارح المحقق

(١) قوله « وقد يطلق على التعليق » أقول : فى القاموس اليمين القسم ، لأنهم كانوا يتماسون بأيمانهم فيتحالفون . وقال فى تفسير القسم إنه اليمين بالله انتهى

(٢) قوله « وكأن سببه الخ » أقول : فيكون استعارة مصرحة ، ولا خفاء فى أنه لا يصح جعل هذا منها قطعاً ، ولا يتمشى فيه غيرها من الاستعارات ، فالتحقيق أن تسمية هذا يميناً اصطلاح فقهى ، ووجه المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى هو المنع من الحنث الذى جعله وجه الشبه ، وإذا كان معنى اصطلاحيا فلا يصح تفسير الحديث ، بل يتعين حمله على القسم بالملة كما مثلنا ، ويؤيده تصريح العلماء بجواز الحلف بملة الاسلام كما قدمناه . ثم إن علة النهى تعظيم ملة الكفر بالإقسام بها ، وأما قوله إن فعل كذا فهو يهودى فلا تعظيم لملة اليهودية بل هو إهانة وتعليق للدخول فيها بفعله ما قاله ، ومراده أن يخرج عن الملة الشريفة إلى الملة الخسيسة

(٣) قوله « أن يراد به المعنى الأول » أقول : وتكون صورته أن يقول واليهودية والنصرانية ، وهذا يطابق لفظ الحديث أعنى قوله « من حلف على يمين بملة » إذ قوله فى الحديث بملة حال من فاعل حلف ، أى من حلف بالله حال كونه ناسباً أو واصفاً نفسه بملة غير ملة الاسلام ، كأن يقول : والله هو يهودى فهو كما وصف به

والأقرب أن المراد الثانى [1] ، لأجل قوله « كاذباً متعمداً » والكذب يدخل القضية الإخبارية [2] التى يقع مقتضاها تارة ، وتارة لا يقع . وأما قولنا « والله » وما أشبهه : فليس الإخبار بها عن أمر خارجى . وهى للإنشاء ـ أعنى إنشاء القسَم ـ فتكون صورة هذا اليمين على وجهين : أحدهما أن يتعلق بالمستقبل كقوله « إن فعلت كذا فهو يهودى ، أو نصرانى » . والثانى أن يتعلق بالماضى ، مثل أن يقول « إن كنت فعلت كذا فهو يهودى أو نصرانى »

نفسه . وقوله متعمداً كاذبا صحيح لأن قوله أحلف حال كونى كذا هو فى قوة الإخبار عن نفسه بذلك الوصف فيعود الكذب اليه ، وهذا يؤيده بقاء المعنى على الحقيقة

(١) قوله « والأقرب أن المراد الثانى » أقول : لم يجعل هذا متعينا بل جعله الأقرب لصحة حمله على المعنى الأول كما قررناه ، وهذا معنى مجازى كما صرح به ، وجعل قرينته قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كاذبا » فان الكذب إنما يدخل الجمل الاخبارية دون الإنشائية ، والقسمية إنشائية

(٢) قوله « والكذب يدخل القضية الإخبارية » أقول : هذا بناء من الشارح المحقق على أن الجملة الشرطية إخبارية تحتمل الصدق والكذب ، وهذه مسألة اضطربت فيها أنظار أئمة التحقيق من أئمة المعانى والبيان ، وقد طول سعد الدين فى المطول البحث فى هذا ونقل عن الشارح العلامة أن الجزاء جملة خبرية محتملة للصدق والكذب فى نفسها ، أى نظراً إلى ذاتها مجردة عن التقييد بالشرط لا مع التقييد به انتهى . واضطرب كلام سعد الدين وادعى مخالفة اصطلاح النحاة والميزانيين ، وبين المحقق الشريف اضطراب كلامه وما فيه من خلل فقال بعد تحقيق البحث وكشف غطائه عنه : إنك إذا قلت إن ضربنى زيد ضربته لوكان معناه أضربه فى وقت ضربه إياى أى كما قاله سعد الدين لم يكن صادقا إلا إذا تحقق الضرب مع ذلك القيد ، فاذا فرض انتفاء القيد أى وقت ضربه إياك لم يكن الضرب المقيد به واقعاً فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذباً سواء وجد منك ضرب فى غير ذلك الوقت أو لم يوجد . وذلك باطل قطعاً ، لأنه إذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث إن ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا لغة وعرفا ،

فأما الأول ـ وهو ما يتعلق بالمستقبل ـ فلا تتعلق به الكفارة عند المالكية

فظهر أن الشرط ليس كسائر القيود لأنه تغير حال المقيد به فى صدقه وكذبه ، وأن الحكم الاخبارى يتعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين أجزاء الجزاء ، وأن ما ذهب الميزانيون اليه يخالف كلام أهل العربية ، كيف وهم بصدد بيان القضايا المستعملة فى العلوم ، وقد صرح النحويون بأن كلم المجازاة تدل على سببية الأول ومسببية الثانى انتهى . وإيضاحه أنك إذا قلت ضربتك فهو خبر عن إيقاع المتكلم ضربه على المخاطب ، يحتمل الصدق والكذب ، فإن قلت إن ضربتنى ضربتك خرج ضربتك عن احتمال الصدق والكذب فى إيقاع الضرب على المخاطب وصار الكلام كله إنشاء كما قال سعد الدين : إن أصل الجملة الشرطية خبريتان ـ إلى قوله ـ خرجت بزيادة أداة الاتصال والانفصال عن الاستقلال ، وما خرج عن الاستقلال لم يكن كلاما إخباريا فلا مجال لاتصافه بصدق ولا كذب . نعم كلمة الشرط كما أخرجت ضربتك عن الإخبار بإيقاع الضرب فقد أفادت ربطه بما قبله وتقييده به ، فأفادت الإخبار بلزوم الأول للثانى وبكونه سبباً له ، وانقلب الجزاء الذى كان يحتمل الصدق جزاء لهذه الجملة الشرطية لا يحتمل صدقا ولا كذباً ، وإنما أفاد الشرط إخبار المتكلم المخاطب بأنه جعل أحد الجزءين لازماً للآخر والآخر ملزوماً له فهو إخبار بتلازم الجزءين فى اعتقاده ، فقول القائل إن فعل كذا فهو يهودى أو نصرانى جملة إنشائية فيها الإخبار بالتلازم ، فلا يقال لقوله هو يهودى صدق ولا كذب ، بل أفاد الإخبار بأن هذا قيد وهذا مقيد وهذا خبر لا خارج له فلا يتصف بصدق ولا كذب حتى يتحقق وقوع القيد والمقيد خارجا وإنما هذا إخبار بأنه جعلهما متلازمين ، ولا يكون لهما خارج حتى يقعا ، وإذا عرفت هذا علمت أن كلام الشارح المحقق مبنى على وهم سعد الدين ، ولا ريب أن القائل إن فعل كذا فهو يهودى لا خارج لهذا الكلام أعنى نسبة اليهودية ولا يصير بهذا الكلام يهودياً ، بل هذا إخبار بأنه جعل الفعل الذى قيد به صيرورته يهوديا سببا للجزاء وجعل الجزاء مسبباً عنه ، فكأنه قال قد جعلت هذا قيداً وهذا مقيداً به فان وقع القيد وقع المقيد ، فهذا أعنى الاخبار بالتلازم إخبار عن فعله وهو إخبار صادق لأن جعله الشىء قيداً والآخر مقيداً لا يعرف إلا من كلامه ، وإخباره عن نفسه بأنه جعل

والشافعية . وأما عند الحنفية ففيها الكفارة . وقد يتعلق الأولون بهذا الحديث (١) .

كذا لازماً لكذا والآخر ملزوماً له خبر صادق . فان أوقع الكلام خارجا وقع ملزومه وصار له خارج يطابقه أو لا يطابقه ، وحينئذ يصح أن يخبر عنه فيقال فلان صار يهودياً مثلا ، ويحتمل الأمرين الصدق والكذب . ومن هنا لا يصح حمل حديث الباب على هذا المعنى الآخر لأنه جملة إنشائية لا تحتمل صدقا ولا كذباً ، وقد قال فى الحديث كاذباً ، بخلاف حمله على المعنى الأول فانه لما قال وملة اليهودية أو واليهودية إن الأمر كذا فهو بقسمه قد عظم ملة الكفر وهو كاذب فى تعظيمها لحالفه بها فإنها غير عظيمة ، فكونه كاذباً عائد إلى ما تضمن إقسامه بها من إخباره بتعظيمه إياها ، والإقسام بها لازم لتعظيمها ، فكأنه قال هى ملة عظيمة فأقسم بها فكذبه هو فى قوله هى عظيمة المدلول عليه بالإقسام بها ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فهو كما قال » أى من إخباره باعتقاده بتعظيمه ملة الكفر ، ومن عظم ملة الكفر بالحلف بها كان كافراً الحديث « من حلف بغير الله فقد أشرك » أخرجه ابن ماجه وصححه ابن حبان من حديث سعد بن أبى وقاص قال « كنا حديثى عهد بجاهلية ، فحلفت باللات والعزى ، فقال لى أصحابى : بئس ما قلت ، فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال : قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له » الحديث قال الخطابى : إنما تكون بالمعبود المعظم ، فاذا حلف باللات وغيرها فقد ضاهى الكفار فأمر أن يتدارك بكلمة التوحيد . وقال ابن العربى : من حلف بها جاداً فهو كافر ، ومن قالها جاهلا أو ذاهلا يقول لا إله إلا الله تكفر عنه . فان قلت إنما لفظ الحديث « من حلف على يمين بملة » وهذا حالف بالملة بعينها . قلت : هو المراد من قوله « على يمين » أى على محلوف عليه كما صرحوا به فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « والله إن شاء الله لا أحلف على يمين » الحديث أى محلوف عليه

(١) قوله « بهذا الحديث الخ » أقول : قد عرفت عدم صحة حمل الحديث على هذا المعنى الاصطلاحى ، على أنا لا نسلم أنه يمين ، ولا يقع به طلاق ولا كفارة ، بل كلام يجب الاستغفار عنه . قال ابن المنذر : اختلف فيمن قال أكفر بالله ونحو

فانه لم يذكر كفارة ، وجعل المرتب على ذلك قوله «هو كما قال» . وأما إن تعلق بالماضي فقد اختلف الحنفية فيه ، فقيل إنه لا يكفر اعتباراً بالمستقبل . وقيل يكفر ، لأنه تنجيز معنى ، فصار كما إذا قال «هو يهودى»[1] ، قال بعضهم : والصحيح أنه لا يكفر فيهما ، إن كان يعلم أنه يمين . وإن كان عنده أنه يكفر بالحلف يكفر فيهما[2] . لأنه رضى بالكفر ، حيث أقدم على الفعل

المسألة الثانية قوله عليه السلام «ومن قتل نفسه بشىء عذب به يوم القيامة» ، هذا من باب مجانسة العقوبات الأخروية للجنايات الدنيوية[3]

ذلك إن فعلت ثم فعل ، فقال ابن عباس وأبو هريرة وعطاء وقتادة وجمهور علماء الأمصار : لا كفارة عليه ولا يكون كافراً إلا إن أضمر ذلك بقلبه ، وقال الأوزاعى والثورى والحنفية وأحمد وإسحق هو يمين وعليه الكفارة ، قال ابن المنذر : والأول أصح لقوله «من حلف باللات والعزى فليقل لا إله إلا الله» ، ولم يذكر كفارة . زاد غيره : وكذا قال من حلف بملة سوى الإسلام فهو كما قال ، فأراد التغليظ فى ذلك حتى لا يجترئ عليه أحد

(١) قوله «كما إذا قال هو يهودى» أقول : إذا قال هذا اللفظ فلا كفارة فى ذلك إذ لا يمين ، فان قاله معتقداً خرج عن الإسلام ووجب عليه تجديد إسلامه ، وإلا وجب عليه الاستغفار

(٢) قوله «يكفر فيهما» أقول : هذا صحيح لأنه رضى بالكفر ملة له

(٣) قوله «من باب مجانسة العقوبات الخ» أقول : هذه المجانسة ثابتة فى العقوبات فى الدارين . قال تعالى ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ـ نسوا الله فأنساهم أنفسهم ﴾ وفى الحديث «انه تعالى أمر كل من كان يعبد غيره أن يتبعه إلى جهنم» ، ويقول تعالى : أليس عدلا منى أن أولى كلا ما تولى ، وهذا مبنى على أن الباء للتعدية لا للسببية ، لأنها لو كانت لها لما أفادت أن عذابه بعين ما قتل به نفسه . وقد وردت أحاديث تبين أنه يعذب فى الآخرة بعين ما فعله بنفسه فى الدنيا فمن تردى باختياره من جبل حتى هلك فهو يتردى فى جبل يوم القيامة ، ومن تحسى سماً فهلك به فهو يتحساه يوم القيامة

ويؤخذ منه أن جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غيره فى الإثم . لأن نفسه ليست ملكا له [1] ، وإنما هى ملك لله تعالى . فلا يتصرف فيها إلا بما أذن له فيه . قال القاضى عياض : وفيه دليل لمالك ـ ومن قال بقوله ـ على أن القصاص من القاتل بما قتل به ، مُحدَّداً كان أو غير محدد ، خلافاً لأبى حنيفة [2] ، اقتداءً بعقاب الله عز وجل لقاتل نفسه فى الآخرة . ثم ذكر حديث اليهودى ، وحديث العُرَنيِّين

وهذا الذى أخذه من هذا الحديث فى هذه المسألة ضعيف جداً . لأن أحكام الله تعالى لا تقاس بأفعاله . وليس كل ما فعله فى الآخرة بمشروع لنا فى الدنيا ، كالتحريق بالنار ، وإلساع الحيات والعقارب ، وسقى الحميم المقطّع للأمعاء

وبالجملة فما لنا طريق إلى إثبات الأحكام إلا نصوص تدل عليها ، أو قياس على

---

(١) قوله « لأن نفسه ليست ملكا له » أقول : نفسه ملك لله تعالى ، ولا يجوز له التصرف فيها إلا بما أذن الله تعالى به . ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الوصال أشد النهى لما فيه من الإضرار بالبدن الذى هو لله تعالى ، ونهى رجلا نذر أن يقوم فى الشمس فلا يستظل ، ومن هنا فاعجب لما ينقل عن جماعة عذبوا أنفسهم طاعة فى زعمهم ، مثل من يهمل نفسه عما يقويها من أكل الطيبات وشرب الماء العذب وعدم الاستظلال بالبقاء فى الشمس، كما روى عن الحلاج أنه قعد فى الشمس ، قال بعض من رآه : هذا يتقاوى على الله ، ونحو ذلك . وقد أدب الشارع العباد أحسن الآداب فالحق عندها [1] وما عداها إفراط وتفريط

(٢) قوله « خلافا لأبى حنيفة » أقول : تقدم البحث فى المسألة ، وقوله « اقتداء بعقاب الله » إلى آخر البحث كلام الشارح المحقق قويم ونهجه مستقيم ، وكلام القاضى مما يصدر عن البشر ، وتنبو عن صحته الفكر ، مغمور فى بحار إحسانه ، مغسول بمعين تحقيقه وإتقانه

---

(١) قلت : أى عند هذه الآداب ، ومن تعدى الآداب الشرعية فهو إما مفرط أو مفرط ، وللشيطان فى ابن آدم مسالك فاذا رآه شديداً زاده شدة حتى يتعدى الحد ، وإن رآه مقصرا زاده قصوراً حتى يتعداه

المنصوص عند القياسيين . ومن شرط ذلك أن يكون الأصل المقيس عليه حكما . أما ما كان فعلا لله تعالى فلا ، وهذا ظاهر جداً ، وليس ما نعتقده فعلا لله تعالى في الدنيا أيضاً بالمباح لنا . فإن لله أن يفعل ما يشاء بعباده ، ولا حكم عليه . وليس لنا أن نفعل بهم إلا ما أذن لنا فيه ، بواسطة أو بغير واسطة

المسألة الثالثة : التصرفات الواقعة قبل الملك للشيء [1] على وجهين :

أحدهما تصرفات التنجيز . كما لو أعتق عبد غيره ، أو باعه ، أو نذر نذراً متعلقاً به . فهذه تصرفات لاغية اتفاقاً ، وإلا ما حُكى عن بعضهم في العتق خاصة ، أنه إذا كان موسراً يعتق عليه . وقيل إنه رجع عنه

الثاني التصرفات المتعلقة بالملك ، كتعليق الطلاق بالنكاح مثلا . فهذا مختلف فيه . فالشافعي يلغيه كالأول ، ومالك وأبو حنيفة يعتبرانه . وقد يستـــدل للشافعي بهذا الحديث وما يقاربه [2] . ومخالفوه يحملونه على التنجيز ، أو يقولون بموجب الحديث .

---

(١) قوله « التصرفات الواقعة قبل الملك » أقول : شروع في شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا نذر على رجل فيما لا يملك »

(٢) قوله « وقد يستدل للشافعي بهذا الحديث وما يقاربه » أقول : يريد مثل حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ، ولا عتق له فيما لا يملك ، ولا طلاق فيما لا يملك » قال الترمذي هذا حديث حسن ، وهو أحسن شيء في هذا البـاب . وسألت محمد بن إسماعيل فقلت : أي شيء أحسن في الطلاق قبل النكاح ؟ قال : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . وأخرج ابن ماجه عن المسور بن مخرمة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لا طلاق قبل نكاح ، ولا عتق قبل ملك » وأخرج عبد الرزاق عن ابن عباس أنه قال « لا طلاق إلا بعد نكاح » وبلغ ابن عباس أن ابن مسعود قال إن طلق ما لم ينكح فهو جائز ، فقال ابن عباس : أخطأ في هذا والله تعالى يقول ﴿ إذا نكحتم المؤمنات فطلقتموهن ﴾ ولم يقل إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن . وذكر أبو عبيد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سئل عن رجل قال : إذا نكحت

فان التنفيذ إنما يقع بعد الملك . فالطلاق ـ مثلا ـ لم يقع قبل الملك [1] ، فمن هنا يجيء القول بالموجب

وههنا نظر دقيق [2] فى الفرق بين الطلاق ـ أعنى تعليقه بالملك ـ وبين النذر فى

فلانة فهى طالق ، فقال علي : ليس طلاق إلا من بعد ملك . وهذا قول عائشة رضى الله عنها ، واليه ذهب أحمد وإسحق وأبو داود الظاهرى وأتباعهم وجمهور أهل الحديث كما هو قول الشافعى كما قاله الشارح ، وفى أدلة هذا القول أن القائل إن تزوجت فلانة فهى طالق مطلق لأجنبية ، وذلك محال فانها حين الطلاق المدين أجنبية والمتجدد هو نكاحها والنكاح لا يكون طلاقا فعلم أنها لو طلقت لم يكن ذلك إلا استناداً إلى الطلاق المتقدم معلقاً ، وهى إذ ذاك أجنبية ، وتجدد الصفة لا يجعله متكلما بالطلاق عند وجودها [1] فانه عند وجودها مختار للنكاح غير مريد للطلاق فلا يصح ، كما لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق فدخلت وهى زوجته لم تطلق بغير خلاف

(١) قوله « فالطلاق مثلا الخ » أقول : وإنما وقع منه التعليق فقالوا بموجب الحديث بفتح الجيم ، أى بما أوجبه من أنه ليس على الرجل نذر فيما لا يملك أى تنجيز نذر ، وأما بتعليقه هو والطلاق فله

(٢) قوله « وههنا نظر دقيق الخ » أقول : أى بين حل عقد النكاح وبين النذر بالتعليق لما كان تعليق الطلاق بالنكاح مقيساً على تعليق النذر بالملك أبان أن بينهما فرقا لا يتم القياس به ، ولم يذكر الفرق ، وكأنه والله أعلم أن الطلاق ليس من العقود فانه حل عقدة النكاح ، بخلاف النذر فانه من العقود ، وبأن الطلاق أبغض الحلال إلى الله بخلاف النذر فانه يتقرب به إلى الله تعالى ، ولهذا فرق أحمد بين تعليق الطلاق فلم يقل به وتعليق العتق فقال به وأنه إن علق العتق على الملك صح وعتق عليه من علق عتقه بملكه ، وقال أصحابه : إن الفرق أن تعليق العتق بالملك من باب نذر القرب

---

(١) قلت : وهذا بخلاف العتق ، فانه لو علق عتق عبد فلان إذا ملكه ثم ملكه عتق عليه ، لأن العتق مندوب اليه شرعا والطلاق بخلافه ويأتى للمحشى قريباً كلام أبسط من هذا

ذلك ، فتأمله . واستبعد قوم تأويل الحديث وما يقاربه بالتنجيز ، من حيث إنه أمر ظاهر جلي (١) لا تقوم به فائدة يحسن حمل اللفظ عليها . وليست جهة هذا الاستبعاد بقوية ، فان الأحكام كلها فى الابتداء كانت منتفية (٢) ، وفى إثباتها فائدة متجددة ، وإنما حصل الشيوع والشهرة لبعضها فيما بعد ذلك ، وذلك لا ينفى حصول الفائدة عند تأسيس الأحكام

المسألة الرابعة : قوله عليه السلام « ولعن المؤمن كقتله » فيه سؤال ، وهو أن

والطاعات كقوله لئن آتانى الله من فضله لأتصدقن بكذا وكذا . فاذا وجد الشرط لزمه ماعلقه به من الطاعات المقصودة

(١) قوله « إنه أمر ظاهر الخ » أقول : أى استبعد القائلون بأنه يلغو تعليق الطلاق بالنكاح حمل الحديث على التنجيز كما قاله مخالفهم ، قالوا : لأنه معلوم أن التنجيز لطلاق الأجنبية ولنذر ما لا يملك معلوم لكل أحد أنه لا يقع حال النطق به إذ هو تصرف فى ملك غيره وطلاق لأجنبية فكيف يحمل عليه كلام أبلغ خلق الله تعالى فانه كالإخبار بأن السماء فوقنا

(٢) قوله « فان الأحكام كلها الخ » هذا علة لرد ما استبعدوه من حمل الحديث على التنجيز ، ورد لما عللوا به ذلك من بطلان فائدة الإخبار . فأجاب الشارح عن ذلك بأن الاخبار بالأحكام الشرعية كانت كلها قبل النبوة غير معروفة نفياً وإثباتاً . وأن هذه الشهرة والشيوع التى صيرت الحكم ظاهراً جلياً إنما وقعت بعد زمان التشريع ، وإلا فهى فى أول التشريع وصدر النبوة خفية ، وهذا المتنازع فيه منها ففائدته حاصلة عند تأسيس الأحكام وذلك للمخاطبين به ابتداء ، هذا تقرير مراده ، وقد يقال : أما معرفة عدم صحة التصرف تنجيزاً فى ملك الغير كالنذر بعبد زيد فهذا معلوم بالفطرة أو مشهور من أول خلق العباد من بعيد آدم أبى البشر ، ثم انتشر واشتهر ، وعلمه كل أنثى وذكر ، وقد كانت الرسل تقول لأممها ﴿ولا تنقصوا المكيال والميزان﴾ لأنه أخذ لملك الغير . وقد فعلت قريش حلف الفضول المعروف ليأخذوا على يد الآخذ لملك غيره بالباطل ، وهذا شىء فطرى

يقال : إما أن يكون كقتله فى أحكام الدنيا ، أو فى أحكام الآخرة . لا يمكن أن يكون المراد أحكام الدنيا ، لأن قتله يوجب القصاص ، ولعنه لا يوجب ذلك [1] . وأما أحكام الآخرة فإما أن يراد بها التساوى فى الإثم ، أو فى العقاب ، وكلاهما مشكل . لأن الإثم يتفاوت بتفاوت مفسدة الفعل ، وليس إذهاب الروح فى المفسدة كمفسدة الأذى باللعنة . وكذلك العقاب يتفاوت بحسب تفاوت الجرائم قال الله تعالى ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ وذلك دليل على التفاوت فى العقاب والثواب [2] ، بحسب التفاوت فى المصالح والمفاسد ، فإن

---

(١) قوله « ولعنه لا يوجب ذلك » أقول : أى القصاص بالقتل ، لكنه يوجب القصاص باللعنة فإن للذى لعن أن يقتص من لا عنه بلعنه إذ القصاص المساواة ، وقد قال تعالى ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها [1] ﴾ ويؤيده الحديث « أربى الربا استطالة المرء فى عرض أخيه . قيل : وكيف ذلك ؟ قال : السبتان بالسبة » فدل على جواز الإجابة للسبة بالسبة ويكون القصد بالتشبيه بالقتل أن ليس إلا المساواة فى جزاء من لعنه ، كما أنه ليس لولى المقتول إلا ذلك . وفيه حث على تقييد لسان من لعن عن إطلاقه فى عرض من بدأه باللعن ، لأن الغالب على البشر عدم الصبر على ذلك ، بل الغالب إطلاق عنان لسانه فى عرض من بدأه باللعن ، فيحمل الحديث على هذا المعنى لما دلت عليه الأحاديث الأخر ، ولأنه يتعذر حمله على أنه كقتله فى الأحكام الأخروية ، وقد صح حمله على هذا فى الأحكام الدينوية ، وإذا صح حمله على ما ذكرنا زال هذا الاشكال ، الذى يأتى للشارح رحمه الله ويطيل فيه المقال

(٢) قوله « فى العقاب والثواب » أقول : لف ونشر مشوش ، كما أن قوله « فى المفاسد والمصالح » كذلك ، وقوله « فان الخيرات مصالح » تفسير لقوله ﴿ خيراً يره ﴾ والمفاسد شروع لقوله ﴿ شراً يره ﴾ فكأنه قال من يعمل من المصالح مثقال

---

(١) قلت : لكن سياق آخر الآية وهو قوله تعالى ﴿ فمن عفا وأصلح فأجره على الله ﴾ ينبىء أن العفو عن الشتائم وتركها أفضل من الرد عليها ، وكذا كل سيئة تفعل من شخص ضد آخر ، ولا أدب أحسن من أدب القرآن

الخيرات مصالح . والمفاسد شرور . قال القاضي عياض : قال الإمام ـ يعني المازري ـ الظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وهو تشبيه واقع . لأن اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع عن التصرف . قال القاضي : وقيل لعنته تقتضي قصده بإخراجه من جماعة المسلمين ، ومنعهم منافعه ، وتكثير عددهم به ، كما لو قتله . وقيل لعنته تقتضي قطع منافعه الأخروية عنه ، وبعده منها بإجابة لعنته . فهو كمن قُتل في الدنيا ، وقطعت عنه منافعه فيها . وقيل : الظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وكذلك ما حكاه من أن معناه استواؤهما في التحريم

وأقول : هذا يحتاج إلى تلخيص ونظر . أما ما حكاه عن الإمام ـ من أن معناه استواؤهما في التحريم ـ فهذا يحتمل أمرين : أحدهما أن يقع التشبيه والاستواء في أصل التحريم والإثم ، والثاني أن يقع في مقدار الإثم

فأما الأول فلا ينبغي أن يحمل عليه ، لأن كل معصية ـ قلت أو عظمت ـ فهي مشابهة أو مستوية مع القتل في أصل التحريم ، فلا يبقى في الحديث كبير فائدة ، مع أن المفهوم منه تعظيم أمر اللعنة بتشبيهها بالقتل

وأما الثاني فقد بينا ما فيه من الإشكال . وهو التفاوت في المفسدة بين إزهاق الروح وإتلافها ، وبين الأذى باللعنة

وأما ما حكاه عن الإمام ـ من قوله : إن اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع عن التصرف ـ فالكلام عليه أن نقول : اللعنة قد تطلق على نفس الإبعاد الذي هو فعل الله تعالى . وهذا الذي يقع فيه التشبيه . والثاني : أن تطلق اللعنة على فعل اللاعن ، وهو طلبه لذلك الإبعاد . بقوله « لعنه الله » مثلا ، أو بوصفه للشخص بذلك الإبعاد بقوله « فلان ملعون » ، وهذا ليس بقطع عن الرحمة بنفسه ، ما لم تتصل به الإجابة .

ذرة خيرا يره أي ينظر جزاءه ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا ينظر جزاءه ، إلا أنه يأتي للشارح المحقق أن مقادير المصالح والمفاسد أمر لا سبيل للبشر إلى الاطلاع على حقائقه . قلت : ولا يعرف إلا من جهة الشارع ، والشارع نص هنا أن اللعن كالقتل ، فدل على عظمة مفسدة اللعن وأنها تشابه مفسدة القتل ، ومن عرف ما ورد في اللعن

فيكون حينئذ تسبباً إلى قطع التصرف . ويكون نظيره التسبب إلى القتل . غير أنهما يفترقان فى أن التسبب إلى القتل ـ بمباشرة الحزّ وغيره من مقدمات القتل ـ مفض إلى القتل بمطرد العادة . فلو كان مباشرة اللعن مفضياً إلى الإبعاد الذى هو اللعن دائماً لاستوى اللعن مع مباشرة مقدمات القتل ، أو زاد عليه

وبهذا يتبين لك الإيراد على ما حكاه القاضى ، من أن لعنته له تقتضى قصده إخراجه عن جماعة المسلمين ، كما لو قتله . فان قصده إخراجه لا يستلزم إخراجه ، كما تستلزم مقدمات القتل ، وكذلك أيضاً ما حكاه من أن لعنته تقتضى قطع منافعه الأخروية عنه بإجابة دعوته ، إنما يحصل ذلك بإجابة الدعوة ، وقد لا تجاب فى كثير من الأوقات . فلا يحصل انقطاعه عن منافعه ، كما يحصل بقتله . ولا يستوى القصد إلى القطع بطلب الإجابة ، مع مباشرة مقدمات القتل المفضية إليه فى مطرد العادة

ويحتمل ما حكاه القاضى عن الإمام وغيره ـ أو بعضه ـ أن لا يكون تشبيهاً فى حكم دنيوى ، ولا أخروى ، بل يكون تشبيهاً لأمر وجودى بأمر وجودى كالقطع . والقطع ـ مثلا فى بعض ما حكاه ـ أى قطعه عن الرحمة ، أو عن المسلمين بقطع حياته ، وفيه بعد ذلك نظر

والذى يمكن أن يقرر به ظاهر الحديث ـ فى استوائهما فى الإثم ـ أنا نقول : لا نسلم أن مفسدة اللعن مجرد أذاه ، بل فيها ـ مع ذلك ـ تعريضه لإجابة الدعاء فيه ، بموافقة ساعة لا يُسأل الله فيها شيئاً إلا أعطاه ، كما دل عليه الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم « لا تدعوا على أنفسكم ، ولا تدعوا على أموالكم ، ولا تدعوا على أولادكم . لا توافقوا ساعة » الحديث . وإذا عرّضه باللعنة لذلك ووقعت الإجابة ،

عرف قدر مفسدته ، فقد أخرج مسلم من حديث عمران بن حصين قال « بينما رسول الله صلى الله عليه وآله فى بعض أسفاره ، وامرأة من الأنصار على ناقة فضجرت فلعنتها ، فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : خذوا ما عليها ودعوها فإنها ملعونة . قال عمران : فكأنى أراها الآن تمشى فى الناس ما يعرض لها أحد » انتهى . فإذا كان هذا حيوان بهيمى لما لعن أمر صلى الله عليه وآله وسلم أن

وإبعاده من رحمة الله تعالى ، كان ذلك أعظم من قتله (١) ، لأن القتل تفويت الحياة الفانية قطعاً ، والابعاد من رحمة الله تعالى أعظم ضرراً بما لا يحصى . وقد يكون أعظم الضررين على سبيل الاحتمال مساوياً أو مقارباً لأخفهما على سبيل التحقيق . ومقادير المفاسد والمصالح وأعدادها أمر لا سبيل للبشر إلى الاطلاع على حقائقه

* * *

يترك ولا يصاحبهم ففي بعض الروايات « لا يصحبنا ملعون » ولا ينضم اليهم ولا ينتفع به أحد فهو أعظم من قتله ، فانه ينتفع بلحمه العباد ، وهنا حرموا الانتفاع بظهره ركوباً وحملا ، وثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم علل كون النساء أكثر أهل النار بأنهن يكثرن اللعن ويكفرن العشير وغير ذلك مما ورد في اللعن

(١) قوله « كان ذلك أعظم من قتله » أقول يقال عليه : هذا خلاف ما يقتضيه التشبيه ، فانه يقتضي نقصان المشبه عن المشبه به أو مساواته إياه ، وهذا دال على أنه أبلغ من المشبه به ، ثم يقال : اللاعن قاصد باللعنة الدعاء على من لعنه والداعي لا يدعو إلا راجياً للاجابة ، وكونه قد لا يوافق ساعة إجابة أمر ليس داخلا تحت قدرته ، فهو قد قصد الإجابة وأراد حرمان من دعا عليه رحمة الله التي وسعت كل شيء ، فاللاعن قد قصد إخراج من لعنه وتفويته رحمة الله ، فإثمه كإثم القاتل ، وأما كونه لم يجب دعاؤه فهذا أمر ليس اليه ، فهو نظير من رمى مؤمناً قاصداً قتله فأخطأه بغير اختياره فإنه آثم إثم القاتل ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « القاتل والمقتول في النار » وبين أن القاتل أدخل مع قاتله النار لأنه كان حريصاً على قتل أخيه ، وهنا بدعائه باللعنة على أخيه كان حريصاً على حلول اللعنة به . وإذا عرفت هذا عرفت صحة ما قاله الإمام المازري من أن اللعن كالقتل في التحريم وفي الإثم لما سمعت ، ولقول الشارح المحقق آخراً : إنه لا سبيل للبشر على الاطلاع على حقائق مقادير المصالح والمفاسد إلا من طريق الشارع ، والشارع هنا قد بين مفسدته بأنها تشبه مفسدة القتل ، فليلق اليه زمام الإذعان ، بأن اللعن كالقتل ، والمؤمن ليس باللعان

باب النذر (١)

٣٦١ — الحديث الأول: عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « قلت: يا رسولَ الله، إنِّى كُنْتُ نذرْتُ فى الجاهلِيَّةِ أَنْ أعتكِفَ لَيلَةً - وفى رواية: يَوْماً - فى المَسْجِدِ الحَرامِ؟ قال: فأَوْفِ بِنَذْرِكَ »

فيه دليل على الوفاء بالنذر المطلق (٢). والنذر ثلاثة أقسام: أحدها ما علق على وجود نعمة (٣)، أو دفع نقمة، فوجد ذلك، فيلزم الوفاء به. والثانى ما علق على شىء لقصد المنع أو الحث، كقوله: إن دخلت الدار فلله علىّ كذا (٤). وقد اختلفوا

---

(١) (باب النذر) أقول: جمعه نذور، يقال: نذر ينذر بكسر الذال فى المضارع وضمها. وهو لغة: الوعد بخير أو شر، وفى الشرع: الوعد بالخير دون الشر. وحده بعضهم بأنه التزام قربة غير لازمة بأصل الشرع. والأصل فيه قوله ﴿والموفون بعهدهم إذا عاهدوا﴾

(٢) قوله « فيه دليل على الوفاء بالنذر » أقول: تقدم للشارح المحقق فى كتاب الاعتكاف أن فيه دليلا على لزوم النذر بالقربة، ثم قال: وقد يستدل بعمومه من قال بلزوم الوفاء بكل منذور

(٣) قوله « أحدها ما علق على وجود نعمة » أقول: هذا يقال له نذر التبرر بمثناة فوقية فموحدة فراءين أى يطلب به مطلق البر وهو التقرب إلى الله تعالى، وهو نوعان: هذا أولها، والثانى هو الثالث فى عبارة الشارح وهو ما لا يعلق بشىء (١)

(٤) قوله « إن دخلت الدار الخ » أقول: هذا مثال المنع، ومثال الحث: إن

---

(١) قلت: أقسام النذر: واجب الوفاء، ومحرم، ومباح، ومكروه. فالواجب هو نذر القربة، والمحرم هو نذر المعصية لا سيما إذا كان شركا، ومباح وهو إذا نذر على شىء ليس بطاعة ولا معصيـــة فهو مخير بين التكفير ولا يأتيه، أو إتيانه ولا تكفير، والمكروه هو ما وجب إتيان المنذور عليه مع التكفير

فيه . وللشافعى قول : أنه مخير بين الوفاء بما نذر [١] ، وبين كفارة يمين [٢] . وهذا الذى يسمى « نذر اللجاج والغضب [٣] » ، والثالث ما ينذر من الطاعة من غير تعليق بشىء . كقوله « لله على كذا » فالمشهور وجوب الوفاء بذلك [٤] . وهذا الذى أردناه بقولنا « النذر المطلق » ، وأما ما لم يذكر مخرجه [٥] كقوله « لله على نذر » فهذا هو الذى يقول مالك : إنه يلزم فيه كفارة يمين

وفيه دليل على أن الاعتكاف قربة تلزم بالنذر . وقد تصرف الفقهاء الشافعية فيما يلزم بالنذر من العبادات . وليس كل ما هو عبادة مثاب عليه لا زماً بالنذر عندهم [٦]

لم تدخل الدار ونحوه

(١) قوله « مخير بين الوفاء بما نذر » أقول : واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من نذر فسمى فعليه ما سمى » ولأنه التزم عبادة عند مقابلة شرط فيلزمه عند وجوده

(٢) قوله « وبين كفارة يمين » أقول : استدلوا له بما روى مسلم عن عقبة بن عامر أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « كفارة النذر كفارة يمين » وبالاتفاق أنه لا يكفر نذر التبرر ، فتعين أن يراد هذا . وللشافعية قول ثالث أيهما شاء ، وبه قال أحمد ، فيخير . وعن أبى حنيفة ثلاث روايات ، والمشهور عند أصحابه لزوم الوفاء

(٣) قوله « نذر اللجاج » أقول : هو التمادى فى الخصومة ، ويسمى الغضب ، ونذر الغلق بفتح الغين المعجمة واللام

(٤) قوله « فالمشهور وجوب الوفاء » أقول : أى عند الشافعية ، ويسمونه أظهر القولين ، والثانى لا يلزمه شىء ، قالوا : لأن أهل اللغة قالوا النذر وعد بشرط ولا شرط هنا ، ومنعه الأولون قائلين إنه تعالى قال ﴿ انى نذرت لك ما فى بطنى محرراً ﴾ ولا شرط فيه ، وهو كلام عربى قطعاً بل أبلغه

(٥) قوله « لم يذكر مخرجه » أقول : أى لم يعين فيه شيئاً متعيناً كما مثّل به ، فلا بد أن يراد بقوله فى الأول لله علىّ كذا شيئاً معيناً من عتق أو صدقة

(٦) قوله « لازماً بالنذر » أقول : فى « المنهاج » والصحيح انعقاد النذر بكل

فتكون فائدة هذا الحديث من هذا الوجه أن الاعتكاف من القسم الذى يلزم بالنذر

وفيه دليل عند بعضهم على أن الصوم لا يشترط فى الاعتكاف [1] لقوله « ليلة » وهذا مذهب الشافعي . ومذهب أبي حنيفة ومالك اشتراط الصوم . وقد أوِّل قوله « ليلة » على اليوم . فإن العرب تعبر بالليلة عن اليوم . لا سيما وقد ورد فى بعض الروايات « يوماً »

واستدل به على أن نذر الكافر صحيح . وهو قول فى مذهب الشافعي . والمشهور أنه لا يصح ، لأن الكافر ليس من أهل التزام القربة ، ويحتاج ـ على هذا ـ إلى تأويل الحديث . ولعله أن يقال : إنه أمره بأن يأتى بعبادة تماثل ما التزم فى الصورة ، وهو اعتكاف يوم . فأطلق عليها وفاء بالنذر لمشابهتها إياه ، ولأن المقصود قد حصل ، وهو الاتيان بهذه العبادة

* * *

٣٦٢ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن النبي ﷺ « أَنَّهُ نَهَى عَنِ النَّذْرِ ، وقال : إنَّ النَّذْرَ لا يأْتِي بِخَيْرٍ . وَإِنَّما يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ البَخِيلِ »

مذهب المالكية العمل بظاهر الحديث ، وهو أن نذر الطاعة مكروه وإن كان لازماً [2]، إلا أن سياق بعض الأحاديث يقتضى أحد أقسام النذر التى ذكرناها ، وهو

قربة لا تجد ابتداء كعبادة وتشييع جنازة وسلام

(١) قوله « على أن الصوم لا يشترط الخ » أقول : تقدم البحث للشارح فى هذا الاعتكاف فى شرح الحديث الثالث منه ، كما تقدم قوله « واستدل به على أن نذر الكافر صحيح الخ » هنالك فلا نعيده

(٢) (الحديث الثانى) قوله « مكروه وإن كان لازماً » أقول : فى النذر أربعة

ما يقصد به تحصيل غرض ، أو دفع مكروه [1] وذلك لقوله « وإنما يستخرج به من البخيل »

وفى كراهة النذر إشكال على القواعد . فان القاعدة تقتضى أن وسيلة الطاعة طاعة ، ووسيلة المعصية معصية . ويعظم قبحُ الوسيلة بحسب عِظم المفسدة ، وكذلك تعظم فضيلة الوسيلة بحسب عظم المصلحة . ولما كان النذر وسيلة إلى التزام قربة لزم على هذا

مذاهب . ثانيها أنه خلاف الأولى واختاره ابن أبي الدم ، ورد بأن هذا فيه نهى مقصود ، ثالثها أنه قربة وبه جزم المتولى من الشافعية والقاضى حسين منهم ، الرابع التفصيل : فيستحب نذر التبرر وهو الذى ليس معلقاً على شئ ، ولا يستحب المعلق واليه أشار الشارح رحمه الله تعالى فى أول كلامه

(١) قوله « وهو ما يقصد به تحصيل غرض الخ » أقول : هذا أول الأقسام التى ذكرها الشارح ، وهو أحد قسمى نذر التبرر كما عرفت ، وهذا منهى عنه ، واحتجوا بأنه ليس طاعة محضة لأنه لم يقصد خالص القربة وإنما قصد أن ينفع نفسه أويدفع عنها ضرراً ، فان قلت قد ندب الى الصدقة وفائدتها هى أن تدفع غضب الرب تعالى ، وفى القرآن ان الله يخلفها ، وفى الحديث « تاجروا الله بالصدقة » ، حث الشارع على صلة الرحم وذكر أنه « منسأة فى الأجل ، مثراة فى المال ، محبة فى الأهل » أخرجه الطبرانى فى الأوسط ، ذكر هذه الفوائد حثاً على فعل الصدقة والصلة ، وأنه إذا قصد جلب النفع ودفع الضرر بما أخرجه من ماله فى هذا الوجه فهو محبوب عند الله تعالى مثاب عليه ، فكيف علل النهى عن النذر بما هوعلة الأمر بالصدقة والصلة ؟ قلت : فرق بين الأمرين : فان المتصدق والواصل أخرج ماله ثقة بعدة الشارع وتصديقاً بوعده وإيماناً بكلامه ، وأما الناذر معلقاً لإخراج جزء من ماله أو لفعل طاعة من صوم وتلاوة قرآن بحصول ما يريده من الأمرين فهذا معاوض بماله وطاعته غير واثق بربه ، قائل بلسان حاله : لا أسلمه إلا يداً بيد ، ففيه إساءة الظن بربه وتوقيف فعله بتقديم الله له حصول ما علق به نذره ، فلا جرم أن هذا جدير بأن ينهى عن فعله ويذم عليه ويؤكد حمل النهى على أصله من التحريم

أن يكون قربة [١] ، إلا أن ظاهر إطلاق الحديث دل على خلافه . وإذا حملناه على القسم الذى أشرنا إليه من أقسام النذر - كما دل عليه سياق الحديث - فذلك المعنى الموجود فى ذلك القسم ليس بموجود فى النذر المطلق [٢] . فان ذلك خرج مخرج طلب العوض ، وتوقيف العبادة على تحصيل الغرض . وليس هذا المعنى موجوداً فى التزام العبادة والنذر بها مطاعاً [٣]

وقد يقال : إن البخيل لا يأتى بالطاعة إلا إذا اتصفت بالوجوب [٤] . فيكون

---

(١) قوله « ولما كان النذر وسيلة الخ » أقول : قد نهى الشارع عن النذر ، وما نُهى عنه لا يكون وسيلة لقربة ، بل قد أبان الشارع أن ما يلزم عنه ليس بقربة لنهيه عن وسيلته ، وقد ظهر وجه حكمة النهى ، وخروج ذلك الفعل عن القربة بأنه لم يأت به حتى أعطاه الله مطلوبه ونال منه مرغوبه ، فلم يخرجه لله تعالى بل أخرجه مكافأة ومجازاة ، كأنه لم يثق بربه ومولاه حتى يخرج ما نذر به بغير معاطاة وتقدمة بين يدى مولاه كيف يقبل منه أو يكون قربة ، وقال جماعة من العلماء : ان من فعل الطاعة لنيل الثواب أو دفع العقاب فانها طاعة غير مقبولة وإن كانت من الصلوات الواجبات ، بل ادعى الفخر الرازى الإجماع على هذا ، وإن كنا نراه كلاماً مردوداً وقد أبنا وجه ضعفه فى غير هذا الموضع

(٢) قوله « فذلك المعنى الموجود الخ » أقول : وهو المعاوضة والمعاطاة التى بسببها فى الأظهر نُهى عن النذر ليس بموجود فى النذر الذى لا تعليق فيه

(٣) قوله « وليس هذا المعنى موجوداً الخ » أقول : فلذا قلنا ليس بعبادة ولا قربة

(٤) قوله « وقد يقال إن البخيل الخ » أقول : هذا وجه ثان فى إبداء حكمة النهى عن النذر مطلقاً ، وهو أن من شأن البخيل أن لا يأتى بالطاعة إلا إذا تضيقت عليه بوجه الإيجاب ، فهذه القربة التى فى الصورة لولا أنها وجبت عليه لما فعلها ، وهذا حال البخيل أنه لا يأتى بالنوافل والطاعات والعبادات المطلقة عن الإيجاب لقصد التقرب إلى الله تعالى ، فنهى الله عن النذر مطلقاً لما كان من صفات البخيل الذى

النذر هو الذى أوجب له فعل الطاعة ، لتعلق الوجوب به ، ولو لم يتعلق به الوجوب لتركه البخيل ، فيكون النذر المطلق أيضاً مما يستخرج به من البخيل ، إلا أن لفظة « البخيل » هنا تشعر بما يتعلق بالمال . وعلى كل تقدير فاتباع النصوص أولى [1]

لا تسمح نفسه إلا بما لابد له من فعله

(١) قوله « فاتباع المنصوص أولى » أقول ، والنصوص دالة على النهى مطلقاً لجميع صور النذر ، كيف وقد قال الصادق « إنه لا يأتى بخير » وكل ما لا يأتى بخير لا خير فيه ، وقد نفى الخير نفياً عاماً يشمل الاثابة ويشمل ما علق به من أمور الدنيا . فان قلت : فكيف يجب الوفاء به وأثنى الله تعالى على الموفين به ﴿ يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ﴾ . قلت : قال الخطابى فى الأعلام : هذا باب من العلم غريب ، وهو أن ينهى عن فعل شئ ، حتى إذا فعل كان واجباً ، قلت : ليس بغريب ، فان النهى عن النذر ، والمأمور به فعل المنذور ، وهو مثل النهى عن الحلف وإيجاب الكفارة إذا حنث . واعلم أن نهى الشارع عن النذر من رفقه بالعبد وعلمه بضعفه وأنه يلتزم الشئ الذى ما ألزمه الله تعالى به لا يكاد يفى به . وانظر إلى قصة الملأ من بنى إسرائيل ﴿إذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله ، فقال لهم نبيهم هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا . قالوا وما لنا أن لا نقاتل فى سبيل الله﴾ الآية ، فانهم طلبوا ملكا وأرادوا القتال فى سبيل الله ، ثم خالفوا ما أمروا به مرات ، فإنه لما قال لهم ﴿ إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا ، قالوا أنى يكون له الملك علينا ﴾ والحال أنه أخبرهم أن الله الذى بعثه لهم . ثم لما قال لهم طالوت ﴿ إن الله مبتليكم بنهر ﴾ ونهاهم عن الشرب منه وأذن لهم فى الاغتراف باليد خالفوه وشربوا منه الماء إلا قليلا منهم ، ولما برزوا لجالوت وجنوده خالفوا وقالوا ﴿ لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ﴾ فهذه من مخالفتهم ، وهم الطالبون للقتال الراغبون فيه ، وهكذا ثعلبة بن حاطب قال ﴿ لئن آتانا الله من فضله لنصدقن ﴾ الآية . فافترح إتيان المال ووعد بالصدقة ، فلما آتاه الله من فضله بخل به ، وكان مآل أمره أن أعقبه الله نفاقاً فى قلبه إلى يوم يلقاه ، وهذا باب واسع من تتبعه عرف أن العبد إذا أولج نفسه

وقوله عليه السلام « إنما يستخرج به من البخيل » الأظهر فى معناه أن البخيل لا يعطى طاعة إلا فى عوض ومقابل يحصل له ، فيكون النذر هو السبب الذى استخرج منه تلك الطاعة

وقوله عليه السلام « لا يأتى بخير » يحتمل أن تكون « الباء » باء السببية [1] كأنه يقول لا يأتى بسبب خير فى نفس الناذر وطبعـــه فى طلب القرب والطاعة من غير عوض يحصل له . وإن كان يترتب عليه خير ، وهو فعل الطاعة التى نذرها ، لـكن سبب ذلك الخير حصول غرضه

* * *

٣٦٣ — الحديث الثالث : عن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال « نَذَرَتْ أُخْتِى أنْ تَمْشِىَ إلى بَيْتِ اللهِ الْحَرامِ حافِيَةً [2] : فأَمَرَتْنى أنْ أَسْتَفْتِىَ لَهَا رسولَ الله ﷺ . فاسْتَفْتَيْتُهُ ، فقال : لِتَمْشِ وَلْتَرْكَبْ »

فى مضيق إيجاب لم يوجبه الله ووعد الله بأمر من نفسه بفعله فانه لا يفى به إلا القليل الذين أشير إليهم ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾ ، ومن هذا النذر فانه إدخال للنفس فى واجب لم يوجبه الله عليه بل نهاه عنه رفقاً به ورحمة لضعفه ، ثم ان للشيطان من النذر ما يدخل على العبد منه ، وهو أن يثبط العبد فى الوفاء به ليؤثمه ، ولو لم ينذر لـكان هذا الباب مغلقاً عن الشيطان ، بل ورد فى الأحاديث أن العبد إذا حلف على شىء بالغ الشيطان فى إيقاعه فى الحنث حتى يؤثمه

(١) قوله « أن تكون الباء باء السببية » أقول : الظاهر أنها باء التعدية ، وأنه لا يأتى بخير ، والطاعة التى أتى بها الناذر ليست بخير لأنه لم يرد بها وجه الله بل أراد بها وفاء غرضه وقد ناله فى النذر المعلق ، ونيله إياه لم يكن لأجل نذره بل لأنه قد سبق فى علمه تعالى أنه يناله من فضله ، فما أتاه نذره بخير

(٢) (الحديث الثالث) قال « حافية » أقول : ليس فى البخارى لفظ « حافية » نبه عليه عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين

نذر المشى إلى بيت الله الحرام لازم عند مالك (١) مطلقاً وتعليقاً . فيحتاج إلى تأويل قوله « ولتركب » فيمكن أن يحمل على حالة العجز عن المشى فانها تركب . وفيما يلزم عن ذلك الركوب تفصيل مذهبي عندهم

* * *

٣٦٤ — الحديث الرابع : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أنه قال « اسْتَفْتَى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ رسولَ اللهِ ﷺ فى نَذْرٍ كانَ عَلَى أُمِّهِ تُوُفِّيَتْ قَبْلَ أنْ تَقْتَضِيَهُ . فقال رسول الله ﷺ : فاقْضِهِ عَنْها »

فيه دليل على جواز قضاء النذور عن الميت . وقوله « عن نذر » هو نكرة فى الإثبات ، ولم يبين فى هذه الرواية ما كان النذر (٢)

وقد انقسمت العبادة إلى مالية وبدنية . والمالية لا إشكال فى دخول النيابة فيها ، والقضاء عن الميت ، وإنما الإشكال فى العبادة البدنية ، كالصوم (٣)

---

(١) قوله « لازم عند مالك » أقول : سواء نذره نذراً مطلقاً أو نذراً معلقاً ، والحديث يرد ما قاله ، وفيه دليل لما أسلفناه لك من أن العبد غير مأذون فى تعذيب نفسه بل منهى عنه ، وأن هذا من النذر فيما لا يملك العبد

(٢) (الحديث الرابع) قوله « ولم يبين فى هذه الرواية » أقول : قيل كان صوماً كما فى حديث ابن عباس ، قال رجل : يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم أفضيه عنها ؟ قال : نعم ، وتعقب بأنه لم يتعين أن الرجل سعد بن عبادة . وقال ابن عبد البر : كان عتقاً ، واستدل بأن سعد بن عبادة قال « يا رسول الله إن أمى هلكت فهل ينفعها أن أعتق عنها ؟ قال : نعم » وتعقب بأنه مرسل ، وبأنه ليس فيه التصريح بأنها نذرت ذلك ، وقيل كان نذرها صدقة لحديث سعد أنه قال « يا رسول الله ـ بعد أن ذكر وفاة أمه عن غير وصية ـ هل ينفعها أن أتصدق عنها ؟ قال : نعم » أخرجه الموطأ وأبو داود ، وتعقب بأنه ليس فيه التصريح بأنها نذرت ذلك

(٣) قوله « كالصوم » أقول : تقدم تحقيق البحث فى هذا فى كتاب الصيام فى

٣٦٥ — الحديث الخامس : عن كعب بن مالك رضى الله عنه قال « قلتُ : يا رسول الله ، إن مِنْ تَوْبَتى أَنْ أَنْخَلِعَ مِنْ مالى (١) ، صَدَقَةً إلى اللهِ وَإلى رَسُولِهِ . فقال رسولُ الله ﷺ : أَمسِكَ عَلَيْكَ بَعضَ مالِكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ »

فيه دليل على أن إمساك ما يُحتاج اليه من المال أولى مر إخراج كله فى الصدقة . وقد قسموا ذلك بحسب أخلاق الإنسان (٢) فان كان لا يصبر على الاضاقة كره له أن يتصدق بكل ماله ، وإن كان ممن يصبر لم يكره

حديث « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » . واعلم أن فى البخارى فى آخر هذا الحديث « وكانت سنة بعد » وهى من كلام الزهرى : أى صار قضاء الوارث عن الموروث طريقة شرعية أعم من أن يكون وجوبا أو ندباً ، وقد استدل ابن حزم بهذه الزيادة للظاهرية ومن وافقهم من أن الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه فى جميع الحالات . واعلم أنه ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص ، إلا أن يقع النذر فى مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أنه يوصى بذلك مطلقاً ، واستدل للجمهور بقصة سعد هذه ، وقول الزهرى « صارت سنة بعد » ولكن يمكن أن يكون سعد قضاه من تركتها أو تبرع به

(١) (الحديث الخامس) قال « من توبتى » أقول : أى عن تخلفه فى غزوة تبوك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو أحد الثلاثة الذين قص الله تعالى خبرهم فى آخر سورة براءة ، وهى مسوقة فى [illegible]

(٢) قوله « بحسب أخلاق الانسان » أقول : أى أحوال أخلاق الإنسان على حذف المضاف للعلم به ، وذلك أن أحوال العباد تختلف : فمنهم من يصبر على الاضاقة أى الفاقة والحاجة ، فمن كان قوياً على ذلك لم يمتنع من التصدق بجميع ماله ، وعليه يتنزل فعل أبى بكر رضى الله عنه وإيثار الأنصار للمهاجرين وإن كان بهم خصاصة ، ومن لم يقدر على ذلك يمنع ، وعليه يتنزل « لا صدقة إلا عن ظهر غنى » ، وفى لفظ « أفضل

وفيه دليل على أن الصدقة لها أثر فى محو الذنوب (١) . ولأجل هـــذا شرعت الـكفارات المالية . وفيها مصلحتان ، كل واحدة منها تصلح للمحو

إحداهما : الثواب الحاصل بسببها . وقد تحصل به الموازنة ، فتمحو أثر الذنب

والثانية : دعاء من يتصدق عليه ، فيـكون سبباً لمحو الذنوب

وقد ورد فى بعض الروايات (٢) « يكفيك من ذلك الثلث »

واستدل به بعض المالـكية على أن من نذر التصدق بكل ماله اكتنى منه بالثلث ، وهو ضعيف ، لأن اللفظ الذى أتى به كعب بن مالك ليس بتنجيز صدقة ، حتى يقع فى محل الخلاف ، وإنما هو لفظ عن نية قصد فعل متعلقها ـ ولم يقع بعد ـ فأشار عليه السلام بأن لا يفعل ذلك ، وأن يمسك بعض ماله ، وذلك قبل إيقاع ما عزم عليه . هذا ظاهر اللفظ ، أو هو محتمل له . وكيفما كان فتضعف منه الدلالة على مسألة الخلاف ، وهو تنجيز الصدقة بكل المال نذراً مطلقاً ، أو معلقا

* * *

باب القضاء (٣)

الصدقة ما كان عن ظهر غنى » ، واعلم أن فى النذر بجميع المال عشرة مذاهب مذكورة فى المطولات وسردها فى فتح البارى

(١) قوله « على أن الصدقة لها أثر الخ » أقول : تعقب الفاكهانى الشارح فقال : التوبة تجبُّ ما قبلها . وظاهر حال كعب أنه أراد فعل ذلك على جهة الشكر . وتعقبه ابن حجر بأن مراد ابن دقيق العيد أنه يؤخذ من قول كعب « ان من توبتى الخ » أن للصدقة أثراً فى قبول التوبة التى يتحقق بحصولها محو الذنب ، والحجة فيه تقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم على القول المذكور

(٢) قوله « وقد ورد فى بعض الروايات » أقول : أخرج أبو داود وأحمد نحوه

(٣) (باب القضاء) أقول بالمد : الولاية المعروفة ، جمعـه أقضية كعطاء وأعطية . وهو فى الأصل إحكام الشيء وإمضاؤه وفراغه ، ومنه ﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ فالقاضى ينهى الأمر ويفرغ منه ، وقضى بمعنى أوجب ، ومنه ﴿وقضى

٣٦٦ — الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ « مَنْ أحدَثَ فى أمرِنا هذا ما لَيسَ مِنهُ فَهوَ رَدٌّ »

وفى لفظ « مَنْ عَمِلَ عَملاً لَيسَ عَلَيهِ أمرُنا فَهوَ رَدٌّ »

ربك ﴾ فالقاضى يوجب الحكم على المحكوم عليه ، والقضاء الإتمام ، ومنه ﴿ فاذا قضيت الصلاة ـ فاذا قضيتم مناسككم ﴾ فالقاضى يتم الأمر بالفصل ويمضيه

فائدة : كان السلف يتحامون الدخول فى القضاء لعظم خطره ، طلب قعنب التميمى القضاء فلم يقبل ، فلم يزل به الأمير إلى أن ولى كرها ، فدخل منزله فسقط عليه السقف فمات متوارياً . وقال المنصور لليث بن سعد : أوليك القضاء فلم يفعل ، فاستشاره فى رجل يوليه فأشار بعثمان بن الحكم الجذامى ، فلما بلغه ذلك عاهد الله أن لا يكلم الليث أبدا . [illegible] : لو خيرت بين القضاء والقتل لاخترت القتل . وامتنع منه الشافعى لما [illegible] استدعاه المأمون لقضاء الشرق والغرب ، وامتنع منه [illegible] حنفة لما استدعاه المنصور [illegible]

وحكى الطبرى وغيره أن الوزير ابن الفرات طلب أبا على بن خيران ليوليه القضاء فهرب ، فختم داره نحواً من عشرين يوماً . وأشار إلى ذلك الدميرى فى منظومته فقال :

وطبقوا الباب على أبى على   عشرين يوما ليلى فما ولى

وفى الذين امتنعو من أهل العلم والعمل كثرة . وانعكست الأمور حتى صار يبالغ الأكثرون فى طلب تولية القضاء ويتوسلون اليها بالشفعاء والرشا ، ويكونون على الرعية أضر من الأمراء ، ومع ذلك فليس له شىء من الأهلية للقضاء . واسمع الصفات التى تشترط فى القاضى الرضا : قال أبو على الكرابيسى صاحب الشافعى فى « كتاب أدب القضاء » له : لا أعلم بين العلماء ممن سلف خلافا أن أحق الناس أن يقضى بين المسلمين من بان فضله وصدقه وعلمه وورعه ، وأن يكون عارفا بكتاب الله عالماً بأكثر أحكامه . عالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حافظاً لأكثرها ، وكذا أقوال الصحابة رضى الله عنهم ، عالماً بالوفاق والخلاف وأقوال فقهاء التابعين ، يعرف الصحيح من

هذا الحديث أحد الأحاديث الأركان ـ من أركان الشريعة ـ لكثرة ما يدخل تحته من الأحكام [1]

وقوله « فهو رد » أى مردود . أطلق المصدر على اسم المفعول

ويستدل به على إبطال جميع العقود الممنوعة ، وعدم وجود ثمراتها

واستدل به فى أصول الفقه على أن النهى يقتضى الفساد [2] ، نعم قد يقع الغلط فى بعض المواضع لبعض الناس فيما يقتضيه الحديث من الرد ، فانه قد يتعارض أمران [3] فينتقل من أحدهما إلى الآخر . ويكون العمل بالحديث فى أحدهما كافياً ، ويقع الحكم به فى الآخر فى محل النزاع ، فللخصم أن يمنع دلالته عليه . فتنبه لذلك

السقيم ، يتبع النوازل من الكتاب ، فان لم يجد فالسنن ، فان لم يجد عمل بما اتفق عليه الصحابة ، وإن اختلفوا فما وجده أشبه بالقرآن ثم بالسنة ثم بفتوى أكابر الصحابة عمل به ، ويكون كثير المذاكرة لأهل العلم والمشاورة لهم ، ويكون حافظاً للسانه وبطنه وفرجه ، فهماً للكلام مع الخصوم . ثم لا يخفى أن يكون عاقلا [illegible] مائلا عن الهوى .
ثم قال : وهذا [illegible] نعلم انه ليس على وجه الأرض من يجمع هذه الصفات ، لكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أفضلهم وأكملهم

(١) قوله « لكثرة ما يدخل تحته من الأحكام » أقول : فانه يفيد أن كل عمل ليس عليه أمره صلى الله عليه وآله وسلم مردود ، والذى عليه أمره هو كل مادل عليه الكتاب والسنة وليس محدثا مبدعا فى الدين فانه مردود على فاعله ، وكل عمل كان عليه أمره صلى الله عليه وآله وسلم فانه مقبول ، فاذاً هذا الحديث نصف العلم بل العلم كله ، إذ منطوقه دال على رد كل عمل لم يكن عليه أمره صلى الله عليه وآله وسلم ، ومفهومه أفاد أن كل عمل كان عليه أمره صلى الله وآله وسلم مقبول

(٢) قوله « يقتضى الفساد » أقول لأن المنهى عنه ليس عليه أمره صلى الله عليه وآله وسلم ، كيف وقد نهى عنه ، وهذا عام فى العبادات والمعاملات

(٣) قوله « قد يتعارض أمران » أقول : يريد أنه قد يتعارض أمران فى نظر الناظر والمناظر ، ولو أوضحه بمثال لكان أحسن ، ولم يحضرنى مثال ذلك

٣٦٧ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها قالت « دَخَلَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ ـ امْرَأَةُ أَبِى سُفْيَانَ ـ عَلَى رسولِ الله ﷺ فقالت : يا رسولَ الله ، إنَّ أبا سُفْيانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ ، لا يُعطِينى مِنَ النَّفَقَةِ ما يَكْفِينى وَيَكْفِى بَنِىَّ ، إلاَّ ما أَخَذْتُ مِنْ مالِهِ بِغَيْرِ عِلْمِهِ ، فَهَلْ عَلَىَّ فى ذلِكَ مِنْ جُناحٍ ؟ فقال رسولُ الله ﷺ خُذِى مِنْ مالِهِ بِالْمَعْرُوفِ ما يَكْفِيكِ وَيَكْفِى بَنِيكِ »

استدل به بعضهم على القضاء على الغائب [1]، وفيه ضعف ، من حيث إنه يحتمل

---

(١) (الحديث الثانى) قوله « القضاء على الغائب » أقول : القضاء على الغائب فى حقوق الآدميين دون حقوق الله تعالى بالاتفاق ، حتى لو قامت البينة على الغائب بالسرقة مثلا حكم بالمال دون القطع ، والقضاء على الغائب فيه خلاف ، قال ابن بطال أجازه مالك والشافعى والليث وجماعة ، وقال ابن أبى ليلى وأبو حنيفة : لا يقضى على الغائب مطلقاً ، وأما من هرب بعد إقامة البينة فينادى عليه القاضى ثلاثاً ، فان جاء وإلا حكم عليه ، واحتج المانعون بحديث على رضى الله عنه رفعه « لا يقضى لأحد الخصمين حتى يسمع من الآخر » وهو حديث حسن أخرجه أ[illegible] وغيرهما لحديث الأمر بالمساواة [illegible] [illegible]ود والترمذى [illegible] بين الخصمين ، وقد أطلنا الكلام عليه فى « حاشية ضوء النهار » والبعض الذى استدل بحديث هند على القضاء على الغائب هو الرافعى فانه قال : احتج أصحابنا على الحنفية فى منعهم القضاء على الغائب بقصة هند ، وكان ذلك قضاء من النبى صلى الله عليه وآله وسلم على زوجها وهو غائب . وتعقبه النووى وقال : لا يصح الاستدلال ، لأن هذه القضية كانت بمكة وكان أبو سفيان حاضراً ، وشرط القضاء على الغائب أن يكون غائباً عن البلد أو مستتراً لا يقدر عليه ، أو متعززاً ، ولم يكن هذا الشرط فى أبى سفيان موجوداً فلا يكون قضاء على الغائب ، بل هو إفتاء . ولكنه تعقب الحافظ ابن حجر هذا بقوله : إنه لما كان أبو سفيان غير حاضر معها فى المجلس وأذن لهند أن تأخذ من ماله بغير إذنه قدر كفايتها كان فى ذلك

الفتوى ، بل ندعى أنه يتعين ذلك للفتوى . لأن الحكم يحتاج إلى إثبات السبب المسلَّط على الآخذ من مال الغير (١) ، ولا يحتاج إلى ذلك فى الفتوى . وربما قيل : إن أبا سفيان كان حاضراً فى البلد ، ولا يُقضىٰ على الغائب الحاضر فى البلد (٢) ، مع إمكان إحضاره وسماعه للدعوى عليه ، فى المشهور من مذاهب الفقهاء ، فان ثبت أنه كان حاضراً فهو وجه يُبعد الاستدلال عند الأكثرين من الفقهاء . وهذا يبعد ثبوته (٣) ، إلا أن يؤخذ بطريق الاستصحاب (٤) بحال حضوره

نوع قضاء على الغائب فيحتاج من يمنعه أن يجيب عن هذا . قال : ومما احتج به أنه كان قضاء لا فتيا قوله « خذى » بصيغة الأمر ، ولو كانت فتيا لقال : لا حرج عليك إذا أخذت ، ولأن الأغلب فى تصرفاته إنما هو الحكم . قلت : أما قوله « خذى » فقد ثبت بألفاظ أخرجها البخارى ، ففى لفظ أنها قالت « فهل علىّ حرج أن أطعم من ماله عيالنا ؟ قال : لا ، إلا بالمعروف » ذكره فى كتاب النفقات ، مع أنه ذكر لفظ « خذى » فيه . وذكره فى كتاب الأحكام فى الأقضية فى الحكم بالعلم « لا حرج عليك أن تطعميهم بالمعروف » فليس لفظه صلى الله عليه وآله وسلم فى القضية واحداً ، ولا يتم الاستدلال بلفظ وإلا كان تحكما . وهذه الألفاظ احتملت الحكم والفتيا ، وإذا دخل [illegible] على معين من الحكم أو الفتيا ، وأفاد جواز أخذها من الاحتمال بطل الاستدلال [illegible]

ماله بالمعروف

(١) قوله « إلى إثبات السبب الخ » أقول : السبب المسلط هو كون أبى سفيان رجل شحيحاً لا يعطيها نفقة تكفيها ومن لديها ، لكن مراد الشارح أنها ادعت ذلك فلا بد من إثباته بالبينة ولم تطالب بها ، فكيف يحكم صلى الله عليه وآله وسلم بمجرد دعواها ؟ وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم بعلمه ، فهو عالم بحال أبى سفيان إذ هو من قرابته ومن أهل بلدته لا تخفاه تصرفاته ، سيما باب الشح والكرم فانه يعرفه أهل البلد ممن يساكنهم

(٢) قوله « وربما قيل الخ » أقول : تقدم هذا فى كلام النووى

(٣) قوله « وهذا يبعد ثبوته » أقول : أى كون أبى سفيان حاضراً فى البلد

(٤) قوله « إلا أن يؤخذ بطريق الاستصحاب » أقول : فانه كان عند دخوله

نعم فيه دليل على مسألة الظفر بالحق[1] ، وأخذه من غير مراجعة مَن هو عليه .

ولم يدل الحديث على جواز أخذها من الجنس ، أو من غير الجنس . ومن يستدل بالاطلاق فى مثل هذا يجعله حجة فى الجميع[2]

واستدل به على أنه لا يتوقف أخذ الحق من مال مَن عليه على تعذر الاثبات عند الحاكم ، وهو وجه للشافعية ، لأن هندا كان يمكنها الرفع إلى رسول الله ﷺ ،

صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح فى مكة ولذا قال له صلى الله عليه وآله وسلم « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن دخل الحرم فهو آمن » فان أبا سفيان هو الذى بلغ أهل مكة ذلك فى يوم الفتح ، وقد جزم السهيلى بأقصى من هذا ، وهو أن أبا سفيان كان حاضراً فى المقام معها عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الحافظ ابن حجر : إنه لم يسق السهيلى إسناده ، أى هذا القول . قال : وقد ظفرت به فى طبقات ابن سعد أخرجه بسند رجاله رجال الصحيح ـ إلا أنه مرسل عن الشعبى ـ أن هنداً لما بايعت وجاء قوله « لا يسرقن » قالت : قد كنت أصبت من مال أبى سفيان ، قال أبو سفيان : فما أصبت من مالى فهو حلال لك

(١) قوله « على مسألة الظفر » أقول : هذا على تقدير اتفاقها ، وبحديث هند استدل البخارى على مسألة الظفر فى كتاب المظالم ، ومسألة الظفر قال بها الشافعى فجزم بجواز الأخذ فيما إذا لم يمكن تحصيل الحق بالقاضى كأن يكون غريمه منكراً ولا بينة له عند وجود الجنس فيجوز عنده أخذه إن ظفر به وأخذ غيره بقدره إن لم يجده ويجهد فى التقويم ولا يحيف ، وجوزه الحنفية فى المثلى دون القيمى لما يخشى فيه من الحيف ، واتفقوا على أنه يكون فى الأموال إذا أمن الغائلة كنسبته إلى السرقة ونحو ذلك ، وقد حققناها فى « سبل السلام » وأوجبنا الأخذ ان ظفر وتعذر أخذه بالحكم

(٢) قوله « يجعله حجة فى الجميع » أقول : قال الخطابى يؤخذ من حديث هند جواز أخذ الجنس وغير الجنس ، ووجه هذا ابن المنير فقال : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أذن لهند أن تفرض لنفسها وعيالها قدر الواجب ، وهذا هو التقويم بعينه ، بل هو أدق منه وأعسر

وأخذ الحق بحكمه [1]

وفيه دليل على أن النفقة غير مقدرة بمقدار معين [2]، بل بالكفاية، لقوله «ما يكفيك وبنيك»

وفيه دليل على تصرف المرأة فى نفقة ولدها فى الجملة

وقد يستدل به من يرى أن للمرأة ولاية على ولدها، من حيث إن صرف المال إلى المحجور عليه [3] أو تمليكه يحتاج إلى ولاية. وفيه نظر، لوجود الأب، فيحتاج إلى الجواب عن هذا التوجيه المذكور [4]. فقد يقال: إن تعذر استيفاء الحق من الأب وغيره ـ مع تكرر الحاجة دائماً ـ يجعله كالمعدوم. وفيه نظر أيضاً [5]

---

(١) قوله «وأخذ الحق بحكمه» أقول: هذا كله مبنى على أنه فتوى منه صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله «غير مقدرة بمقدار معين» أقول: المشهور عند الشافعية أنها مقدرة، وتقديرها بالأمداد، فعلى الموسر كل يوم مدان والمتوسط مد ونصف والمعسر مد، وتقديرها بالأمداد رواية عن مالك، قال النووى: وهذا الحديث حجة على أصحابنا. قال الحافظ ابن حجر: قلت ليس صريحاً فى الرد عليهم، لكن التقدير بالأمداد يحتاج إلى دليل

(٣) قوله «إلى المحجور عليه» أقول: يريد بهم الأولاد الصغار من أولاد أبى سفيان الذين تنفق عليهم هند من ماله، وسماه محجوراً عليه من حيث انه ليس متصرفا

(٤) قوله «عن هذا التوجيه» أقول: الجواب أن الظاهر أنه لا يخفى أن أبا سفيان [عرف] هذه الواقعة والفتيا، كيف وقد قيل إنه حاضر، وحينئذ فيكون قد أذن لها

(٥) قوله «وفيه نظر أيضاً» أقول: لأنه بعد إنهاء القضية إليه صلى الله عليه وآله وسلم علم أبو سفيان، وأمكن استيفاء الحق من ماله بالفتوى النبوية، فكيف يكون كالمعدوم

وفيه دليل على جواز ذكر بعض الأوصاف المذمومة (١) إذا تعلقت بها مصلحة أو ضرورة . وفيه دليل على أن ما يذكر فى الاستفتاء لأجل ضرورة معرفة الحكم ، إذا تعلق به أذى الغير لا يوجب تعزيراً

* * *

٣٦٨ — الحديث الثالث : عن أم سلمة رضى الله عنها « أنَّ رسولَ الله ﷺ سَمِعَ جَلَبَةَ خَصْمٍ (٢) بِبابِ حُجْرَتِهِ . فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فقال : أَلاَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ (٣) ، وَإِنَّمَا يَأْتِينِى الخَصْمُ ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صادِقٌ ، فأَقضِى لَهُ . فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِىَ قِطْعَةٌ مِنْ نارٍ (٤) ، فَلْيَحْمِلْها أَوْ يَذَرْها (٥) »

فيه دليل على إجراء الأحكام على الظاهر ، وإعلام الناس بأن النبى ﷺ فى ذلك كغيره . وإن كان يفترق مع الغير فى اطلاعه على ما يطلعه الله عز وجل عليه

---

(١) قوله « ذكر بعض الأوصاف » أقول : تقدم هذا فى النكاح وفيما قبله ، وهو أحد الستة المواضع التى يجوز ذكر الإنسان فيها بما يكره ذكره

(٢) (الحديث الثالث) قال « جلبة خصم » أقول : الجلبة بفتح الجيم واللام اختلاط الأصوات ، والخصم بفتح الخاء المعجمة وسكون الصاد المهملة اسم يستوى فيه الواحد والمثنى والجمع ، وباب الحجرة هى حجرة أم سلمة

(٣) قال « إنما أنا بشر » أقول : البشر يطلق على الجماعة والواحد بمعنى أنه منهم

(٤) قال « فإنما هى قطعة » أقول : القطعة العين المحكوم بها

(٥) قال « فليحملها الخ » أقول قال ابن التين : هو خطاب للمقضى له ، ومعناه أنه أعلم بنفسه هل هو محق أو مبطل ، فان كان محقاً فليأخذ ، وإن كان مبطلا فليترك فان الحكم لا ينقل الأصل عما كان عليه

من الغيوب الباطنة . وذلك فى أمور مخصوصة ، لا فى الأحكام العامة . وعلى هذا يدل قوله عليه السلام « إنما أنا بشر » وقد قدمنا فى أول الكتاب : أن الحصر فى « إنما » يكون عاماً ، ويكون خاصاً . وهذا من الخاص [1] . وهو فيما يتعلق بالحكم بالنسبة إلى الحجج الظاهرة

ويستدل بهذا الحديث من يرى أن القضاء لا ينفذ فى الظاهر والباطن معاً [2] مطلقاً . وأن حكم القاضى لا يغير حكما شرعياً فى الباطن

---

(١) قوله « وهذا من الخاص » أقول : يريد أنه من الحصر الإضافى ، لأنه يختص بالعلم بالباطن وبالنسبة إلى شئ خاص وهو حجج الخصوم ، وقد وفينا المقام حقه فى ذلك أول الكتاب فى أول شرح حديث منه وهو حديث « إنما الأعمال »

(٢) قوله « لا ينفذ فى الظاهر والباطن » أقول : قال الطحاوى : ذهب قوم إلى أن الحكم بتمليك مال أو إزالة ملك أو إثبات نكاح أو فرقة أو نحو ذلك إن كان فى الباطن كما هو فى الظاهر نفذ على ما حكم ، وإن كان فى الباطن على خلاف ما استند اليه الحاكم من الشهادة ونحوها لم يكن الحكم موجباً للتمليك والإزالة والنكاح والطلاق وغيرهما ، وهو قول الجمهور ، ومعهم أبو يوسف . وذهب قوم إلى أن الحكم إن كان فى مال وكان الأمر فى الباطن بخلاف ما استند اليه الحاكم فى الظاهر لم يكن ذلك موجباً لحله للمحكوم له ، وإن كان فى نكاح أو طلاق فإنه ينفذ ظاهراً وباطنا ، وحملوا حديث الباب على ما ورد فيه وهو المال ، واحتجوا لما عداه بقضية المتلاعنين ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم فرق بين المتلاعنين مع احتمال أن يكون الرجل قد صدق فيما رماها به . قال : فيؤخذ من هذا أن كل قضاء ليس فيه تمليك مال أنه على الظاهر ولو كان الباطن بخلافه ، وأن حكم الحاكم يحدث فى ذلك التحليل والتحريم بخلاف الأموال ، وتعقب بأن الفرقة فى اللعان إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب فهو أصل برأسه فلا يقاس عليه . قلت : يقال هذا على تسليم أنه وقع باطناً وظاهراً ، ولكنه ادعى أنها عقوبة بالفرقة ، فقد يقال : العقوبة بالفرقه لم تعهد فى الشريعة . وأحسن من هذا أن يقال : الفرقة كانت بالطلاق كما فى سنن أبى داود أن عويمراً العجلانى صاحب

واتفق أصحاب الشافعي على أن القاضي الحنفي إذا قضى بشفعة الجار للشافع أخذها في الظاهر. واختلفوا في حل ذلك له في الباطن على وجهين

والحديث عام بالنسبة إلى سائر الحقوق. والذى يتفقون عليه ـ أعنى أصحاب الشافعي ـ أن الحجج إذا كانت باطلة فى نفس الأمر، بحيث لو اطلع عليها القاضى لم يجز له الحكم بها أن ذلك لا يؤثر. وإنما وقع التردد فى الأمور الاجتهادية (١) إذا خالف اعتقاد القاضى اعتقاد المحكوم له، كما قلنا فى شفعة الجار

* * *

قصة اللعان طلق امرأته بعد اللعان ثلاثاً وأنفذه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلم يكن الفراق بالحكم وإلا لكان جواباً واضحاً خالصاً عن الأشكال. ولك أن تقول: قد اختلف فى فرقة اللعان على خمسة أقوال كلها مأخوذة من قصة عويمر العجلانى، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال، فلم يبق للقائل بنفوذه باطنا دليل ناهض، فإن أنهض الأدلة معهم قصة المتلاعنين. واحتج بعض الحنفية بما جاء عن على رضى الله عنه أن رجلا خطب امرأة فأبت، فادعى أنه تزوجها، وأقام شاهدين، فقالت المرأة، إنهما شهدا بالزور، فزوجنى أنت منه فقد رضيت، فقال على: شاهداك زوجاك، وأمضى عليها النكاح. وتعقب بأنه لم يثبت عن على. قلت: وعلى تقدير ثبوته من أين لعلى رضى الله عنه أنهما شهدا زورا، إذ لو علم أنهما كذلك [illegible] لا حكم بهما، ومن أين له أن الرجل فى دعواه كاذب؟ ومن أين ما سماهما شاهدين [illegible] فى حكمه حلها للرجل باطنا؟ وما هو إلا مثل حكمه صلى الله عليه وآله وسلم الذى قال فيه «فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هى قطعة من النار»، واحتجوا من حيث النظر بأن الحاكم قضى بحجة شرعية فيما له ولاية الإنشاء فيه، فجعل إنشاءه حجراً عن الحرام، والحديث صريح فى المال، وليس النزاع فيه. فإن القاضى لا يملك دفع مال زيد إلى عمرو، ويملك إنشاء العقود والفسوخ، فإنه يملك بيع أمة زيد مثلا من عمرو حال خوف الهلاك للحفظ، وحال الغيبة. ولهم أدلة غير ناهضة عند الناقد

(١) قوله «وإنما وقع التردد فى الأمور الخ»، أقول: قال الشافعية إذا حكم الحاكم

٣٦٩ — الحديث الرابع : عن عبد الرحمن بن أبى بَكْرَة رضى الله عنهما قال « كتب أبـ[١] ـ أو كتبت له ـ إلى ابنه عبد الله بن أبى بكرة وهو قاضٍ بِسِجِستان[٢] : أن لا تَحكُمُ بين اثنين وأنت غضبانُ ، فانى سمعت رسولَ الله ﷺ يقول[٣] : لا يَحْكُمْ أحدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبانٌ »

وفى رواية « لا يَقْضِيَنَّ حاكم[٤] بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبانٌ »

النص وارد فى المنع من القضاء حالة الغضب . وذلك لما يحصل للنفس بسببه من التشويش الموجب لاختلال النظر ، وعدم استيفائه على الوجه . وعدّاه الفقهاء بهذا المعنى إلى كل ما يحصل منه ما يشوش الفكر ، كالجوع والعطش ، وهو قياس مظنة على مظنة[٥] ، فان كل واحد من الجوع والعطش مشوش للفكر . ولو قضى

بنفى خيار المجلس أو بنفى العرايا أو بشهادة فاسقين أو ببيع أم الولد أو بغير ذلك من مسائل الخلاف ففى بعضها خلاف ، رجح ابن الرفعة النقض فى الجميع ، ونقل الرافعى عن الرويانى عدم النقض فى الجميع لأنها اجتهادية ، والأدلة فيها متعارضة

(١) (الحديث الرابع) قال « كتب أبى الخ » أقول : هذا يوافق سياق مسلم ، إلا أنه زاد ابنه . قيل معناه كتب أبو بكرة مرة بنفسه وأمر ولده عبد الرحمن أن يكتب لأخيه فكتب له مرة أخرى . وقيل معنى فكتب أبى أمر بالكتابة التى أمرنى بها والأصل عدم التكرار

(٢) قال « بسجستان » أقول : بكسـ[illegible] سين المهملة والجيم على الصحيح بعدهما مثناة مفتوحة ، وهى إلى جهة الهند بينها وبين كرمان مائة فرسخ

(٣) قال « فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : هذه عبارة أبى بكرة لا ابنه ، فانه ليست له صحبة ، بل هو أول مولود ولد لأبيه بالبصرة

(٤) قال « وفى رواية لا يقضين حكم » أقول : هى للبخارى ، ولمسلم لا يحكم أحد ، والحكم بفتحتين الحاكم

(٥) قوله « وهو قياس مظنة على مظنة » أقول : وهو صحيح ، فانه استنباط معنى

مع الغضب والجوع لنفذ إذا صادف الحق . وقد ورد فى بعض الأحاديث ما يدل على ذلك[١] ، وكأن الغضب إنما خُصَّ لشدة استيلائه على النفس وصعوبة مقاومته

وفيه دليل على أن الكتابة بالحديث كالسماع من الشيخ فى وجوب العمل[٢] . وأما فى الرواية فقد اختلفوا فى ذلك[٣]. والصواب أن يقال : إن أدى الرواية بعبارة مطابقة للواقع جاز . كقوله : كتب إلىَّ فلان بكذا وكذا

* * *

٣٧٠ — الحديث الخامس[٤] : عن أبى بكرة رضى الله عنه قال : قال

دل عليه النص ، فانه لما نهى عن الحكم حال الغضب فهم منه أن الحكم لا يكون إلا حال استقامة الفكر ؛ فكانت علة النهى تغير الفكر ، والوصف بالغضب يسمى علة لأنه مشتمل عليه فالحق به ما فى معناه كالجوع

(١) قوله « وقد ورد فى بعض الأحاديث الخ » أقول : يحتمل أنه ورد فيما عداه الفقهاء الى نص ، وهو ما أخرج البيهقى بسند ضعيف عن أبى سعيد الخدرى يرفعه « لا يقضى القاضى إلا وهو شبعان ريان » ويحتمل أنه يزيد أنه قد ورد نفوذ القضاء مع الغضب ، ونفوذ القضاء مع الغضب إذا وافق الحق قال به الجمهور بهذا الشرط ، ولكن قالوا مع الكراهة . قالوا : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم للزبير فى شراج الحرة بعد أن أغضبه خصم الزبير . قلت : لكنه لا حجة فيه لعصمته صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا يقول فى حال الغضب إلا ما يقوله فى حال الرضا ، وكأنه أراد الشارح بالحديث هذا

(٢) قوله « كالسماع من الشيخ الخ » أقول : فعل صحابى لا يكون حجة ، ولكن الأدلة غيره كثيرة قد بوب لها البخارى

(٣) قوله « فقد اختلفوا فى ذلك » أقول : الصحيح جوازها مع بيان أنها مكاتبة ، ولا يقول « حدثنا » إلا مقيداً ، وهو الذى جنح اليه الشارح

(٤) (الحديث الخامس) أقول : إدخال هذا الحديث فى باب القضاء لأنه يشترط عدالة القاضى وعدالة الشاهد ، ومن شرطها اجتناب الكبائر

رسولُ الله ﷺ « ألاَ أُنبئُكم بِأَكْبَرِ الكَبائِرِ ؟ ـ ثلاثاً ـ قُلنا : بَلَى يا رسولَ الله ، قال : الإِشراكُ باللهِ ، وَعُقوقُ الوَالِدَيْنِ . وكانَ مُتَّكِئاً فَجَلَسَ ، وقال : أَلاَ وَقَولُ الزُّورِ ، وَشَهادَةُ الزُّورِ ، فَمَا زَالَ يُكَرِّرُها حتى قُلنا : لَيْتَهُ سَكَتَ »

فيه مسائل : الأولى ـ قد يدل الحديث على انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر . وعليه أيضاً يدل قوله تعالى ﴿ النساء ٣١ : إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ﴾ وفى الاستدلال بهذا الحديث على ذلك نظر . لأن من قال « كل ذنب كبيرة » فالكبائر والذنوب عنده متواردان على شئ واحد . فيصير كأنه قيل : ألا أنبئكم بأكبر الذنوب . وعن بعض السلف أن كل ما نهى الله عز وجل عنه فهو كبيرة (١) . وظاهر القرآن والحديث على خلافه . ولعله أخذ « الكبيرة » باعتبار الوضع اللغوى ، ونظر إلى عظم المخالفة للأمر والنهى ، وسمى كل ذنب كبيرة

الثانية : يدل على انقسام الكبائر فى عظمها إلى كبير وأكبر ، لقوله عليه السلام « ألا أنبئكم بأكبر الكبائر » ؟ وذلك بحسب تفاوت مفاسدها . ولا يلزم من كون هذه أكبر الكبائر استواء رتبها أيضاً فى نفسها . فإن الإشراك بالله أعظم كبيرة من كل ما عداه من الذنوب المذكورة فى الأحاديث التى ذكر فيها الكبائر

الثالثة : اختلف الناس فى الكبائر . فنهم من قصد تعريفها بتعدادها . وذكروا فى ذلك أعدادا من الذنوب (٢) . ومن سلك هذه الطريقة فليجمع ما ورد من ذلك فى

---

(١) قوله « أن كل ما نهى الله عنه الخ » أقول : فى جمع الجوامع أنه اضطرب فى الكبيرة ، وذكر عن الأستاذ أبى اسحق الاسفراينى والشيخ الإمام والد المصنف أن الكبيرة كل ذنب ، وألغيا الصغيرة . انتهى

(٢) قوله « وذكروا فى ذلك أعداداً من الذنوب » أقول : عد السبكى فى جمع الجوامع خمسة وثلاثين ، وجمعها الحافظ السيوطى فى الأشباه والنظائر فى ثمانية أبيات فقال :

الأحاديث ، إلا أنه لا يستفيد بذلك الحصر . ومن هذا قيل : إن بعض السلف قيل له « إنها سبع » فقال « إنها إلى السبعين أقرب منها إلى السبع [1] » ، ومنهم من سلك طريق الحصر بالضوابط [2] . فقيل عن بعضهم : إن : كل ذنب قُرن به وعيد ، أو لعن ،

كالقتل والزنا وشرب الخمر   ومطلق المسكر ثم السحر
والقذف واللواط ثم الفطر   ويأس رحمة وأمن مكر
والغصب والسرقة والشهاده   بالزور والرشوة والقياده
منع زكاة ودياثة فرار   خيانة فى الكيل والوزن ظهار
نميمة كتم شهادة يمين   فاجرة على بيئا يمين
وسب صحبة وضرب مسلم   سعاية عق وقطع الرحم
خرابة ثم تقديم الصلاة أو   تأخيرها ومال أيتام رووا
وأكل خنزير وميت والربا   والغل أو صغيرة قد واظبا

انتهى . وفى شرح جمع الجوامع أدلة هذه المعدودات ، وتتبع الحافظ ابن حجر الكبائر من الأحاديث فى فتح البارى بما يطول نقله ثم قال : فهذا جميع ما وقفت عليه مما ورد بأنه من الكبائر أو من أكبر الكبائر صحيحاً وضعيفاً مرفوعاً وموقوفاً وقد تتبعته غاية التتبع

(١) قوله « قيل إن بعض السلف الخ » أقول : هو ابن عباس ، فانه أخرج الطبرانى وإسماعيل القاضى عن ابن عباس أنه قيل له : الكبائر سبع . فقال : هى أكثر من سبع وسبع . وفى رواية عنه : إلى السبعين أقرب . وفى رواية : إلى السبعمائة . قيل : ويحمل كلامه على المبالغة بالنسبة على من اقتصر على سبع

(٢) قوله « بالضوابط » أقول : أى بالتعريفات . قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : لم أقف للكبيرة على معنى يسلم من الاعتراض عليها . قال : والأولى ضبطها بما يشعر بتهاون مرتكبها اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها . قال : وضبطها بعضهم بكل ذنب اقترن به وعيد ولعن . وقال الحافظ ابن حجر : إنه أشمل من غيره . قال : ولا يرد عليه إخلاله بما فيه حد ، لأن كل ما ثبت فيه الحد لا يخلو من ورود الوعيد

أو حد فهو من الكبائر . فتغيير منار الأرض كبيرة ، لاقتران اللعن به ، وكذلك قتل

على فعله ، ويدخل فيه ترك الواجبات الفورية منها مطلقاً والمتراخية إذا تضيقت . وقال ابن الصلاح : لها أمارات ، منها إيجاب الحد . ومنها الإيعاد عليها بالعذاب والنار ونحوها من الكتاب والسنة ، ومنها وصف فاعلها بالفسق ، ومنها اللعن . قال ابن حجر : وهو أوسع مما قبله . قلت : قد طول العلماء الكلام فى ذلك تعداداً وتعريفاً حتى ألف ابن حجر الهيثمى كتاب « الزواجر فى الكبائر » وأتى بشئ كثير لا ينهض الدليل على كبر كثير منها . وأحسن شيء فى هذا ما قاله بعض محقق المتأخرين حيث قال : الكبر والصغر فى اللغة أمران نسبيان ليس مدلولها أمراً محدوداً ، وخطاب الشارع باللسان العربى ، وما لم يثبت له عرف فى الكبر والصغر فبقيا على معناهما لغة ، والآيات والأحاديث قد دلت على انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر ، فما بقى إلا التعيين الشرعى ، وقد عين سبعاً ، وفى بعضها تسعاً ، أعنى بلفظ هذين العددين ، ثم تعقبهما بالتعداد : وقد عين غير ما فيهما فى أحاديث أخر ، وفى التعداد أيضاً تبديل شيء بشيء ، ولا منافاة ، منها ما صح ومنها ما ليس بذاك ، وليس هنا تكليف خاص بالكبائر لأنا مأموزون بترك جنس العصيان من صغير وكبير فيستوى التكليف بهذا الاعتبار ، فلو لم يعين الشارع كبيرة قط لم يلزم محذور ، فإن قلت : فما وجه تخصيص الكبائر بالزجر فى كثير من المواضع وإكثار الثناء على مجتنبيها لو لم يلزم تعيينها ؟ قلت : قد عين الشارع شطراً صالحاً ينصرف اليه الثناء والزجر المذكوران ، وأيضاً فالمكلف يعلم أن أدنى إيلام ليس كالقتل ، وليست النظرة كالفجور ، ونحو ذلك مما عين كبره الشارع وما لم يعينه ، فيخاف فيما لم يعينه أن يكون ذلك كبيرة ويـ خوف فيحذره ويرجو بتركه أنه قد اتصف باجتناب الكبيرة . فان قلت : فما حكم مالم يعينه الشارع ؟ قلت : تجويز الكبر والصغر ، إذ الحكم بأحدهما هجوم بلا دليل بعد انقسام المعاصى إلى الأمرين . فان قلت : هل عين الشارع شيئاً من الصغائر ؟ قلت : لم يصح من ذلك ما يقوم به عذر المكلف فى الصغر ، ولو صح ما منع منه مانع . وقول المعتزلة أو بعضهم إنه إغراء غير صحيح لأن القبح صارف للمؤمن . فإن قلت فهل يمكن تحصيل قانون يعرف به الكبر والصغر ؟ قلت : قد أكثر الناس من

المؤمن لاقتران الوعيد به . والمحاربة ، والزنا ، والسرقة ، والقذف كبائر لاقتران الحدود بها ، واللعنة ببعضها . وسلك بعض المتأخرين طريقاً فقال : إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها ، فان نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر أو أرْبَتْ عليه فهي من الكبائر . وعَدَّ من الكبائر شتم الرب تبارك وتعالى ، أو الرسول ، والاستهانة بالرسل ، وتكذيب واحد منهم ، وتضميخ الكعبة بالعذرة ، وإلقاء المصحف فى القاذورات ، فهذا من أكبر الكبائر ولم يصرح الشرع بأنه كبيرة . وهذا الذى قاله داخل عندى فيما نص عليه الشرع بالكفر ، إن جعلنا المراد بالإشراك بالله مطلق الكفر على ما سننبه عليه . ولا بد ـ مع هذا ـ من أمرين :

أحدهما أن المفسدة لا تؤخذ مجردة عما يقترن بها من أمر آخر . فانه قد يقع الغلط فى ذلك . ألا ترى أن السابق إلى الذهن أن مفسدة الخمر السكر وتشويش العقل ، فان أخذنا هذا بمجرده لزم منه أن لا يكون شرب القطرة الواحدة كبيرة ، لخلائها عن المفسدة المذكورة . لكنها كبيرة ، فانها ـ وإن خلت عن المفسدة المذكورة ـ إلا أنه يقترن بها مفسدة الإقدام والتجرىء على شرب الكثير الموقع فى المفسدة ، فبهـذا الاقتران تصير كبيرة

والثانى : أنا إذا سلكنا هذا المسلك [1] فقد تكون مفسدة بعض الوسائل إلى بعض الكبائر مساوياً لبعض الكبائر ، أو زائداً عليها . فان من أمسك امرأة محصنة

التخمين فى ذلك ، ومع ذلك لم نر من قطع بصغر ما خرج عن قانونه . فان قلت : وما معنى الكبيرة ؟ قلت : قالوا التى يجوز فى الحكمة تعذيب صاحبها . ولذا سميت المقتلة والموجبة كما فى الأحاديث المروية انتهى . وفيه بعض اختصار ، وهو كلام متقن ، وتعرف منه أن ما أتى به الشارح المحقق لم يف بالمراد

(١) قوله « أنا إذا سلكنا هذا المسلك » أقول : وهو ما سلكه بعض المتأخرين من عرض مفسدة الذنب ـ أى الذنب الذى لم ينص على كبره ـ على مفاسد الكبائر المنصوص عليها

لمن يزنى بها ، أو مسلماً معصوماً لمن يقتله ، فهو كبيرة أعظم مفسدة من أكل مال الربا ، أو أكل مال اليتيم ، وهما منصوص عليهما . وكذلك لو دل على عورة من عورات المسلمين تفضى إلى قتلهم ، وسبى ذراريهم ، وأخذ أموالهم ، كان ذلك أعظم من فراره من الزحف ، والفرار من الزحف منصوص عليه دون هذه . وكذلك نفعل - على هذا القول الذى حكيناه (١) من أن الكبيرة ما رتب عليها اللعن ، أو الحد ، أو الوعيد - فتعتبر المفاسد بالنسبة إلى ما رتب عليه شئ من ذلك ، فما ساوى أقلها ، فهو كبيرة ، وما نقص عن ذلك فليس بكبيرة

الرابعة : قوله عليه السلام « الإشراك بالله » يحتمل أن يراد به مطلق الكفر (٢) ، فيكون تخصيصه بالذكر لغلبته فى الوجود ، لاسيما فى بلاد العرب ، فذُكر تنبيهاً على غيره . ويحتمل أن يراد به خصوصه ، إلا أنه يرد على هذا الاحتمال أنه قد يظهر أن بعض الكفر أعظم قبحاً من الاشراك ، وهو كفر . فبهذا يترجح الاحتمال الأول

الخامسة : عقوق الوالدين معدود من أكبر الكبائر فى هذا الحديث . ولا شك فى عظم مفسدته ، لعظم حق الوالدين ، إلا أن ضبط الواجب من الطاعة لهما ، والمحرم من العقوق لهما فيه عسر (٣) ، ورُتب العقوق مختلفة

---

(١) قوله « وكذلك نفعل على ذلك القول » أقول : وهو أن الكبيرة ما رتب عليها اللعن أو الحد أو الوعيد(١) فانه سلك فيما لا نص عليه مسلك المنصوص عليها فما يساوى أقلها فهو كبيرة

(٢) قوله « أن يراد به مطلق الكفر » أقول : هو نفس الإشراك ، وهو اتخاذ شريك وند لله تعالى ، فهو أخص من مطلق الكفر ، ويتعين أن هذا الاحتمال هو المراد هنا لما ذكره الشارح المحقق

(٣) قوله « فيه عسر » أقول : العقوق بضم العين مشتق من العق وهو القطع ،

---

(١) قلت : نظمها بعض الحنابلة بقوله :

مـا فيـه حد فى الدنا أو توعد ... بأخرى فسم كبرى على نص أحمد

وقال حفيد المجد أو جا وعيده ... بخزى ونار أو بطرد لمبعـد

قال شيخنا الامام أبو محمد بن عبد السلام : ولم أقف فى عقوق الوالدين ، ولا فيما يختصان به من الحقوق ، على ضابط أعتمد عليه[1] . فان مايحرم فى حق الأجانب فهو حرام فى حقهما ، وما يجب الأجانب فهو واجب لهما [2] . فلا يجب على الولد طاعتهما فى كل ما يأمران به [3] ، ولا فى كل ما ينهيان عنه باتفاق . وقد حُرّم على الولد السفر إلى الجهاد بغير إذنهما لما يشق عليهما من توقع قتله ، أو قطع عضو من أعضائه ، ولشدة تفجعهما على ذلك . وقد ألحق بذلك كل سفر يخافان فيه على نفسه ، أو على عضو من أعضائه . وقد ساوى الوالدان الرقيق فى النفقة والكسوة والسكنى . انتهى كلامه

والفقهاء قد ذكروا صوراً جزئية ، وتكلموا فيها منثورة ، لا يحصل منها ضابط كلى . فليس يبعد أن يسلك فى ذلك ما أشرنا إليه فى الكبائر ، وهو أن تقاس المصالح

والمراد به صدور ما يتأذى به الوالد من ولده من قول أو فعل ، إلا فى شرك أو معصية ، ما لم يعنت الوالد .

(١) قوله « على ضابط أعتمد عليه » أقول : وضبطه ابن عطية بوجوب طاعتهما فى المباحات فعلا وتركا ، واستحبابها فى المندوبات وفروض الكفايات كذلك . ومنه تقديمهما عند تعارض الأمرين ، ومنه كمن دعته أمه لبيرضها مثلا بحيث يفوت عليه فعل واجب إن استمر عندها ويفوت ما قصدته من تأنيسه لها وغير ذلك أن لو تركها وفعله وكان مما يمكن تداركه مع فوات الفضيلة كالصلاة أول الوقت أو فى الجماعة . انتهى

(٢) قوله « وما يجب للأجانب فهو واجب لهما » أقول : كأنه يريد بالأجانب من عدا من يجب نفقته ، فان النفقة لا تجب للإجانب وتجب للولد والوالدين وغير ذلك ، والأجانب لا يجب أن يواصلهم ولا يمتثل أمرهم ولا يبلغهم ، بخلاف الأبوين فانه يجب هذا لهما قطعاً

(٣) قوله « فى كل ما يأمران به » أقول : نعم لكونه يجب فى بعض ما يأمران به مما يخصهما ولا تجب طاعة الأجانب فى شىء

فى طرف الثبوت بالمصالح التى وجبت لأجلها ، والمفاسد فى طرف العدم بالمفاسد التى حرمت لأجلها

السادسة : اهتمامه عليه السلام بأمر شهادة الزور ، أو قول الزور ، يحتمل أن تكون لأنها أسهل وقوعاً على الناس ، والتهاون بها أكثر ، فمفسدتها أيسر وقوعاً [1]، ألا ترى أن المذكور معها هو الإشراك بالله ، ولا يقع فيه مسلم ، وعقوق الوالدين ، والطبع صارف عنه . وأما قول الزور فان الحوامل عليه كثيرة ، كالعداوة وغيرها . فاحتيج إلى الاهتمام بتعظيمها . وليس ذلك لعظمها بالنسبة إلى ما ذكر معها ـ وهو الإشراك ـ قطعاً ، وقول الزور ، وشهادة الزور ، ينبغى أن يحمل قول الزور على شهادة الزور ، فانا لو حملناه على الإطلاق لزم أن تكون الكذبة الواحدة مطلقاً كبيرة ، وليس كذلك . وقد نص الفقهاء على أن الكذبة الواحدة وما يقاربها ، لا تسقط العدالة . ولو كانت كبيرة لأسقطت . وقد نص الله تعالى على عظم بعض الكذب . فقال : ﴿ النساء ١١٢ : ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾ وعِظَمُ الكذب ومراتبه تتفاوت بحسب تفاوت مفاسده . وقد نص فى الحديث الصحيح على أن الغيبة والنميمة كبيرة . والغيبة عندى تختلف بحسب المقول

---

(١) قوله « فمفسدتها أيسر وقوعاً » أقول : يريد أنه صلى الله عليه وآله وسلم عظم أمرها وكررها وجلس بعد أن كان متكئاً . وليس ذلك لعظم مفسدتها بل لتهاون الناس فيها ، فعظمها زجراً لهم عنها . وقد اختلفوا فيها هل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة ؟ تردد فيه ابن عبد السلام ، وجزم العراقى بالنفى ، بل قال : ولو لم يثبت إلا فلساً . قلت : وقول المحقق « فمفسدتها أيسر وقوعا » ليس على إطلاقه فانها قد تكون فى قتل نفس معصومة ، أو إخراب قرية وحرب أهلها ، وقد هم صلى الله عليه وآله وسلم بغزو بنى المصطلق لكذبة كذبها عليهم الوليد بن عقبة حتى نبه الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ نعم هى بالنسبة إلى الشرك الذى لا يغفره الله تعالى أهون ، وسيصرح الشارح رحمه الله تعالى آخراً أن أعظم الكذب ومراتبه تتفاوت بحسب تفاوت مفاسده ، والغيبة مثله . وبالجملة الحكم

والمغتاب به ، فالغيبة بالقذف كبيرة ، لإيجابها الحد . ولا تساويها الغيبة بقبح الخلقة مثلا ، أو قبح بعض الهيئة فى اللباس مثلا . والله أعلم

* * *

٣٧١ — الحديث السادس : عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن النبى ﷺ قال «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُم ، وَلَكِنِ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»

الحديث دليل على أنه لا يجوز الحكم إلا بالقانون الشرعى (١) الذى رتب عليه . وإن غلب على الظن صدق المدعى (٢) ، ويدل على أن اليمين على المدعى عليه مطلقاً . وقد اختلف الفقهاء فى اشتراط أمر آخر فى توجيه اليمين على المدعى عليه . وفى مذهب مالك وأصحابه تصرفات بالتخصيصات لهذا العموم خالفهم فيها غيرهم . منها : اعتبار الخلطة (٣) بين المدعى والمدعى عليه فى اليمين . ومنها : أن من ادعى سبباً من أسباب القصاص : لم تجب به اليمين ، إلا أن يقيم على ذلك شاهدا . فتجب اليمين . ومنها : إذا ادعى رجل على امرأة نكاحا ، لم يجب له عليها اليمين فى ذلك . قال سحنون منهم :

بالكلى على عظم بعض الذنوب على كل ذنب لا يتم إلا فى مثل الإشراك بالله تعالى وقتل النفس مثلا

(١) (الحديث السادس) قوله «بالقانون الشرعى» أقول : هو ما أفاده هذا الحديث والأحاديث التى فى معناه كحديث «البينة على المدعى واليمين على المنكر» أخرجه الترمذى عن ابن عمر ، وأخرج البيهقى وابن عساكر عنه «البينة على المدعى واليمين على من أنكر إلا فى القسامة»

(٢) قوله «وإن غلب على الظن صدق المدعى» أقول : أى ظن من ترافعا اليه فانه لا حكم لظنه بل الحكم للقانون الشرعى

(٣) قوله «اعتبار الخلطة» أقول : كأنهم يعللون ذلك بأن الخلطة لوث وقرينة

إلا أن يكونا طارئين . ومنها : أن بعض الأمناء ـ ممن يجعل القول قوله ـ لا يوجبون عليه يمينا . ومنها : دعوى المرأة طلاقا على الزوج ، وكل من خالفهم فى شئ من هذا يستدل بعموم هذا الحديث

كتاب الأطعمة

٣٧٢ — الحديث الأول : عن النعمان بن بَشير رضى الله عنه قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول ـ وأهوَى النُّعمانُ بإصبعَيْهِ إلى أُذُنَيْهِ ـ « إنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ ، والحَرامَ بَيِّنٌ . وبَينَهما مُشتَبِهاتٌ ، لا يَعلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسَ ، فَمَن اتَّقَى الشُّبُهاتِ : استَبرَأَ لِدِينِهِ وعِرْضِهِ ، ومَنْ وَقَعَ فى الشُّبُهاتِ وَقَعَ فى الحَرامِ (١) ، كالرَّاعِى يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أنْ يَرْتَعَ فِيهِ . أَلاَ وإنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى ، أَلاَ وإنَّ حِمَى اللهِ مَحارِمُهُ . أَلاَ وإنَّ فى الجَسَدِ مُضْغَةً إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدِ كلُّهُ ، وإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلاَ وَهِىَ القَلْبُ »

هذا أحد الأحاديث العظام التى عدت من أصول الدين ، فأدخلت فى الأربعة الأحاديث التى جعلت أصلا فى هذا الباب (٢) .

استماع الدعوى ، إذ لو لم يكن بينهما خلطة لكان كذب المدعى ظاهراً فلا يجاب إلى سماع دعواه

(١) (كتاب الأطعمة) الحديث الأول قال « ومن وقع فى الشبهات الخ » أقول : هذا اللفظ أعنى جواب الشرط غير ثابت فى البخارى ، بل لفظه « ومن وقع فى الشبهات كراع الخ »

(٢) قوله « وأدخلت فى الأربعة الأحاديث الخ » أقول : قد تقدم الكلام فى هذا فى حاشية أول حديث فى العمدة عند قول الشارح المحقق « إن حديث إنما الأعمال بالنيات ثلث العلم » والأربعة الأحاديث التى أشرنا إليها قد قدمنا هنالك ذكرها ، وجمعها من قال :

اتق الشبهات وازهد ودع ما ليس يعنيك واعملن بنيه

تدمناه وما قبله هنالك[1] وفيه تقسيم الأحكام إلى ثلاثة أشياء، وهو تقسيم صحيح، لأن الشيء إما أن ينص على طلبه مع الوعيد على تركه، أو ينص على تركه مع الوعيد على فعله، أو لا ينص على واحد منهما. فالأول «الحلال البين» والثاني «الحرام البين»، فمعنى قوله «الحلال بين» أي لا يحتاج إلى بيانه، إذ يشترك فى معرفته كل أحد، ومثله «الحرام بين» والثالث مشتبه لخفائه، ولا ندرى هل هو حرام أو حلال، وما كان هذا سبيله ينبغى اجتنابه، لأنه إن كان فى نفس الأمر حراماً فقد برىء من تبعته، وإن كان حلالا فقد أجر على تركه بهذا القصد، لأن الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة وما بينهما مختلف فيـــه، ولك أن تقول بعبارة أخرى إن الشيء إما أن يكون أصله التحريم، أو الإباحة، أو يشك فيه. فالأول كالصيد فانه يحرم أكله قبل ذكاته، فاذا شك فيها لم يزل عن التحريم إلا بيقين، وإليه الإشارة بحديث عدى بن حاتم الآتى. الثانى كالطهارة إذا حصلت لا ترتفع إلا بيقين الحدث[2] وفيها حديث عبد الله بن زيد تقدم فى أول الكتاب. والثالث ما لا يتبين أصله ويتردد بين الحظر والإباحة والأولى تركه، وفيه حديث التمرة التى وجدها صلى الله عليه وآله وسلم وقال «لولا أنى أخشى أن تكون من تمر الصدقة لأكلتها»، وعليه حديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». واعلم أن حاصل ما فسر به العلماء المشبهات أربعة أشياء: أحدها ما تعارضت فيه الأدلة، ثانيها ما اختلف فيه العلماء وهى مأخوذة من الأولى، ثالثها أنه أريد بها قسم المكروه لأنه يجتذبه جانبا الفعل والترك، رابعها أنه المباح، ولا يمكن لقائل هذا أن يحمله على مستوى الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على ما يكون بخلاف الأولى، بأن يكون متساوى الطرفين باعتبار ذاته، راجح الفعل أو الترك

---

(١) قلت: تقدم البيتان أول الكتاب وقبل هذا البيت:

عمدة الدين عندنا كلمات أربع من كلام خير البريه

(٢) قلت: مثاله لو رأى شخص كلبا خارجا من مكان فيه إناء فيه ماء وشك هل ولغ الكلب فى الإناء أم لا؟ فالأصل الطهارة

في الورع [1] ، وترك المتشابهات في الدين

والشبهات لها مثارات[2] . منها : الاشتباه في الدليل الدال على التحريم أو التحليل ،

باعتبار أمر خارج . قلت : والأقرب في تفسير الشبهات أنها ما يريب وما لم ينشرح له الصدر لحديث « دع ما يريبك » وحديث « استفت قلبك » ولا فتيا إلا في المشتبه ، فليست عندي من الحرام قطعاً لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه » واستبرأ بالهمز استفعل أي طلب براءة دينه وعرضه : دينه من النقص وعرضه من الطعن فيه ، وذلك أن من عرف باتباع المشتبهات لم يسلم من الطعن فيه ، وفي هذين اللفظين إشارة إلى المحافظة على أمور الدين وصيانتها عما يخدشها وإلى خصال المروءة وصيانة العرض عما ينقصه ، ويدل لحلها قوله « ومن وقع يوشك الخ » فانه إخبار بأن الوقوع قد يجره إلى ما لا يحل ، لا أنها في نفسها حرام . وقال الخطابي : كل ما شككت فيه فالورع اجتنابه ، والذي شككت فيه هو محل الريبة فان الريبة الشك والتردد ، وحديث « دع ما يريبك » أفاد أنك إذا شككت في شيء فدعه واترك ما تشك فيه ، وقد روى الترمذي من حديث عطية العوفي مرفوعا « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به البأس »

(١) قوله « وهو أصل كبير في الورع » أقول : قال الغزالي : الورع أقسام ، ورع الصديقين وهو ترك ما يتناول بغير نية القوة على العبادة، وورع المتقين وهو ترك ما لا شبهة فيه ولكن يخشى أن يجر إلى الحرام ، وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق اليـــه احتمال التحريم بشرط أن يكون لذلك الاحتمال موقع ، فان لم يكن فهو ورع الموسوسين . قال : ووراء ذلك ورع الشهود ، وهو ترك ما يسقط الشهادة ، وهو أعم من أن يكون ذلك المتروك حراماً أم لا ، انتهى

(٢) قوله « لها مثارات » جمع مثار وهو محل إثارة الشبهة في المحكوم عليه ، فقد يكون الاشتباه في الدليل كما في تحريم الضبع وحله والخيل [1] ونحو ذلك ، فلذا قال

---

(١) قلت : حديث الضبع لا اشتباه فيـه ، فقد أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن ، وكذلك حديث أسماء أنهم نحروا فرساً وأكلوها ، أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي

أو تعارض الأمارات والحجج . ولعل قوله عليه السلام « لا يعلمهن كثير من الناس » إشارة إلى هذا المثار (١) ، مع أنه يحتمل أن يراد : لا يعم عينها ، وإن عُلم حكم أصلها فى التحليل والتحريم . وهذا أيضاً من مثار الشبهات

وقوله عليه السلام « من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » أصل فى الورع . وقد كان فى عصر شيوخ شيوخنا بينهم اختلاف فى هـــذه المسألة ، وصنفوا فيها تصانيف ، وكان بعضهم سلك طريقاً فى الورع ، فخالفه بعض أهل عصره وقال : إن كان هذا الشئ مباحاً ـ والمباح ما استوى طرفاه ـ فلا ورع فيه (٢) ، لأن الورع ترجيح لجانب الترك ، والترجيح لأحد الجانبين مع التساوى محال وجمع بين المتناقضين ، وبنى على ذلك تصنيفاً (٣)

والجواب عن هذا عندى من وجهين :

أحدهما : أن المباح قد يطلق على ما لا حرج فى فعله ، وإن لم يتساو طرفاه (٤) .

قوم بحل ذلك وآخرون بحرمته ، لأن كلا رجح مثار حكم منهما . وقد اختلف فى حكم المشتبهات فقيل : التحريم ، وهومردود . وقيل الكراهة ، وقيل الوقف . والحكم أن حكمها مختلف بين الثلاثة ، والرابع الحل كما بينته

(١) قوله « ولعل قوله لا يعلمها كثيرمن الناس الخ » أقول : وذلك لأن تعارض الأمارات والحجج يفت فى عضد العلم بالحكم ، وإن حصل به بان ، والظن التعبد به قطعاً ، فهذا المشتبه بهذا المثار من قسم الحلال ، وفيه دليل على أن بعض العلماء قد يحصل له العلم بالحكم فى ذلك المشتبه على غيره

(٢) قوله « وقال إن كان هذا الشىء مباحاً الخ » أقول : لم يأت له مقابل ، وكأنه وإن كان حراماً فلا يسمى تركه ورعا

(٣) قوله « وبنى على ذلك تصنيفاً الخ » أقول : لا أعلم من اللذان جرى بينهما ما ذكر ، والمشهور فى تعريف المباح فى أصول الفقه أنه ما استوى طرفاه ، ومستوى الطرفين لا ورع فيه من حيث إنه لا راجح فيه لذاته

(٤) قوله « إن المباح قد يطلق على ما لا حرج فى فعله الخ » أقول : ليس هذا

وهذا أعم من المباح والمتساوى الطرفين . فهذا الذى ردد فيه القول وقال : إما أن يكون مباحاً ، أو لا . فان كان مباحاً فهو مستوى الطرفين نمنعه إذا حملنا المباح على هذا المعنى ، فان المباح قد صار منطلقاً على ما هو أعم من المتساوى الطرفين (١) ، فلا يدل اللفظ على التساوى ، إذ الدال على العام لا يدل على الخاص بعينه

فى كتب اللغة ولعله اصطلاح . وفى مختصر ابن الحاجب وغيره أنه قد يطلق الجائز على المباح ، وعلى ما لا منع منه شرعا أو عقلا ، وعلى ما استوى فيه الأمران ، وعلى المشكوك فيها بالاعتبارين ، هذا كلام ابن الحاجب ، وللشراح وأهل الحواشى بسط كثير فى بيان مراده ، وليس مقصودنا إلا بيان ما يريده الشارح من أنه قد يطلق المباح على غير مستوى الطرفين

(١) قوله « على ما هو أعم من المتساوى » أقول : وهو ما لا حرج فى فعله ، فلا يدل اللفظ أى لفظ المباح على المتساوى لأنه قد يطلق على أعم منه ، والدال على العام لا يدل على الخاص بخصوصه ، وحينئذ فلا يتم قول القائل : ان الترجيح لأحد الجانبين مع التساوى محال إذ لا تساوى . قلت : وهذا تقرير مراد الشارح المحقق ، إلا أنه لا يخفى أنه إذا أطلق المباح تبادر منه مستوى الطرفين ، وهو الأخص . واعلم أنه يجمع الورع كله قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، والحديث يعم الترك لما لا يعنى من الكلام والنظر والاستماع والبطش والمشى والـفكر وسائر الحركات الباطنة والظاهرة ، فهذه الكلمة النبوية شافية فى الورع كافية . وقال إبراهيم بن أدهم : الورع ترك ما لا يعنيك وترك كل شبهة . وقال اسحق بن خلف : الورع فى البطن أشد منه فى الذهب والفضة ، والزهد فى الرياسة أشد منه فى الذهب والفضة ، لأنهما يبذلان فى طلب الرياسة . وقال سفيان الثورى : ما رأيت أسهل من من الورع ، ما حاك فى نفسك تركته . قال بعض الصحابة : كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع فى الحرام . قال بعض العلمـــاء : الشبهات برزخ بين الحلال والحرام . وقد جعل الله بين كل متباينين برزخا ، كما جعل الموت وما بعده برزخا بين الدنيا والآخرة . وقال ابن تيمية : الفرق بين الزهد والورع أن الزهد ترك ما لا ينفع

الثانى : أنه قد يكون متساوى الطرفين باعتبار ذاته ، راجحا باعتبار أمر خارج . ولا يتناقض حينئذ الحكمان

وعلى الجملة : فلا يخلو هذا الموضع من نظر . فانه إن لم يكن فعل هذا المشتبه موجبا لضرر ما فى الآخرة ، وإلا فيعسر ترجيح تركه ، إلا أن يقال : إن تركه محصل لثواب أو زيادة درجات . وهو على خلاف ما يفهم من أفعال الورعين ، فانهم يتركون ذلك تحرزا وتخوفا . وبه يشعر لفظ الحديث (١)

فى الآخرة ، والورع ترك ما يخاف ضرره فى الآخرة . قال تلميذه ابن القيم : إن هذه العبارة من أحسن ما قيل فى الزهد والورع وأجمعها . قال سفيان الثورى : الزهد فى الدنيا قصر الأمل ، وليس بأكل الغليظ ، ولا لبس العبا . وقيل : الزهد يجمعه قوله تعالى ﴿ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ﴾ فالزاهد لا يفرح فى الدنيا بموجود ولا يأسف على مفقود . واختلف فى متعلق الزهد ، فقالت طائفة : إنما هو فى الحلال لأن ترك الحرام فريضة . وقال فرقد : الزهد لا يكون إلا فى الحرام ، وأما الحلال فنعمة من الله على عبده ، ولكنه يحب أن يرى أثر نعمته على عبده فيشكره على نعمه . والاستعانة بها على طاعته ، واتخاذها طريقا إلى جنته أفضل من التخلى عنها ومجانبة أسبابها . وقال ابن القيم رحمه الله تعالى : والتحقيق أنها إن شغلته عن الله تعالى فالزهد فيها أفضل ، وإن لم تشغله عن الله بل كان شاكراً لله فيها فحاله أفضل ، والزهد فيها تجريد القلب عن التعلق بها والطمأنينة اليها . وإنما ذكرنا الزهد لأنه كثير الالتباس بالورع ، والشىء بالشىء يذكر . وقوله « وبنى على ذلك تصنيفا » أقول : قد تقدمت الإشارة إلى هذا وإلى جوابه الذى أفاده المحقق

(١) قوله « وبه يشعر لفظ الحديث » أقول : وهو قوله « فقد استبرأ لدينه وعرضه » فانه لا دلالة فيه على الإبانة بالنظر إلى ذات ما استبرأ عنه

قوله « حذراً مما به البأس » أقول : قدمنا هذا وهو دال على ترك الحلال البين لأنه الذى لا بأس فيه حذرا من الوقوع فيما فيه بأس ومعناه أن الحلال حيث يؤول فعله مطلقا الى مكروه أو محرم ينبغى اجتنابه كالاكثار من الطيبات فانه يوقع فى كثرة

وقوله عليه السلام « ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام » يحتمل وجهين :

أحدهما أنه إذا عود نفسه عدم التحرز مما يشتبه أثر ذلك استهانة فى نفسه (١) توقعه فى الحرام مع العلم به . والثانى أنه إذا تعاطى الشبهات وقع فى الحرام فى نفس الأمر (٢) ، فمنع من تعاطى الشبهات لذلك

وقوله عليه السلام « كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه » من باب التمثيل والتشبيه (٣) . و « يوشك » بكسر الشين بمعنى : يقرب . و « الحمى » المحمى ، أطلق المصدر على اسم المفعول (٤) . وتطلق المحارم على المنهيات قصدا ، وعلى ترك المأمورات التزاما ، وإطلاقها على الأول أشهر

الاكتساب الموقع إلى أخذ ما لا يستحق أو يفضى إلى بطر النفس ، وأقل ما فيه الاعراض عن مواقف العبودية ، وهذا معلوم بالعادة مشاهد بالعيان . فالورع يجرى فى الحلال البين ، كما مثلنا ويجرى فى المشبهات . ولقد شغل المحقق هذا البحث عن تحقيق ما فى الحديث من نفائس الفوائد ، وقد قدمنا شطراً صالحاً

(١) قوله « أثر ذلك استهانة فى نفسه » أقول : لا ريب أن المستكثر من المكروه يصير فيه جراءة على ارتكاب المنهى فى الجملة ، ويحمله اعتياد ارتكاب المنهى غير المحرم على ارتكاب المنهى المحرم إذا كان من جنسه

(٢) قوله « والثانى أنه إذا تعاطى الشبهات الخ » أقول : وهذا يكون لسر فيه ، وهو أن من تعاطى ما نهى عنه يصير مظلم القلب لفقدان نور الورع ، فيقع فى الحرام ولو لم يختر الوقوع فيه

(٣) قوله « من باب التمثيل والتشبيه » أقول : أى التشبيه والتمثيل للغائب بالشاهد ، وللمعنى بالمحسوس

(٤) قوله « أطلق المصدر على اسم المفعول » أقول : وهو مجاز مرسل من إطلاق الجزء على الكل ، ثم فى اختصاص التمثيل بذلك نكتة ، وهى أن ملوك العرب كانوا يحمون أماكن مخصوصة يتوعدون من يرعى فيها بغير إذنهم بالعقوبة الشديدة ، فمثل لهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم بما هو مشهور عندهم ، فالخائف من العقوبة

وقد عظم الشارع أمر القلب (١) لصدور الأفعال الاختيارية عنه وعما يقوم به من الاعتقادات والعلوم. ورتب الأمر فيه على المضغة، والمراد المتعلق بها، ولا شك أن صلاح جميع الأعمال باعتبار العلم أو الاعتقاد بالمفاسد أو المصالح

* * *

٣٧٣ — الحديث الثانى : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « أنفَجْنا أرنَباً (٢) بِمَرِّ الظَّهْرانِ . فَسَعَى القَوْمُ فَلَغَبُوا ، وَأدْرَكْتُها فأَخَذْتُها فأَتَيْتُ بِها أبا طَلْحَةَ ، فَذَبَحَها . وَبَعَثَ إلى رسول الله ﷺ بِوَرِكِها وَفَخِذَيها . فَقَبِلَهُ »

يقال « لغبوا » إذا أعيوا . و « أنفجت الأرنب » بفتح الهمزة وسكون النون

المراقب لرضى الملك يبعد عن ذلك الحمى خشية أن تقع مواشيه فى شىء منه ، فبعده أسلم منه . وغير الخائف المراقب يقرب منه ويرعى من حواليه فلا يأمن أن تنفرد الفاذة فتقع فيه بغير اختياره

(١) قوله « وقد عظم الشارع أمر القلب » أقول : شروع فى شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ألا وإن فى الجسد مضغة » أى مقدار ما يمضغ ، وعبر هنا بها عن مقدار القلب فى الرؤية والمراد ما أودعه الله فيه من الفهم والإدراك ، وفى ذكره بعد ما قدم اجتناب الشبهات إشارة إلى أن لطيب الكسب أثراً فى صلاح القلب ، فالقلب سلطان البدن والجوارح رعيته ، فإذا صلح السلطان صلحت الرعية وبالعكس

(٢) (الحديث الثانى) قال « أرنباً » أقول : دابة معروفة تشبه العناق ، لكن فى رجليها طول ، بخلاف يديها . والأرنب اسم جنس للذكر والأنثى ، ويقال للذكر خزز بخاء معجمة وزاءين بزنة عمر . ومر الظهران (١) بفتح الميم وتشديد الراء . والظهران بزنة تثنية ظهر . ولغبوا بمعجمة موحدة : تعبوا

---

(١) قلت : يعرف الآن بوادى فاطمة ، وهو واد يمتد شرقا وغربا مسافة يوم أو أكثر ، يقع فى غربى مكة الشمالى ، ويبعد عن مكة مسافة ست ساعات للجمل

وفتح الفاء وسكون الجيم ، فنفج أى : أثرته فثار . كأنه يقول : أثرناه ، وذعرناه فعدا . و « مرُّ الظهران » موضع معروف

والحديث دليل على جواز أكل الأرنب ، فانه إنما ينتفع ببعضها إذا ذبحت بالأكل [1] ، وفيه دليل على الهدية وقبولها

* * *

٣٧٤ — الحديث الثالث : عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه قالت « نَحَرْنا عَلَى عَهْدِ رسولِ الله ﷺ فَرَساً فَأَكَلْناهُ »

وفى رواية « وَنَحْنُ بالمَدِينَةِ »

* * *

٣٧٥ — الحديث الرابع : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما « أنَّ النبى ﷺ نَهَى عَنْ لُحومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ . وَأَذِنَ فى لُحومِ الْخَيْلِ »

ولمسلم [2] وحده قال « أَكَلْنا زَمَنَ خَيْبَرَ الْخَيْلَ وَحُمُرَ الْوَحْشِ . وَنَهَى النبى ﷺ عَنِ الحِمارِ الأَهْلِيِّ »

---

(١) قوله « إذا ذبحت للأكل » أقول : فى البخارى فى باب الهدية أنه صلى الله عليه وآله وسلم أكل منه ، وجواز أكل الأرنب قول للعلماء كافة إلا ما جاء عن بعض الصحابة والتابعين من كراهة أكلها ، محتجين بحديث خزيمة بن جزء « قلت : يا رسول الله ما تقول فى الأرنب ؟ قال لا آكله ولا أحرمه . قلت : فانى آكل ما لا تحرمه . قلت ولم يا رسول الله قال نبئت أنها تدمى [1] » وسنده ضعيف كما قال الحافظ ابن حجر

(٢) (الحديث الرابع) قال « ولمسلم » أقول : أى عن جابر

---

(١) قلت تدمى ـ بفتح التاء وسكون الدال وفتح الميم على وزن ترعى ـ يعنى تحيض

يستدل بهذين الحديثين من يرى جواز أكل الخيل . وهو مذهب الشافعي وغيره . وكرهه مالك [١] وأبو حنيفة . واختلف أصحاب أبي حنيفة [٢] : هل هي كراهة تنزيه ، أو كراهة تحريم ؟ والصحيح عندهم أنها كراهة تحريم . واعتذر بعضهم عن هذا الحديث ـ أعني بعض الحنفية ـ بأن قال : فعل الصحابي في زمن النبي ﷺ إنما يكون حجة إذا علمه النبي ﷺ . وفيه شك [٣] ، على أنه معارَض بقول بعض الصحابة « ان النبي ﷺ حرم لحوم الخيل » ثم إن سَلِم عن المعارض ، ولكن لا يصح التعلق به في مقابلة دلالة النص . وهذا إشارة إلى ثلاثة أجوبة :

فأما الأول فإنما يرد على هذه الرواية [٤] والرواية الأخرى لجابر . وأما الرواية

---

(١) قوله « وكرهه مالك » أقول : قال الفاكهي : المشهور عند المالكية الكراهة ، والصحيح عند المحققين منهم التحريم

(٢) قوله « واختلف أصحاب أبي حنيفة » أقول : وسببه أنه قال أبو حنيفة في الجامع الصغير : أكره لحم الخيل ، فحمله أبو بكر الرازي على التنزيه وقال : لم يطلق أبو حنيفة عليه التحريم . وصحح صاحب المحيط والهداية والذخيرة عنه التحريم

(٣) قوله « وفيه شك » أقول : أي في علمه صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم أكلوا لحم الخيل ، لأنه إذا علمه فقرره كان تقريره حجة . وفي رواية « ونحن بالمدينة » وقد زاد الدارقطني في روايته « فأكلناه نحن وبيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم » وهذا يشعر إشعاراً قوياً أنه صلى الله عليه وآله وسلم اطلع على ذلك مع أن ذلك لم يرد ما لم يظن بآل أبي بكر أنهم يقدمون على فعل شيء في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا وعندهم العلم بجوازه لشدة اختلاطهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وعدم مفارقتهم له . ومن ثمة كان الراجح أن الصحابي إذا قال « كنا نفعل كذا على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أن له حكم الرفع ، لأن الظاهر اطلاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وتقريره

(٤) قوله « على هذه الرواية الخ » أقول : أي رواية أسماء ورواية مسلم عن جابر وهي الثالثة إذ لم يخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم ذلك

التي فيها ، وأذن في لحوم الخيل ، فلا يرد عليها التعلق [١] . وأما الثاني ـ وهو المعارضة بحديث التحريم ـ فانما نعرفه بلفظ النهي ، لا بلفظ التحريم ، من حديث خالد بن الوليد [٢] . وفي ذلك الحديث كلام ينقص به عن مقاومة هذا الحديث عند بعضهم ، وأما الثالث : فانما أراد بدلالة الكتاب قوله تعالى ﴿ النحل ٨ : والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ﴾ ووجه الاستدلال أن الآية خرجت مخرج الامتنان بذكر النعم ، على ما دل عليه سياق الآيات التي في سورة النحل . فذكر الله تعالى الامتنان بنعمة الركوب والزينة في الخيل والبغال والحمير ، وترك الامتنان بنعمة الأكل ، كما ذكر في الأنعام [٣] . ولو كان الأكل ثابتاً لما ترك الامتنان به ، لأن نعمة الأكل في جنسها فوق نعمة الركوب والزينة [٤] ، فانه يتعلق بها البقاء بغير واسطة ، ولا يحسن

---

(١) قوله « فلا يرد عليها » أقول : وهي رواية جابر المتفق عليها ، وذلك لأنها إخبار بأنه صلى الله عليه وسلم أذن فيها فدل على علمه وزيادة

(٢) قوله « من حديث خالد بن الوليد » أقول : أخرجه أهل السنن بلفظ « إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الخيل » وتعقب بأنه شاذ منكر لأن في سياقه أنه شهد خيبر وهو خطأ فانه لم يسلم إلا بعدها . وقد ادعى أبو داود أن حديث خالد منسوخ ، ولم يبين ناسخه ، وقال النسائي في أحاديث الإباحة أصح ، وهذا إن صح منسوخ ، وقد ضعف حديث خالد أحمد والبخاري والدارقطني والخطابي وابن عبد البر وعبد الحق

(٣) قوله « كما ذكر في الأنعام » أقول : يريد قوله تعالى ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ﴾

(٤) قوله « فوق نعمة الركوب والزينة » أقول : اللذين خصهما بالذكر في الخيل والبغال والحمير ، وقوله « فانه يتعلق بها » أي بنعمة الأكل . وقد أجاب الشارح المحقق بأمرين واضحين في عدم نهوض الدلالة ، وقد استدلوا من الآية بغير ما ذكر الأول قالوا : العلة المنصوصة تفيد الحصر ، فإباحة أكلها يقتضي خلاف ظاهر الآية . الثاني عطف البغال والحمير دال على اشتراكها كلها في حكم التحريم ، فيحتاج من أفرد حكمها

ترك الامتنان بأعلى النعمتين وذكر الامتنان بأدناها ، فدل ترك الامتنان بالأكل على المنع منه ، ولا سيما وقد ذكرت نعمة الأكل فى نظائرها من الأنعام . وهذا - وإن كان استدلالا حسناً - إلا أنه يجاب عنه من وجهين :

أحدهما : ترجيح دلالة الحديث على الإباحة على هذا الوجه من الاستدلال من حيث قوته بالنسبة إلى تلك الدلالة

الثانى : أنه يطالب بوجه الدلالة على عين التحريم . فانما يشعر بترك الأكل ، وترك الأكل أعم من كونه متروكا على سبيل الحرمة ، أو على سبيل الكراهة

عن حكم ما عطف عليها إلى دليل . الثالث لو أبيح أكلها لفاتت المنفعة بها فيما وقع به الامتنان من الركوب والزينة ، وأجيب على سبيل الاجمال بأن آية النحل مكية بالاتفاق ، والإذن فى أكل الخيل كان بعد الهجرة من مكة بأكثر من سنتين ، فلو فهم صلى الله عليه وآله وسلم من الآية المنع لما أذن فى الأكل . وأيضاً فآية النحل ليست نصاً فى منع الأكل ، والحديث صريح فى جوازه . وأيضاً على سبيل التنزل فإنما يدل ما ذكر على ترك الأكل ، والترك أعم من أن يكون للتحريم أو للتنزيه أو خلاف الأولى ، وإذا لم يتعين واحد منها بقى التمسك بالأدلة المصرحة بالجواز . قلت : وقد ألم الشارح بهذين الأخيرين . هذا وقد أجيب عما ذكر على جهة التفصيل ، أما أولا فلو سلمنا أن اللام للتعليل فلا نسلم إفادة الحصر فى الركوب والزينة ، فانه ينتفع بالخيل فى غيرهما وفى غير الأكل اتفاقاً ، وإنما ذكر الركوب والزينة لأنهما أغلب ما تطلب له الخيل ، ونظيره البقرة المذكورة فى الصحيحين فانها خاطبت صاحبها وقالت : إنا لم نخلق لهذا إنما خلقنا للحرث ، فانه مع كونه أصرح فى الحصر لم يقصد به إلا الأغلب ، وإلا فهى تؤكل وينتفع بها فى أشياء غير الحرث اتفاقا ، وأيضا فلو سلم الاستدلال لزم منع حمل الأثقال على الخيل والبغال والحمير ولا قائل به . وأما ثانيا فدلالة العطف إنما هى دلالة اقتران ، وهى ضعيفة . وأما ثالثا فالامتنان إنما قصد به غالبا ما كان يقع به انتفاعهم بالخيل ، فخوطبوا بما ألفوا وعرفوا ، ولم يكونوا يعرفون أكل الخيل لعزتها فى بلادهم ، بخلاف الأنعام فان أكثر انتفاعهم بها كان لحمل الأثقال والأكل ،

وفى الحديث دليل من حيث ظاهر اللفظ فى هذه الرواية على جواز النحر للخيل [1]

وقوله « ونهى النبي ﷺ إلى آخره » يستدل به من يرى تحريم الحمر الأهلية [2] ،

فاقتصر فى كل من الصنفين على الامتنان بأغلب ما ينتفع به ، فلو لزم من ذلك الحصر فى هذا الشق للزم مثله فى الشق الآخر . وأما رابعا فلو لزم من الإذن فى أكلها أن تفنى للزم مثله فى البقر ونحوها مما أبيح أكله

(١) قوله « على جواز النحر للخيل » أقول : اعلم أنه قد ثبت فى حديث أسماء بلفظ « نحرنا » وبلفظ « ذبحنا » وكلها روايات صحيحة ذكرها البخارى . والاختلاف فى اللفظين عند الرواة فى الرواية عن هشام بن عروة ، قال فى الفتح : وفيه إشعار بأنه كان يرويه تارة بلفظ « نحرنا » وأخرى بلفظ « ذبحنا » وهو مصير منه إلى استواء اللفظين فى المعنى ، وأن الذبح يطلق عليه نحر ، والنحر يطلق عليه ذبح ، ولا يتعين مع هذا الاختلاف ما هو الحقيقة من المجاز . واختلف الشارحون للبخارى فى توجيهه فقيل : يحمل النحر على الذبح مجازاً ، وقيل وقع ذلك مرتين ، وإليه جنح النووى ، وفيه نظر إذ الأصل عدم التعدد ، والمخرج فيه متحد ، والمستفاد من ذلك جواز الأمرين ويقام أحدهما مقام الآخر فى التذكية ، وإلا لما ساغ لهم الإتيان بهذا موضع هذا . وأما الذى وقع بعينه فلا يتحرر لوقوع التساوى بين الرواة المختلفين فى ذلك . واعلم أن الأصل فى الإبل النحر ، وفى الشاء ونحوها الذبح ، وفى البقر ورد فى القرآن قوله تعالى ﴿ فذبحوها ﴾ وورد فى السنة النحر ، واختلف فى ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح فأجازه الجمهور ومنعه ابن القاسم

(٢) قوله « من يرى تحريم الحمر » أقول : قال النووى قال بتحريم الحمر الأهلية أكثر العلماء من الصحابة فمن بعدهم ، ولم يجد أحد عن أحد من الصحابة خلافا إلا عن ابن عباس ، وعن المالكية ثلاث روايات ثالثها الكراهة ، قال : وأما الحديث الذى أخرجه أبو داود عن غالب بن أبجر قال « أصابتنا سنة ، فلم يكن فى مالى ما أطعم أهلى إلا سمان حمرى ، فأتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت : إنك حرمت

لظاهر النهي . وفيه خلاف لبعض العلماء بالكراهة المغلظة ، وفيه احتراز عن الحمار الوحشي ودلالة على جواز أكله بالمفهوم (١)

* * *

٣٧٦ — الحديث الخامس : عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه قال « أَصابَتْنا مجاعَةٌ لَيالِيَ خَيْبَرَ . فَلَمَّا كانَ يَوْمُ خَيْبَرَ : وَقَعْنا في الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ ، فانْتَحَرْناها . فَلَمَّا غَلَتْ بِها الْقُدُورُ : نادَى مُنادِي رسـولِ الله ﷺ : أَنْ أَكْفِئُوا الْقُدُورَ — وربما قال — وَلاَ تَأْكُلُوا مِنْ لُحومِ الْحُمُرِ شيئاً »

لحوم الحمر الأهلية ، وقد أصابتنا سنة ، فقال : أطعم أهلك من سمين حمرك ، فما حرمتها إلا من أجل جوالّ القرية ، يعني الجلالة ، فاسناده ضعيف ، ومتنه مخالف للأحاديث الصحيحة فالاعتماد عليها . وأما الحديث الذي أخرجه الطبراني عن أم نصر المحاربية « إن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الحمر الأهلية فقال : أليس ترعى الكلأ وتأكل الشجر ؟ قال : نعم . قال : فأصب من لحومها » وأخرج ابن أبي شيبة من طريق رجل من بني مرة قال « سألت » فذكر نحوه . ففي السنة مقال ، وعلى عدمه فيحتمل أن يكون من قبل التحريم . قال الطحاوي : لولا تواتر الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بتحريم الحمر الأهلية لكان النظر يقتضي حل الحمار الأهلي ، لأن كل ما حرم من الأهلي أجمع على تحريمه إذا كان وحشياً كالخنزير ، وقد أجمع على حل الحمار الوحشي ، فكان النظر يقتضي حل الحمار الأهلي . وتعقب دعواه الإجماع على ما ذكر بأن كثيراً من الحيوان الأهلي مختلف في نظيره من الحيوان الوحشي كالهر

(١) قوله « على جواز أكله بطريق المفهوم » أقول : وهو مفهوم الصفة ، وفيه خلاف معروف في الأصول ، وهذا على رواية « نهى عن لحوم الحمر الأهلية » وأقوى منه الاستدلال برواية « أكلنا زمن خيبر الخيل وحمر الوحش » وبأن الأصل الحل

هذه الرواية تشتمل على لفظ التحريم وهو أدل من لفظ النهى [1] . وأمره عليه السلام بإكفاء القدور محمول على أن سببه تحريم الأكل للحومها عند جماعة . وقد ورد فيه علتان أخريان [2] : إحداهما أنها أخذت قبل المقاسم . والثانية لأجل كونها من جوال القرية ، ولكن المشهور والسابق إلى الفهم أنه لأجل التحريم . فإن صحت تلك الرواية [3] عن النبي ﷺ تعين الرجوع إليها

و « كفأت القدر » قلبته ، ففرّغت ما فيه

* * *

٣٧٧ — الحديث السادس : عن أبى ثَعْلَبة رضى الله عنه قال « حَرَّم رسول الله ﷺ لحوم الحُمُرِ الأهلية »

* * *

٣٧٨ — الحديث السابع : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « دَخَلْتُ أنا وخالِدُ بنُ الوَلِيدِ مَعَ رسول الله ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَة ، فأُتِىَ بِضَبٍّ مَحْنُوذٍ [4] ،

---

(١) (الحديث الخامس) قوله « وهو أدلّ من لفظ النهى » أقول : لاحتماله الكراهة ، وإن كان الأصل فى النهى التحريم

(٢) قوله « وقد ورد فيه علتان » أقول : لم يرد أنهما وردا مرفوعين ، وإنما هو شىء ذكره بعض الصحابة ، فى الحديث « فقال ابن أبى أوفى فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها كانت تأكل العذرة » قال الحافظ ابن حجر : قد زالت هذه الاحتمالات بحديث أنس حيث جاء فيه « فإنها رجس » أخرجه البخارى ، وهو دال لتحريمها لعينها لا لمعنى خارج

(٣) قوله « فإن صحت تلك الرواية » أقول : أى رواية العلتين ، وقد عرفناك أنها لم تصح مرفوعة

(٤) (الحديث السابع) قال « محنوذ » أقول : بمهملة ساكنة ونون مضمومة وآخره ذال معجمة ، وقد فسره المصنف

فأَهْوَى إِلَيْهِ رسولُ الله ﷺ بِيَـــدِهِ ، فقال بَعْضُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي فى بَيْتِ مَيْمُونَة أخبِرُوا رسولَ الله بِما يُرِيدُ أنْ يَأْكُلَ . فقلت تأكله ؟ هوَضَبٌّ . فرَفَعَ رسولُ الله ﷺ يَدَهُ فلم يأكلْ ، فقلت : أَحَرَامٌ هُوَ يا رَسُولَ اللهِ ؟ قال : لا ، وَلَـكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي ،فَأَجِدُنِى أَعافُهُ[1] . قال خالِدٌ : فاجْتَرَرْتُهُ[2] ، فأَكَلْتُهُ . وَالنبىُّ ﷺ يَنظُرُ »

قال رضى الله عنه : « المحنوذ » المشوى بالرضيف ، وهى الحجارة المحماة فيه دليل على جواز أكل الضبِّ[3] لقوله ﷺ لما سئل « أحرام هو ؟ قال : لا »

---

(١) قال « أعافه » أقول : بعين مهملة وفاء خفيفة أتكره أكله

(٢) قال - فاجترته » أقول : بجيم وراءين ، وغلط من قال بزاى أى قبل الراء

(٣) قوله « على جواز أكل الضب » أقول : وحكى القاضى عياض عن قوم تحريمه ، وعن الحنفية كراهته ، ونقل تحريمه عن على رضى الله عنه ، قال الطحاوى : كره قوم أكل الضب ، منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ، قال : واحتج بحديث عائشة رضى الله عنها « إنه أهدى له صلى الله عليه وآله وسلم ضب فلم يأكله ، فقام عليهم سائل فأرادت عائشة أن تعطيه ، فقال النبى صلى الله عليـــه وآله وسلم : أتعطيه ما لا تأكلين » ؟ قال الطحاوى : وليس فى هذا دليل على الكراهة لاحتمال أن تكون عافته ، فأراد النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يكون ما يتقرب به إلى الله تعالى إلا من خير الطعام ، كما نهى أن يتصدق بالتمر الردىء » انتهى . وقد جاء عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه « نهى عن الضب » أخرجه أبو داود باسناد حسن كما قاله الحافظ ابن حجر ، وقال : لا تغتر بقول الخطابى ، ليس إسناده بذلك ، وقول ابن حزم فيه ضعفاء ومجهولون ، وقول البيهقى تفرد به إسماعيل بن عياش وليس بحجة وقول ابن الجوزى لا يصح ، فى كل ذلك تساهل لا يخفى ، فان رواية إسماعيل عن الشاميين قوية عند البخارى ، وقد صحح الترمذى بعضها ، وإسماعيل روى هذا الحديث عن الشاميين الثقات كما قاله الحافظ . وقد أخرج أبو داود من حديث عبد الرحمن بن

والتقرير النبي ﷺ على أكله ، مع العلم بذلك . وهو أحد الطرق الشرعية فى الأحكام - أعنى الفعل ، والقول ، والتقرير مع العلم

وفيه دليل على الإعلام بما يُشك فى أمره ، ليتضح الحال فيه . فان كان يمكن أن لا يعلم النبي ﷺ عين ذلك الحيوان ، وأنه ضب ، فتصد الإعلام بذلك ، ليكونوا على يقين من إباحته ، إن أكله أو أقر عليه

وفيه دليل على أن ليس مطلق النُفْرة وعدم الاستطابة دليلا على التحريم [١]، بل أمر مخصوص من ذلك [٢] . إن قيل : إن ذلك من أسباب التحريم ، أعنى الاستخباث كما يقول الشافعي

حسنة « نزلنا أرضا كثيرة الضباب » الحديث وفيه أنهم طبخوا منها فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إن أمة من بنى إسرائيل مسخت دواب الأرض ، وأخشى أن تكون هذه ، فاكفئوها » وأخرجه أحمد وصححه ابن حبان والطحاوى . واعلم أن الأحاديث الأخر كحديث العمدة وغيره إن دلت على الحل صريحا فالجمع بينها وبين هذه حمل النهى فيها على أول الحال عند تجويز أن يكون مما مسخ وحينئذ أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم باكفاء القدور، ثم توقف فلم يأمر به ولا نهى عنه . وحمل الإذن فيه على ثانى الحال ، بعد أن أعلمه الله أن الممسوخ لا نسل له ، ثم بعد ذلك كان لا ينهى عنه

(١) قوله « ليس دليلا على التحريم » أقول : أفاد كلام ابن العربى على أنه لا يحل فى حق من يتقذره لما يتوقع فى أكله من الضرر . قلت : ولا بد من دليل أنه يؤثر ضرراً ، فان أثره كان كغيره مما يؤثر الضرر فى تحريم أكله لأمر خارج ، لأن حفظ البدن مأمور به

(٢) قوله « بل أمر مخصوص » أقول : أى تحريم الحلال على من يعافه ويستخبثه كما يقوله الشافعي . قلت : ولا دليل ينهض على التحريم ، وأما قوله ﴿ يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ فهو إخبار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم يحرم كل خبيث ، فالخبيث ما حرمه وإن كانت النفوس تراه طيباً كالخمر ، وكل ما حكم بحله فهو طيب ، وحققنا ذلك فى رسالة

٣٧٩ — الحديث الثامن : عن عبد الله بن أبى أوفى رضى الله عنه قال « غَزَوْنا مَع رسولِ الله ﷺ سَبْعَ غزَوَاتٍ ، نَأْكلُ الجرادَ [١] »

فيه دليل على إباحة أكل الجراد . ولم يتعرض فى الحديث لكونها ذُكيت بذكاة مثلها ، كما يقوله المالكية ، من أنه لا بد من سبب يقتضى موتها ، كقطع رءوسها مثلا [٢] . فلا يدل على اشتراط ذلك ، ولا على عدم اشتراطه . فانه لا صيغة للعموم .

---

(١) (الحديث الثامن) قوله « الجراد » أقول : اختلف فى أصله فقيل : إنه نثرة حوت من البحر ، وفى حديث أبى هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « إنه من صيد البحر » أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه وسنده ضعيف ، ولو صح لكان حجة لمن قال إنه لا جزاء فيه إن قتله المحرم ، وجمهور العلماء على أن فيه الجزاء وإذا ثبت فيه الجزاء دل على أنه برى

(٢) قوله « كقطع رءوسها » أقول : وقيل إن وقع فى قدر أو نار حل ، وقال ابن وهب : أخذه ذكاته ، وكأنه أشار بقوله « مثلا » إلى هذا . وحجة الجمهور حديث ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا « أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » أخرجه أحمد والدارقطنى مرفوعا وقال : إن الوقف أصح ، ورجح البيهقى الوقف إلا أنه قال إن له حكم الرفع انتهى ، قلت : إذ لا يقال ذلك من قبل الرأى ، والحديث لا يدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم أكل معهم ، إذ يحتمل أن المعية فى مجرد الغزو دون ما تبعه من أكل الجراد ، ويحتمل الأكل معه صلى الله عليه وآله وسلم ، ويؤيد هذا أنه وقع فى رواية أبى نعيم فى الطب : ويأكله معنا ، وأما حديث أبى داود عن سلمان أنه صلى الله عليه وآله وسلم « سئل عن الجراد فقال : لا أحرمه ولا آكله » فانه مرسل لا حجة فيه . وأما حديث ثابت بن زهير عن نافع عن ابن عمر « أنه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن الضب فقال : لا آكله ولا أحرمه ، وسئل عن الجراد فقال مثله » ذكره ابن عدى فى ترجمة ثابت فهو حديث ضعيف ، قال النسائى ثابت غير ثقة ، ونقل النووى الإجماع على حل الجراد

ولا بيان لكيفية أكلهم (١)

* * *

٣٨٠ — الحديث التاسع : عن زَهْدَمِ بن مُضَرِّبٍ الجَرْمِي (٢) قال «كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ ، فَدَعا بِمائِدَةٍ وَعَلَيْها لَحْمُ دَجاجٍ ، فَدَخَلَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ الله (٣) ، أَحْمَرُ ، شَبِيهٌ بِالمَوالِي (٤) . فقال : هَلُمَّ . فَتَلَكَّأَ . فقال له : هَلُمَّ ، فإِنِّي رَأَيْتُ رسولَ الله ﷺ يأْكُلُ مِنْهُ»

«زهدم» بفتح الزاى والدال المهملة وسكون الهاء بينهما . و «مضرب» بضم الميم وفتح الضاد المعجمة وكسر الراء المهملة المشددة . و «الجرمى» بفتح الجيم وسكون الراء المهملة

وفى الحديث : دليل على إباحة أكل الدجاج ، ودليل على البناء على الأصل ، فانه قد بيِّن برواية أخرى (٥) أن هذا الرجل علل تأخره بأنه رآه يأكل شيئاً فقذره .

---

(١) قوله «لكيفية أكلهم» أقول : أى كيفية استحلالها هل بذكاة أو لا ، وأما كيفية الأكل فهى معروفة

(٢) (الحديث التاسع) قوله «الجرمى» أقول : نسبة إلى جرم قبيلة من قضاعة ينسبون إلى جرم بن قضاعة

(٣) قوله «تيم الله» بطن من بنى كلب قبيلة من قضاعة أيضا ، و«زهدم» ، بصرى ثقة ليس له فى البخارى إلا حديثان هذا أحدهما

(٤) قال «شبيه بالموالى» أقول : أى العجم وهذا الرجل هو زهدم أبهم نفسه فانه أخرج الترمذى من طريق قتادة عن زهدم قال «دخلت على أبى موسى وهو يأكل دجاجاً فقال : ادن فكل ، فإنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأكله» أى يأكل جنسه

(٥) قوله «برواية أخرى» أقول : أخرجها البخارى وغيره ، وفى رواية أبى

فإما أن يكون كما قلناه فى البناء على الأصل ، ويكون أكل الدجاج الذى يأكل القذر مكروهاً ، أو يكون ذلك دليلا على أنه لااعتبار بأكله للنجاسة [١] . وقد جاء النهى عن لبن الجلاّلة [٢] . وقال الفقهاء : إذا تغير لحمها بأكل النجاسة لم تؤكل

و « هلم » كلمة استدعاء . والأكثر فيها أنها تستعمل للواحد والجماعة والمذكر والمؤنث ، بصيغة واحدة . و « تلكأ » أى تردد وتوقف

* * *

٣٨١ — الحديث العاشر : عن ابن عباس رضى الله عنهما أنّ النبى ﷺ قال « إذا أكلَ أحدُكُمْ طَعاماً فَلا يَمْسَحْ يَدَهُ حتى يَلعَقَها ، أَوْ يُلعِقَها »

« يلعقها » الأول : بفتح الياء متعدياً إلى مفعول واحد . و « يلعقها » الثانى :

عوانة « يأكل قذى » وكأنه ظن أنها أكثرت من ذلك بحيث صارت جلالة ، فبين له أبو موسى أنها ليست كذلك ، أو أنه لايلزم من كون تلك الدجاجة التى رآها كذلك أن يكون كل الدجاج كذلك

(١) قوله « لا اعتبار بأكله النجاسة » أقول : أطلق الشافعية كراهة الجلالة إذا تغير لحمها بأكل النجاسة ، وفى وجه إذا أكثرت من ذلك ، ورجح أكثرهم أنها كراهة تنزيه

(٢) قوله « وقد جاء النهى عن لبن الجلالة » أقول : الجلالة التى تأكل الجلة بكسر الجيم وتشديد اللام وهى البعر ، وادعى ابن حزم اختصاص الجلالة بذوات الأربع والمعروف التعميم ، والنهى عن لبن الجلالة أخرجه البيهقى وصححه النسائى من حديث ابن عباس رضى الله عنه مرفوعا « نهى عن المجثمة وعن لبن الجلالة » وأخرج البيهقى والبزار من وجه آخر عن أبى هريرة « نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن الجلالة وعن شرب ألبانها وأكلها وركوبها » ، وأخرج ابن أبى شيبة باسناد حسن عن جابر مرفوعا « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الجلالة أن يؤكل لحمها أو يشرب لبنها »

بضمها ، متعدياً إلى مفعولين . وقد جاءت علة هـــذا مبينة فى بعض الروايات « فانه لا يدرى فى أى طعامه البركة [١] » .

وقد يعلل بأن مسحها قبل ذلك فيه زيادة تلويث لما مسح به ، مع الاستغناء عنه بالريق . لـكن إذا صح الحديث بالتعليل لم يعدل عنه [٢]

• • •

باب الصيـــد

٣٨٢ — الحديث الأول : عن أبى ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ رضى الله عنـــه قال : « أَتيتُ رسولَ الله ﷺ . فقلت : يا رسول الله ، إنَّا بِأَرضِ قَوْمٍ أَهْلِ كتابٍ [٣] . أَفَنَأْكُلُ فى آنِيَتِهِمْ ؟ وفى أرضِ صَيْدٍ ، أصيدُ بِقَوْسِى وَبِكَلْبِى الَّذِى لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ ، وَبِكَلْبِى المُعَلَّمِ . فَمَا يَصْلُحُ لِى ؟ قال : أَمَّا ما ذَكَرْتَ ـ يعنى مِنْ آنِيَةِ أَهْلِ الْكِتابِ ـ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فلا تَأْكُلُوا فِيها ، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فاغسِلُوها ، وَكُلُوا فِيها . وَما صِدْتَ بِقَوْسِكَ ، فَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيْـــهِ فَكُلْ ، وَما صِدْتَ بِكَلْبِكَ المُعَلَّمِ ، فَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ ، وَما صِدْتَ بِكَلْبِكَ غَيْرِ المُعَلَّمِ فَأَدْرَكْتَ ذَكاتَهُ فَكُلْ »

---

(١) قوله « إنه لا يدرى فى أى طعامه البركة » أقول : أخرجه أحمد ومسلم والترمذى من حديث أبى هريرة بلفظ « اذا أكل أحدكم طعاما فليلعق أصابعه ، فانه لا يدرى فى أى طعامه تكون البركة » وأخرجه الطبرانى فى الكبير عن زيد بن ثابت ، وفى الأوسط عن أنس

(٢) قوله « لم يعدل عنه » أقول : قد أخرجه مسلم فهو فى الصحيح فلا يعدل عنه

(٣) (باب الصيد ـ الحديث الأول) قال « إنا بأرض قوم أهل كتاب » أقول :

« أبو ثعلبة الخشنى » بضم الخاء وفتح الشين المعجمة : منسوب إلى بنى خُشين ، بطن من قضاعة . وهو وائل بن نمر بن وَبرة بن تغلب - بالغين المعجمة[1] - ابن حلوان ابن عمران بن الحاف بن قضاعة . و « خشين » تصغير أخشن مرخماً . قيل : اسمه جرثوم[2] بن ناشب ، أعنى اسم أبي ثعلبة . وفى الحديث مسائل :

الأولى : أنه يدل على أن استعمال أوانى أهل الكتاب يتوقف على الغسل . واختلف الفقهاء فى ذلك ، بناء على قاعدة تعارض الأصل والغالب[3] . وذكروا الخلاف فيمن يتدين باستعمال النجاسة من المشركين ، وأهل الكتاب كذلك ، وإن كان قد فُرق بينهم وبين أولئك ، لأنهم يتدينون باستعمال الخمر ، أو يكثرون ملابستها . فالنصارى لا يجتنبون النجاسات . ومنهم من يتدين بملابستها كالرهبان ، فلا وجه لإخراجهم ممن يتدين باستعمال النجاسات ، والحديث جار على مقتضى ترجيح غلبة الظن ، فإن الظن المستفاد من الغالب راجح على الظن المستفاد من الأصل[4]

يعنى بالشام ، وكان جماعة من قبائل العرب قد سكنوا الشام وتنصروا ، ومنهم آل غسان وتنوخ وبهراء وبطون من قضاعة منهم بنو خشين آل أبى ثعلبة

(١) قوله « بالغين المعجمة » أقول : قبلها مثناة فوقيه والمعجمة ساكنة وكسر اللام بعدها موحدة

(٢) قوله « جرثوم » أقول : وهو قول الأكثر ، وقيل جرهم وقيل جرثم وقيل جرثمة وقيل غير ذلك ، كان إسلام أبى ثعلبة قبل خيبر ، وشهد بيعة الرضوان

(٣) قوله « تعارض الأصل والغالب » أقول : لأن الأصل الطهارة ، والغالب استعمال من ذكر النجاسة

(٤) قوله « راجح على الظن المستفاد الخ » أقول : استدل قائل هذا بالحديث هنا ، وأجاب من قال بأن الحكم للأصل حتى تتحقق النجاسة بجوابين الأول أن الأمر بالغسل محمول على الاستحباب احتياطاً جمعاً بينـــه وبين ما دل على التمسك بالأصل والثانى أن المراد من الحال حال من تحقق النجاسة منه ، وقال النووى : المراد بالآنية فى حديث أبى ثعلبة آنية من يطبخ فيها لحم الخنزير ويشرب فيها الخمر كما وقع التصريح به

الثانية : فيه دليل على جواز الصيد بالقوس والكلب معاً . ولم يتعرض فى الحديث للتعليم المشترط ، والفقهاء تكلموا فيه ، وجعلوا المعلم : ما ينزجر بالانزجار ، وينبعث بالإشلاء[1] . ولهم نظر فى غير ذلك من الصفات [2] . والقاعدة : أن ما رتب عليه الشرع حكما ، ولم يَحُدَّ فيه حداً ، يُرجع فيه إلى العرف

الثالثة : فيه حجة لمن يشترط التسمية [3] عند الإرسال . لأنه وقف الإذن فى الأكل على التسمية ، والمعلق بالوصف ينتفى بانتفائه عند القائلين بالمفهوم . وفيه هنا زيادة على كونه مفهوماً مجرداً ، وهو أن الأصل تحريم أكل الميتة ، وما أخرج الإذن منها إلا ما هو موصوف بكونه مسمى عليه ، فغير المسمى عليه يبقى على أصل التحريم ، داخلا تحت النص المحرم للميتة

فى رواية أبى داود « إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون فى قدورهم الخنزير ويشربون فى آنيتهم الخمر فقال » الحديث . وقال ابن حزم بظاهر الحديث فقال : لا يجوز استعمال آنية أهل الكتاب إلا بشرطين : أحدهما أن لا يجد غيرها ، والثانى غسلها

(١) قوله « ما ينزجر بالانزجار الخ » أقول : هو من أشلى دابته أراها المخلاة لتأتيه ، وهو بفتح الهمزة فشين معجمة آخره ألف مقصورة

(٢) قوله « ولهم نظر فى غير ذلك » أقول : وفى الفتح : المعلمة التى إذا أغراها صاحبها على الصيد طلبته ، وإذا زجرت انزجرت ، وإذا أخذت الصيد حبسته على صاحبها ، وهذا الثالث مختلف فى اشتراطه . واختلف متى يعلم ذلك منها ؟ فقال البغوى فى التهذيب : أقله ثلاث مرات ، وعن أبى حنيفة وأحمد يكفى مرتان ، وقال الرافعى : لم يقدره المعظم لاضطراب العرف واختلاف طباع الجوارح ، فالأخذ بالعرفى هو هو الذى جنح اليه الشارح المحقق

(٣) قوله « أجمعوا على مشروعية التسمية ، إلا أنهم اختلفوا فى كونها شرطاً فى حل الأكل ، فذهب الشافعى وطائفة ـ وروى عن أحمد ـ أنها سنة ، فمن تركها عمداً أو سهواً لم يقدح فى حل الأكل ، وذهب أحمد فى الراجح عنه وأبو ثور وطائفة إلى أنها واجبة لجعلها شرطاً فى حديث عدى ولإيقاف الأذن بالأكل عليها فى

الرابعة : الحديث يدل على أن المَصيد بالكلب المعلَّم لا يتوقف على الذكاة ، لأنه فرّق بينه وبين غير المعلم فى إدراك الذكاة [1] . فاذا قتل الكلب الصيدَ بظفره أو نابه حلّ ، وإن قتله بثقله ، ففيه خلاف فى مذهب الشافعى [2] . وقد يؤخذ من إطلاق الحديث جواز أكله ـ وفيه بعض الضعف ـ أعنى أخذَ الحكم من هذا اللفظ

الخامسة : شرط عليه السلام فى غير المعلم إذا صاد أن تُدرك ذكاة الصيد . وهذا الإدراك يتعلق بأمرين : أحدهما الزمن الذى يمكن فيه الذبح ، فإن أدركه ولم يَذبح فهو ميتة . ولو كان ذلك لأجل العجز عما يذبح به [3] لم يعذر فى ذلك

الثانى : الحياة المستقرة كما ذكره الفقهاء ، فان أدركه وقد أخرج حُشْوته ، أو أصاب نابه مقتلا ، فلا اعتبار بالذكاة حينئذ ، هذا ما قاله الفقهاء

* * *

حديث أبى ثعلبة هنا لما ذكره الشارع من الأمرين الدالين على اعتبارها . وذهب أبو حنيفة والثورى ومالك وجماهير العلماء إلى الجواز لمن تركها سهواً لا عمداً ، لكن اختلف المالكية هل يحرم أو يكره ؟ وعند الحنفية والشافعية فى العمد ثلاثة أوجه [1] أصحها يكره الأكل ، وقيل يأثم بالترك ولا يحرم الأكل

(١) قوله « فى إدراك الذكاة » أقول : فان غير المعلم إذا أدركت ذكاته حل بالاتفاق ، فلو اشترطت الذكاة فى المعلم بطلت فائدة اشتراط التعليم والتفرقه بينه وبين غيره

(٢) قوله « ففيه خلاف فى مذهب الشافعى » أقول : الراجح عندهم أنه يحل

(٣) قوله « لأجـــل العجز عما يذبح به » أقول : من وجود الآلة والتمكن من الذبح

---

(١) قلت : وعند الحنابلة أنه يحرم الأكل لمن ترك التسمية عمداً ، وهى رواية عن الامام أحمد رحمه الله لقول الله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ والآية شملت حتى من ترك التسمية سهوا فى الصيد لأن الصيد غير مقدور عليه

٣٨٣ — الحديث الثانى : عن هَمام بن الحارث عن عدى بن حاتم قال « قلتُ يا رسول الله ، إنى أُرسِلُ الكِلابَ المُعلَّمَةَ ، فيُمسِكنَ علىَّ ، وأذكُرُ اسمَ اللهِ . فقال : إذا أرسلتَ كلبكَ المُعلَّمَ وذَكرتَ اسمَ اللهِ ، فكُلْ ما أمسكَ عليكَ . قلتُ : وإن قتلنَ ؟ قال : وإنْ قتلنَ ، ما لم يَشرَكها كلبٌ ليسَ منها . قلتُ : فإنِّى أرمِى بالمِعراضِ الصَّيدَ ، فأُصِيبُ . فقال : إذا رَميتَ بالمِعراض فخَزقَ ، فكُلْهُ . وإنْ أصابَهُ بعَرْضِهِ فلا تأكُلْهُ »

٣٨٤ — وحديث الشعبي عن عدى نحوه ، وفيه : « إلاَّ أنْ يأكُلَ الكلبُ ، فإنْ أكلَ فلا تأكُلْ ، فإنِّى أخافُ أنْ يكونَ إنَّما أمسكَ على نفسِهِ . وإنْ خالطَها كِلابٌ مِنْ غيرِها فلا تأكُلْ فإنَّما سَمَّيتَ على كلبِكَ ، ولَمْ تُسمِّ علَى غيرِهِ (١) »

وفيه « إذا أرسلتَ كلبكَ المُكلَّبَ فاذكرِ اسمَ اللهِ عليه . فإنْ أمسكَ عليكَ فأدركتَهُ حيًّا فاذبحْهُ ، وإنْ أدركتَهُ قد قتلَ ولَم يأكُلْ منهُ فكُلْهُ . فإنَّ أخذَ الكلبِ ذكاتُهُ »

---

(١) (الحديث الثانى) قال « فانما سميت على كلبك الخ » أقول : هذه الزيادة ليست فى هذه الرواية وإنما ذكرها مسلم فى رواية أخرى عقب هذه من هذا الوجه ، فكان ينبغى أن يقول « وفيه » ، وقوله « فاذا أرسلت كلبك المكلب » لم يذكره مسلم فى روايته وليس فى روايته هذه « فان أخذ الكلب ذكاته » ، وقوله « وإن غاب » لفظ مسلم نحوه ، وقال عبد الحق لم يقل البخارى فى شئ من طرقه « فأدركته حيا فاذبحه » ، ولم يذكر أيضا « فانك لا تدرى الماء قتله أو سهمك »

وفيه أيضاً « إذا رَمَيت بِسَهمِكَ فاذْكُرِ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ »

وفيه « وَإنْ غابَ عَنكَ يَوْماً أوْ يَوْمَيْنِ »

وفى رواية « اليَوْمَيْنِ وَالثَّلاثَةَ فَلَمْ تَجِدْ فِيهِ إلاَّ أثَرَ سَهمِكَ فَكُلْ إنْ شِئْتَ ، فإنْ وَجَدْتَهُ غَرِيقاً فى الماء فَلا تَأْكُلْ . فإنَّكَ لا تَدرِى : الماءُ قَتَلَه ، أوْ سَهْمُكَ » ؟

فيه دليل على اشتراط التسمية ، كما ذكرناه فى الحديث السابق . وهو أقوى فى الدلالة من الأول . لأن هـــذا مفهوم شرط ، والأول مفهوم وصف ، ومفهوم الشرط أقوى من مفهوم الوصف

وفيه تصريح بأكل مصيد الكلب إذا قتل ، بخلاف الحديث الماضى . فإنه إنما يؤخذ هذا الحكم منه بطريق المفهوم . وهذا الحديث يدل على أكل ما قتله الكلب بثقله [1] ، بخلاف الدلالة الماضية التى استضعفناها فى الحديث المتقدم

وفيه دليل على أنه إذا شارك الكلبَ كلبٌ آخر يؤكل ، وقد ورد معللا فى حديث آخر [2] « فانك إنما سميت على كلبك ، ولم تسم على كلب غيرك » .

و « المعراض » بكسر الميم وسكون العين المهملة وبالراء المهملة ، وبعد الألف ضاد معجمة : عصاً رأسها محدد [3] . فان أصاب بحدِّه أكل ، لأنه كالسهم . وإن

---

(١) قوله « على أكل ما قتله الكلب بثقله » أقول : كأنه من قوله « وإن أدركته قد قتل » فانه أطلق القتل فعم كل صفة قاتلة

(٢) قوله « معللا فى حديث آخر » أقول : بل حديث الكتاب هذا فيه هذا التعليل ، فان فيه « وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل فانما سميت على كلبك »

(٣) قوله « عصا رأسها محدد » أقول : وقال الخليل وتبعه جماعة : سهم لا ريش له ولا نصل . قال ابن دريد وتبعه ابن سيده : سهم طويل له أربع قذذ رقاق ، فاذا

أصاب بعَرضه لم يؤكل . وقد علل فى الحديث بأنه وَقيذ [١] ، وذلك لأنه ليس فى معنى السهم . وهو فى معنى الحجر وغيره من المثقلات

و « الشعبي » بفتح الشين المعجمة وسكون العين المهملة : اسمه عامر بن شراحيل من شعب همدان

وإذا أكل الكلب من الصيد ففيه قولان للشافعى :

أحدهما : لا يؤكل لهذا الحديث ، ولما أشار اليه من العلة . فان أكله دليل ظاهر على اختيار الإمساك لنفسه

والثانى : أنه يؤكل : لحديث آخر ورد فيه من رواية أبى ثعلبة الخشنى [٢]

وحمل هذا النهى فى حديث عدى على التنزيه ، وربما علل بأنه كان من المياسير [٣] فاختير له الحمل على الأولى ، وأن أبا ثعلبة كان على عكس ذلك ، فأخذ له بالرخصة ، وهو ضعيف [٤] . لأنه علل عدم الأكل بخوف الإمساك على نفسه ، وهذه علة لا تناسب إلا التحريم ، أعنى تخوف الإمساك على نفسه

رمى به اعترض . وقال الخطابى : العراض نصل عريض فيه ثقل ورزانة . وقيل غير ذلك

(١) قوله « وقد علل فى الحديث بأنه وقيذ » أقول : يوهم أنه فى حديث الكتاب ، وليس كذلك . ونعم هو فى رواية الحديث فى البخارى . و « الوقيذ » بقاف آخره ذال معجمة بزنة عظيم بمعنى مفعول وهو ما قتل بعصا أو حجر أو ما لا حد له ، والموقوذة فى الآية هى التى تضرب بخشبة حتى تموت

(٢) قوله « لحديث ورد فيه » أقول : أخرجه أبو داود بسند لا بأس به ولفظه أنه « قال أبو ثعلبة : يا رسول الله ، إن لى كلابا مكلبة فأفتنى فى صيدها . قال : كل مما أمسك عليك . قال : وإن أكل منه ؟ قال : وإن أكل منه »

(٣) قوله « وربما علل بأنه كان من المياسير » أقول : أى علل اختصاص أبى ثعلبة بالخطاب بالإباحة ، وخطاب عدى بالنهى

(٤) قوله « وهذا ضعيف » أقول : أى القول بأن النهى للتنزيه

اللهم إلا أن يقال [1]: إنه علل بخوف الإمساك لابحقيقة الإمساك . فيجاب عن هذا : بأن الأصل التحريم فى الميتة . فاذا شككنا فى السبب المبيح [2] رجعنا إلى الأصل . وكذلك إذاشككنا فى أن الصيد مات بالرمى ، أو لوجود سبب آخر يجوز أن يحال عليه الموت لم يحل ، كالوقوع فى الماء مثلا

بل وقد اختلفوا فيما هو أشد من ذلك [3] . وهو ما إذا غاب عنه الصيد ثم وجد ميتاً ، وفيه أثر سهمه ، ولم يعلم وجود سبب آخر . فمن حرمه اكتفى بمجرد تجويز

---

(١) قوله « اللهم إلا أن يقال » أقول : بل يجاب بأنه ورد التعليل بالإمساك لنفسه ، وذلك فيما أخرجه أحمد عن ابن عباس « إذا أرسلت كلبك فأكل الصيد فلا تأكل ، فانما أمسك على نفسه ، وإذا أرسلته فقتل ولم يأكل فكل ، فانما أمسكه على صاحبه ، وأخرجه البزار من وجه آخر عن ابن عباس وابن أبى شيبة من حديث أبى رافع بنحوه . ويدل له ظاهر القرآن وهو قوله ﴿ مما أمسكن عليكم ﴾ ولو كان مجرد الإمساك كافياً لما احتيج إلى زيادة « عليكم »

(٢) قوله « فاذا شككنا فى السبب المبيح الخ » أقول : والأصل تحريم الميتة ، وكذلك الشك فى موته بالرمى أو الوقوع فى الماء فانه لا يحل ، وتقدم للشارح المحقق فى شرح الحديث الثالث فى أول الكتاب فى آخر المسألة الخامسة أن القواعد أن الشك لا يقتضى وجوباً فى الحكم إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً . ثم قال : وفيه احتراز عن مسألة الصيد . وقد أوضحنا هنالك مراده ، فهنا الأصل المستصحب تحريم الميتة فوجب البقاء عليه ، فأوجب الشك حكما [1] بخلاف ما سلف ، فتذكر

(٣) قوله « بل اختلفوا فيما هو أشد من ذلك » أقول : وهو فيما يجوز فيه سبب آخر ، فكيف فيما وجد فيه السبب؟

---

(١) قلت : يقصد أن ماثبتت حرمته لا تزول هذه الحرمة بالشك ، لأن الأصل التحريم ، فاذا وجد سببان محظور ومباح غلب جانب الحظر ، وتقدم أن ما أصله الإباحة فانها لا تزول بالشك

سبب آخر . فقد ذكرنا ما دل عليه الحديث من المنع إذا وجده غريقـاً (١) ، لأنه سبب الهلاك ، ولا يعلم أنه مات بسبب الصيد . وكذلك إذا تردّى من جبل لهذه العلة ، نعم يسامح فى خَبْط الأرض إذا كان طائراً (٢) ، لأنه أمر لا بد منه

* * *

٣٨٥ — الحديث الثالث : عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضى الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « مَنِ اقْتَنَى كَلْباً (٣) - إلاَّ كَلْبَ صَيْدٍ ، أوْ ماشِيَةٍ - فإنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيراطانِ » قال سالم : وكان أبو هريرة يقول « أوْ كَلْبَ حَرْثٍ » وكانَ صاحِبَ حَرْثٍ

فيه دليل على منع اقتناء الكلاب إلا لهذه الأغراض المذكورة - أعنى الصيد ، والماشية ، والزرع - وذلك لما فى اقتنائها من مفاسد الترويع (٤) ، والعقر للمارة . ولعل ذلك لمجانبة الملائكة لمحلها (٥) ، ومجانبةُ الملائكة أمر شديد ، لما فى مخالطتهم

---

(١) قوله « إذا وجده غريقاً » أقول : قد صرح النص به وبعلته حيث قال « فانك لا تدرى الماء قتله أو سهمك »

(٢) قوله « يسامح فى خبطه على الأرض » أقول : الصيد إذا كان طائراً أو رمى نخبط بنفسه إلى الأرض فوجده ميتاً فانه يجوز أنه مات فى خبطه بنفسه الأرض ، لكن هذا التجويز لا ينظر اليه لأن خبطه بنفسه الأرض لا بد منه ، فلو قلنـا بهذا التجويز لما حل شىء من صيد الطير ، لأنه لا بد له من ذلك دائماً أو غالباً . ومن المعلوم يقيناً أنه مجمع على حله فلا اعتبار بهذا التجويز

(٣) (الحديث الثالث) قال « من اقتنى كلباً » أقول : اقتنى الشئ إذا اتخذه للادخار

(٤) قوله « من مفاسد الترويع » أقول : روى أن المنصور سأل عمرو بن عبيد عن سبب هذا الحديث فلم يعرفه ، فقال المنصور : لأنه ينبح الضيف ويروع السائل

(٥) قوله « لمجانبة الملائكة الخ » أقول : قد ثبت فى الأحاديث أنها لا تدخل

من الإلهام إلى الخير ، والدعاء إليه

وفيه دليل على جواز الاقتناء لهذه الأغراض . واختلف الفقهاء : هل يقاس عليها غرض حراسة البيوت أم لا [١] ؟

واستدل المالكية [٢] بجواز اتخاذها للصيد من غير ضرورة على طهارتها . فان ملابستها ـ مع الاحتراز عن مس شئ منها ـ شاق ، والإذن فى الشىء إذن فى مكملات مقصوده ، كما أن المنع من لوازمه مناسب للمنع منه

وقوله « وكان صاحب حرث » محمول على أنه أراد ذكر سبب العناية بهذا الحكم ، حتى عرف منه ما جهل غيره . والمحتاج إلى الشىء أكثر اهتماماً بمعرفة حكمه من غيره [٣]

الملائكة بيتاً فيه كلب

(١) قوله « أم لا » . أقول : قال ابن عبد البر إنه يدخل فى معنى الصيد وغيره مما ذكر اتخاذها لجلب المنافع ودفع المضار قياساً ، فيخص كراهة اتخاذها بغير حاجة ، وبمثله قالت الشافعية

(٢) قوله « واستدل المالكية » أقول : قال الحافظ ابن حجر بعد نقله : إنه استدلال قوى لا يعارضه إلا عموم الخبر الوارد فى الأمر بغسل ما ولغ فيه الكلب من غير تفصيل ، وتخصيص العموم غير مستنكر إذا سوغه الدليل

(٣) قوله « أكثر اهتماماً » أقول : فزيادته زيادة مقبولة . واعلم أن الشارح المحقق لم يتعرض لشرح القيراطين ، قال ابن عبد البر : وفى قوله نقص من أجره ما يشير إلى أن اتخاذها ليس بمحرم ، لأن ما كان محرما امتنع اتخاذه على كل حال سواء نقص الأجر أم لا ، فدل ذلك على أن اتخاذها مكروه لا حرام . وتعقب بأنه يحتمل أن الاتخاذ حرام ، والمراد بالنقص أن الإثم الحاصل باتخاذه يوثر قدر قيراطين من أجره فينقص من ثواب عمل المتخذ قدر ما يترتب عليه الإثم باتخاذه ، وإخبار الشارع بالنقص دليل التحريم ، إذ لو كان مباحا أو مكروها ما نقص باقتنائه أجره . واختلف فى الأجر هل ينقص من عمله الماضى أو المستقبل ، وفى نقص القيراطين

٣٨٦ — الحديث الرابع : عن رافع بن خَديج رضى الله عنه قال «كُنَّا مَعَ رسول الله ﷺ بذِى الْحُلَيْفَةِ [(١)] مِن تِهامَةَ ، فأصابَ النَّاسَ جُوعٌ [(٢)] . فأصابُوا إبِلاً وغَنَماً [(٣)] . وكان النبىُّ ﷺ فى أُخْرَيَاتِ الْقَوْمِ . فَعَجِلُوا وَذَبَحُوا ، ونَصَبُوا الْقُدُورَ . فأمَرَ النَّبىُّ ﷺ بالْقُدُورِ فأُكْفِئَتْ [(٤)] ، ثُمَّ

فقيل : قيراط من عمل الليل وقيراط من عمل النهار ، وقيل من الفرض قيراط ومن النفـل آخر . واختلف فى القيراطين هل هما كالقيراطين المذكورين فى الصلاة على الجنازة واتباعها ، فقيل بالتسوية وقيل اللذان فى الجنازة من باب الفضل واللذان هنا من باب العقوبة ، وباب الفضل أوسع من غيره

(١) (الحديث الرابع) قال «ذو الحليفـة» أقول : هو مكان غير ميقات المدينة ، لأن الميقات فى طريق الذاهب من المدينة ومن الشام إلى مكة ، وهذا بالقرب من ذات عرق بين الطائف ومكة ، كذا جزم به أبو بكر الحازمى وياقوت . ووقع للقابسى أنها الميقات المشهور ، وكذا ذكر النووى

(٢) قال «وأصاب الناس جوع» أقول : كأن الصحابى قاله ممهداً لعذرهم فى ذبحهم الإبل التى أصابوا

(٣) قال «فأصبنا إبلا وغنما» زاد فى رواية أنها من المغانم ، وفى رواية أخرى أنهن إبل وغنم . وهى عند البخارى

(٤) قال «فأكفئت» أقول : بضم الهمزة أى قلبت وافرغ ما فيها . وقد اختلف فى هذا الإكفاء فى أمرين : أحدهما سبب الإراقة ، والثانى أتلف اللحم أو لا ؟ فالأول قال عياض : كانوا انتهوا إلى دار الإسلام ، والمحل الذى لا يجوز فيه الأكل من مال الغنيمة المشتركة إلا بعد القسمة ، وإن جوز ذلك قبل القسمة فانما هو ما داموا فى دار الحرب . قال : ويحتمل أن سبب ذلك كونهم انتهبوها ولم يأخذوها باعتدال وعلى قدر الحاجة . وقد وقع فى حديث آخر ما يدل على ذلك . قلت : يشير إلى حديث أخرجه أبو داود عن رجل من الأنصار قال «أصابت الناس حاجة شديدة

قَسَم . فَعَدَلَ عَشَرَةً مِنَ الغَنَمِ بِبَعِيرٍ ، فَنَدَّ مِنها بَعِيرٌ ، فَطَلَبُوهُ ، فَأَعْيَاهُمْ . وَكَانَ فى القَوْمِ خَيْلٌ يَسِيرَةٌ . فَأَهْوَى رَجُلٌ مِنْهُمْ بِسَهْمٍ ، فَحَبَسَهُ اللهُ . فقال : إِنَّ لِهٰذِهِ البَهائِمِ أَوابِدَ كَأَوابِدِ الوَحْشِ . فَما نَدَّ عَلَيْكُمْ مِنها فَاصْنَعُوا بِهِ هٰكَذا . قلت : يا رسول الله ، إِنَّا لاقُوا العَدُوِّ غَدًا ، وَلَيْسَ مَعَنا مُدًى [1] ، أَفَنَذْبَحُ بِالقَصَبِ ؟ قال : ما أَنْهَرَ الدَّمَ [2] ، وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ، فَكُلُوهُ ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ . وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْ ذٰلِكَ ، أَمَّا السِّنُّ : فَعَظْمٌ ، وَأَمَّا الظُّفُرُ : فَمُدَى الحَبَشَةِ »

وجهد ، فأصابوا غنما فانتهبوها ، فان قدورنا لتغلى بها إذ جاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه ، ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال : إن النهبة ليست بأحل من الميتة ، وقال النووى : المأمور بإراقته إنما هو المرق عقوبة لهم ، وأما اللحم فلم يتلفوه ، بل يحمل على أنه جمع ورد إلى المغنم ، ولا يظن أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر باتلافه مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عن إضاعة المال ، وهذا من مال الغانمين . وتعقب بأن حديث أبى داود صحيح ، وإبهام الصحابى لا يضر ، وسياقه دال على أنه صلى الله عليه وآله وسلم أتلفه بالتتريب حتى لا ينتفع به . واختار الإسماعيلى أن إكفاء القدور لكونهم تعجلوا إلى الاختصاص بالشئ دون بقية من يستحقه من قبل أن يقسم ويخرج منه الخمس ، فعاقبهم بالمنع لما سبقوا اليه زجراً لهم عن معاودة مثله ، ولم يتعرض له الشارح رحمه الله تعالى ، فأوضحناه زيادة إفادة

(١) قال « مدى » أقول : بضم الميم مخفف مقصور جمع مدية بسكون الدال بعدها تحتانية وهى السكين ، سميت بذلك لأنها تقطع مدى الحيوان أى عمره

(٢) قال « أنهر الدم » أقول : أى صبه بكثرة وأساله ، شبهه بالنهر فى الجرى

« خديج » والد رافع : بفتح المعجمة وكسر الدال المهملة ، وبعد آخر الحروف جيم

وفى الحديث : دليل على أن ما توحش من المستأنس يكون حكمه حكم الوحش ، كما أن ما استأنس من الوحش يكون حكمه حكم المستأنس

وهذ القسمُ ، ومقابلة كل عشرة من الغنم ببعير ، قد يحمل على أنه قسمة تعديل بالقيمة (١) ، وليس من طريق التعديل الشرعى ، كما جاء فى البدنة « أنها عن سبعة » ومن الناس من حمله على ذلك

و « ندّ » بمعنى شرد (٢) . و « الأوابد » جمع آبدة (٣) . وقد تأبدت أى نفرت وتوحشت من الإنس . يقال : أبدت ـ بفتح الباء المخففة ـ تأبد ـ بكسرها وضمها ـ أيضاً ، أبوداً ، وجاء فلان بآبدة : أى كلمة غريبة ، أو خصلة للنفوس نفرة عنها . والكلمة لازمة ، إلا أن تجعل فاعلة ، بمعنى مفعولة

ومعنى الحديث : أن من البهائم ما فيه نِفار كنفار الوحش . وفيه دليل على جواز الذبح بما يحصل به المقصود ، من غير توقف على كونه حديداً ، بعد أن يكون محدداً

وقوله « وذكر اسم الله عليه » دليل على اشتراط التسمية أيضاً . فانه علق الإذن

---

(١) قوله « بالقيمة » أقول : قيل وجهه أنه لعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة ، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه ، فلا يخالف ذلك القاعدة فى الأضاحى فى أن البعير يجزىء عن سبع شياه لأن ذلك هو الغالب فى قيمة الشاة والبعير المعتدلين ، وأما هذه القسمة فكانت واقعة عين فيحتمل أن يكون التعديل لما ذكر من نفاسة الإبل دون الغنم ، والذى يتحرر فى هذا هو أن الأصل أن البعير بسبع شياه ما لم يعرض عارض من نفاسة ونحوها فيعتبر الحكم بحسب ذلك ، وبهذا يجتمع شمل الأحاديث الواردة فى هذا

(٢) قال « ند » أقول : بفتح النون وتشديد الدال فسره الشارح

(٣) قوله « جمع آبدة » أقول : بالمد وكسر الموحدة

بمجموع أمرين . والمعلق على شيئين ينتفى بانتفاء أحدهما . وفيه دليل على منع الذبح بالسن والظفر [1] . وهو محمول على المتصلين . وقد ذكرت العلة فيهما فى الحديث

واستدل به قوم على منع الذبح بالعظم مطلقاً ، لقوله عليه السلام « أما السن فعظم » علل منع الذبح بالسن بأنه عظم . والحكم يعم بعموم علته [2]

---

(١) قوله « على منع الذبح بالسن » أقول : قد علل صلى الله عليه وآله وسلم السن بأنها عظم ، قال البيضاوى : إن قوله « أما السن فعظم » فقياس حذف منه المقدمة الثانية لشهرتها عندهم ، والتقدير : أما السن فعظم ، وكل عظم لا يحل الذبح به ، وطوى النتيجة لدلالة الاستثناء عليها . وقال ابن الصلاح : هذا يدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد كان قرر أن الذكاة لا تحصل بالعظم ، فلذلك اقتصر على قوله « فعظم » قال : ولم أر بعد البحث من ذكر للمنع من الذبح بالعظم معنى يعقل . وقال النووى . معناه لا تذبحوا بالعظام فانها تنجس بالدم ، وقد نهيتكم عن تنجيسها فانها زاد إخوانكم من الجن ، وأما الظفر فقيل نهى عن الذبح به لأن فيه تعذيباً للحيوان ، ولا يقع به غالباً إلا الخنق الذى ليس هو على صورة الذبح ، وقد قالوا : إن الحبشة تدمى مذابح الشاة بالظفر حتى تزهق نفسها خنقاً . وفى « المعرفة » للبيهقى عن حرملة عن الشافعى أنه حمل الظفر فى هذا الحديث على النوع الذى فى التمور فقال : معقول فى الحديث أن السن إنما يذكى بها إذا كانت منتزعه ، فأما وهى نابتة فلو ذبح بها لكانت مخنقة ، يعنى فدل على أن المراد بالسن السن المنتزعة . قال وأما الظفر فلو كان المراد به ظفر الإنسان لقال فيه ما قال فى السن ، لكن الظاهر أنه أراد بالظفر الذى هو طيب من بلاد الحبشة [1] ولا يفرى فيكون فى معنى الخنق . إذا عرفت هذا عرفت أنه لا يتم قول المحقق « وهو محمول على المتصلين » . نعم وأجاز الحنفية التذكية بالمنفصل

(٢) قوله « يعم بعموم علته » أقول : الذى ذكره النووى من أوجه المنع موجود فى كل عظم

---

(١) قلت : هذا تأويل بعيد عن المعنى المطلوب

باب الأضاحى[1]

٣٨٧ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « ضَحَّى النبيُّ ﷺ بِكَبْشَيْن أملَحَيْنِ أقْرَنَيْنِ . ذَبَحَهُما بِيَدِهِ ، وَسَمَّى ، وَكَبَّرَ . وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صِفَاحِهِما »

« الأملح » الأغبر ، وهو الذى فيه سواد وبياض

لا خلاف أن الأضحية من شعائر الدين[2] . والمالكية يقدمون فيها الغنم على الإبل . بخلاف الهدايا ، فإن الإبل فيها مقدمة . والشافعى يقدم الإبل فيهما[3] وقد

---

(١) (باب الأضاحى) أقول : جمع أضحية بضم الهمزة ويجوز كسرها وحذفها وفتح الضاد والجمع ضحايا

(٢) قوله « لا خلاف فى أن الأضحية الخ » أقول : وهى عند الشافعى والجمهور سنة مؤكدة على الكفاية ، وفى وجه للشافعية من فروض الكفاية . وعن أبى حنيفة تجب على المقيم الموسر ، وعن مالك مثله ولكنه لم يقيد بالمقيم ، وأقرب ما يتمسك به للوجوب حديث أبى هريرة رفعه « من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا » أخرجه ابن ماجه وأحمد ورجاله ثقات ، ولكن اختلف فى رفعه ووقفه ، والوقف أشبه بالصواب ، قال الطحاوى وغيره ومع ذلك فليس صريحا فى الإيجاب ، وأقوى منه حديث أبى مخنف بن سليم يرفعه « على كل أهل بيت أضحية » أخرجه أحمد والأربعة بسند قوى ، وأما حديث « كتب علىَّ النحر ولم يكتب عليكم » فانه ضعيف أخرجه أحمد وأبو يعلى والطبرانى والدارقطنى وصححه الحاكم فذهل

(٣) قوله « والشافعية تقدم الإبل » قال فى فتح البارى : إنه استدل بالحديث على اختيار التعدد فى الأضحية ، ومن ثمة قالت الشافعية : الأضحية بسبع شياه أفضل من البعير ، لأن الدم المراق منها أكثر ، والثواب يزيد بحسبه . قلت : فيه ما يشعر باختيارهم الغنم فى الأضحية ، وكأن ما ذكره الشارح قول لهم ، وفى فتح البارى أن

يستدل المالكية باختيار النبي ﷺ فى الأضاحى للغنم ، وباختيار الله تعالى فى فداء الذبيح . و « الأملح » الأبيض (١) . والملحة البياض

وقد اختار الفقهاء هذا اللون للأضحية (٢)

وفيه تعداد الأضحية (٣) . وكذلك القرن من المحبوبات فيها

وفيه دليل على استحباب تولى الأضحية للمضحى بنفسه ، إذا قدر على ذلك . وفيه

الأفضل الاتباع فى الأضحية بكبشين ، ومن نظر إلى كثرة اللحم قال كالشافعية الأفضل الإبل ثم الضأن ثم البقر

(١) قوله « والأملح الأبيض » أقول : وقيل الذى فيه سواد وبياض والبياض أكثر ، وقيل هو الأغر وهو قول الأصمعى ، وزاد الخطابى : الأبيض الخالص قاله ابن الأعرابى ، وبه تمسك الشافعية فى تفضيل الأبيض فى الأضحية ، وقيل الذى تعلوه حمرة ، وقيل الذى ينظر فى سواد ويأكل فى سواد ويبرك فى سواد ، أى فى مواضع هذه منه سواد وما عدا ذلك أبيض

(٢) قوله « وقد اختار الفقهاء الخ » أقول : واختلف فى اختيار هذه الصفة فقيل : لحسن منظره ، وقيل : لشحمه وقلة لحمه

(٣) قوله « وفيه تعداد الأضحية » أقول : أى فى الحديث اختيار تعددها ، ومثله ما نقلناه عن الفتح ، إلا أنه أخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن عائشة وأبى هريرة « ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أراد أن يضحى اشترى كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوءين ، فذبح أحدهما عن محمد وآل محمد ، والآخر عن أمته من شهد لله بالتوحيد وله بالبلاغ » أخرجه ابن ماجه . وإذا عرفت هذا فما ذبح صلى الله عليه وآله وسلم عن نفسه وآله إلا واحداً . هذا وقد أخذ من الحديث أن الذكر فى الأضحى أفضل من الأنثى وهو قول أحمد . وعنه رواية أن الأنثى أولى ، وحكى الرافعى فيه قولين عن الشافعى ، وقال ابن العربى : الأصح أفضلية الذكور على الإناث فى الضحايا ، وقيل هما سواء

دليل على التكبير عند الذبح (١)

كتاب الأشربة (٢)

٣٨٨ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمرَ رضى الله عنهما أنَّ عُمرَ قال - على مِنْبَرِ رسول الله ﷺ (٣) - « أمَّا بَعْدُ ، أيُّها النَّاسُ ، إنَّهُ نَزَلَ تَحرِيمُ الخَمْرِ . وَهِيَ من خَمْسَةٍ : مِنَ العِنَبِ ، وَالتَّمْرِ ، وَالعَسَلِ ، وَالحِنْطَةِ ، وَالشَّعِيرِ . وَالخَمْرُ : ما خامَرَ العَقْلَ ، ثَلاثٌ وَدِدْتُ أنَّ رسول الله ﷺ كانَ عَهِدَ إلَيْنا فِيهن عَهْداً نَنْتَهِى إلَيْهِ : الجَدُّ ، وَالكَلالَةُ ، وَأبوابٌ مِنَ أبواب الرِّبا (٤) » .

---

(١) قوله « على التكبير عند الذبح » أقول : وعلى وضع القدم على صفحة الذبيحة . وبوب له البخارى « باب القدم على صفحة الذبيحة » وذكر حديث أنس هذا ، كما بوب للتكبير وذكره

(٢) (كتاب الأشربة) لما كان فيها ما يحرم عقد لها كتابا

(٣) (الحديث الأول) قال « إن عمر قال الخ » أقول : هذا الحديث أورده أصحاب المسانيد والأبواب فى الأحاديث المرفوعة لأن له عندهم حكم الرفع لأنه خبر صحابى شهد التنزيل أخبر عن سبب نزولها ، وقد خطب به عمر على المنبر عند أكابر الصحابة وغيرهم فلم ينقل عن أحد إنكاره ، وأراد عمر بنزول تحريم الخمر الآية التى فى المائدة ﴿ إنما الخمر والميسر ﴾ الآية

(٤) قال « ثلاث وددت الخ » أقول : أى أمور أو أحكام ، وإنما ذكر ذلك لأنه أبعد من محذور الاجتهاد ، ولأنه يثلج الصدر بالنص ما لا يثلج بغيره . وقوله « الجد » أى قدر ميراثه ، لأن الصحابة اختلفوا فى ذلك اختلافا كثيراً ، ولعمر رضى الله عنه نفسه فيه قضايا مختلفة كما فى البخارى فى كتاب الفرائض ، والكلالة بفتح الكاف وتخفيف اللام . وأما أبواب الربا فقيل إنه يشير إلى ربا الفضل إذ ربا النسيئة متفق عليه بين الصحابة رضى الله عنهم

فيه دليل على أن اسم « الخمر » لا يقتصر على ما اعتُصِر من العنب ، كما قال أهل الحجاز (١) ، خلافاً لأهل الكوفة (٢)

---

(١) قوله «كما قال أهل الحجاز» أقول : أى فى أنه لا يقتصر على المتخذ من العنب . وهم مالك والشافعي وغيرهما . قلت : وكما ثبت به حديث عمر رضى الله عنه وغيره . فأخرج أصحاب السنن الأربعة وصححه ابن حبان من وجهين عن الشعبي « ان النعمان بن بشير قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة ، وإنى أنهاكم عن كل مسكر ، وأخرج أبو داود من وجه آخر عن الشعبي عن النعمان بلفظ « إن من العنب خمراً ، وإن من العسل خمرا ، وإن من البر خمراً ، وإن من الشعير خمراً » . وأخرج أحمد من حديث أنس بسند صحيح عنه قال « الخمر من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والذرة » وأخرجه أبو يعلى من هذا الوجه وزاد الذرة

(٢) قوله « خلافا لأهل الكوفة » أقول : أى أبى حنيفة وأصحابه ، فانهم قالوا : ليس الخمر إلا من العنب . قال صاحب الهداية من الحنفية . الخمر عندنا ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهو المعروف عند أهل اللغة وأهل العلم ، قال : وقيل هو اسم لكل مسكر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل مسكر خمر » وقوله « الخمر من هاتين الشجرتين » ولأنه من مخامرة العقل وهو موجود فى كل مسكر ، قال : لنا إطباق أهل اللغة على تخصيص الخمر فى العنب ولهذا اشتهر استعمالها فيها ، ولأن تحريم الخمر قطعى وتحريم ماعدا المتخذ من العنب ظنى ، قال وإنما سمى الخمر خمراً لتخمره لا لمخامرته العقل قال : ولا ينافى ذلك كون الاسم خاصاً فيه ، كما فى النجم فانه مشتق من الظهور ، ثم إنه خاص بالثريا انتهى . وأجيب عن الأول بثبوت النقل عن العرب أن المتخذ من غير العنب يسمى خمراً ، قال الخطابى : زعم قوم أن العرب لا تعرف الخمر إلا من العنب ، فيقال لهم إن الصحابة الذين سموا المتخذ من غير العنب خمراً عرب فصحاء ، فلو لم يكن هذا الاسم صحيحاً لما أطلقوه . وقال ابن عبد البر : قال الكوفيون الخمر من العنب لقوله ﴿ أعصر خمراً ﴾ فدل على أن الخمر هو ما يعتصر لا ما ينبذ ، قال :

وقوله « وهى من كذا وكذا » جملة فى موضع الحال . وقوله « خامر العقل » مجاز تشبيه . وهو من باب تشبيه المعنى بالمحسوس . و « الجد » يريد به ميراثه . وقد

ولا دليل فيه على الحصر . وقال أهل المدينة وسائر الحجازيين وأهل الحديث كلهم : كل مسكر خمر ، وحكمه حكم ما يتخذ من العنب . ومن الحجة لهم أن القرآن لما نزل بتحريم الخمر فهم الصحابة وهم أهل اللسان أن كل شىء يسمى خمراً يدخل فى النهى فأراقوا المتخذ من الرطب والعنب ولم يخصوا ذلك بالمتخذ من العنب ، وعلى تقدير التسليم فاذا ثبت عن الشارع تسمية كل مسكر خمرا كان حقيقة شرعية وهى مقدمة على الحقيقة اللغوية . ثم إن اختلاف مشتركين فى الحكم فى اللفظ لا يلزم منه افتراقهما فى التسمية ، كالزنا فانه يصدق على من وطىء أجنبية وعلى من وطىء امرأة جاره ، والثانى أغلظ من الأول ، وعلى من وطىء محرماً له وهو أغلظ ، واسم الزنا مع ذلك شامل للثلاثة . وأيضا فالأحكام الفرعية لا تشترط فيها الأدلة القطعية فلا يلزم من القطع بتحريم المتخذ من العنب وعدم القطع بتحريم المتخذ من غيره أن لا يكون حراماً ، بل يحكم بتحريمه إذا ثبت بطريق ظنى تحريمه ، وكذا تسميته خمراً . وأجيب عن الثانية بثبوت النقل عن أعلم الناس بلسان العرب بما نفاه ، وكيف يستجيز أن يقول لا لمخامرة العقل مع قول عمر رضى الله عنه بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم : الخمر ما خامر العقل ، وكأن مستنده ما ادعاه من اتفاق أهل اللغة ، فيحمل قول عمر رضى الله عنه على أنه مجاز ، لكن اختلف قول أهل اللغة فى تسمية الخمر خمراً لأنها تخامر العقل أى تخالطه ، قال ومنه قولهم خامره الداء أى خالطه ، وقيل لأنها تخمر العقل أى تستره ، ومنه الحديث « خمروا آنيتكم » ، ومنه خمار المرأة لأنه يستر وجهها ، وقيل لأنها تخمر حتى تدرك كما يقال : خمرت العجين أى تركته حتى أدرك ، وقيل غير ذلك . ولا مانع من صحة هذه الأقوال كلها لثبوتها عن أهل اللغة وأهل المعرفة باللسان . قال ابن عبد البر الأوجه كلها موجودة فى الخمر لأنها تركت حتى أدركت وسكنت ، فاذا شربت خالطت العقل حتى تغلب عليه وتغطيه . وقال القرطبي : الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على كثرتها وصحتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب ،

كان للمتقدمين فيه خلاف كثير . ومذهب أبي بكر رضى الله عنه : أنه بمنزلة الأب عند عدم الأب . و « الكلالة » من لا أب له ولا ولد عند الجمهور

* * *

٣٨٩ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها : أنَّ رسول الله ﷺ « سُئِلَ عَنِ الْبِتْعِ ، فقال : كلُّ شَرابٍ أَسكَرَ فهُوَ حَرامٌ »

قال رضى الله عنه : البتع : نبيذ العسل

« البتع » بكسر الباء وسكون التاء . ويقال : بفتحها أيضاً . وفيه دليل على تحريمه ، وتحريم كل مسكر . نعم أهل الحجاز يرون أن المراد بالشراب الجنس لا العين[1] ، والكوفيون يحملونه على القدر المسكر . وعلى قول الأولين يكون المراد بقوله « أسكر » أنه مسكر بالقوة ، أى فيه صلاحية ذلك

* * *

٣٩٠ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ فُلاناً [2] باعَ خَمْراً . فقال : قاتَلَ اللهُ فُلاناً ، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رسولَ

وما كان من غيره لا يسمى خمراً ولا يتناوله اسم الخمر ، وهو قول مخالف للغة العرب والسنة الصحيحة وللصحابة وهم أهل اللسان وبلغتهم نزل القرآن . هذا وقد أطال الناس فى الرد على مذهب الكوفيين بما هو مبسوط فى المطولات ، وهذا زبدته

(١) (الحديث الثانى) قوله « على الجنس والعين » أقول : فيحرم قليله وإن لم يسكر وكثيره ، وعلى قول الكوفيين لا يحرم إلا المسكر بالفعل وهو الكثير ، فالقاعدة الأصولية أن اسم الفاعل حقيقة فى القائم به الفعل ، مجاز فيما سيقوم به ، مختلف فيما لم يحصل منه . إلا أن المسكر هنا قد خرج عن المشتق وصار اسما

(٢) (الحديث الثالث) قال « فلانا » أقول : يأتى تفسيره للشارح

رسولَ الله ﷺ قال : قاتَلَ اللهُ اليَهُودَ ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ ، فَجَمَلُوها (١) فَباعُوها » ؟

« جَمَلوها » أذابُوها

وفيه دليل على استعمال الصحابة القياس في الأمور ، من غير نكير . لأن عمر رضى الله عنه قاس تحريم بيع الخمر عند تحريمها على بيع الشحوم عند تحريمها . وهو قياس من غير شك (٢) . وقد وقع تأكيد أمره بأن قال عمر فيمن خالفه « قاتل الله فلاناً » وفلان الذى كنى عنه هو سمرة بن جُندَب

* * *

كتاب اللباس

٣٩١ — الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « لا تَلْبَسُوا الحَرِيرَ (٣) . فإِنَّهُ مِنْ لَبِسَهُ فى الدُّنْيا لَمْ يَلْبَسْهُ فى الآخِرَةِ (٤) »

---

(١) قال « فجملوها » أقول : بالجيم وتخفيف الميم فسره الشارح

(٢) قوله « وهو قياس من غير شك » أقول : قد ثبت تحريم التجارة فى الخمر فى البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها بلفظ « حرمت التجارة فى الخمر » وغيره من الأحاديث

(٣) كتاب اللباس (الحديث الأول) قال « لا تلبسوا الحرير » أقول : سمى بذلك لخلوصه ، ويقال لكل خالص محرر ، وحررت الشئ خلصته من الاختلاط بغيره

(٤) قال « فانه من لبسه الخ » أقول : زاد النسائى فى روايته : ومن لم يلبسه فى الآخرة لم يدخل الجنة ، قال الله تعالى ﴿ لباسهم فيها حرير ﴾ وهذه زيادة مدرجة فى الخبر ، وهى موقوفة على ابن الزبير ، بين ذلك النسائى أيضا من طريق شعبة فذكر

الحديث : يتناول مطلق الحرير (١) . وهو محمول عند الجمهور (٢) على الخالص منه فى حق الرجال (٣) . وهو عنـــــــــــــــدهم نهى تحريم .

مثل حديث الباب وفى آخره « قال ابن الزبير » وذكر الزيادة ، ومثله للاسماعيلى ، وأخرج النسائى مثل ذلك عن ابن عمر وزاد « قال فقال ابن عمر : إذاً والله لا يدخل الجنة ، قال الله تعالى ﴿ ولباسهم فيها حرير ﴾ ومثله عن أبى سعيد . قلت : ولا بد من تأويله . لما تقرر من القواعد الشرعية أنها لم تحرم الجنة إلا على الكافر بأن المراد لم يدخلها مع الأولين ، أو يدخلها ولا يلبس الحرير ، فانه ليس فى قوله تعالى ﴿ لباسهم فيها حرير ﴾ حصراً ، ويراد باللابس مستحلا لتكذيبه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « مطلق الحرير » أقول : خالصاً ومشوباً بغيره

(٢) قوله « عند الجمهور » أقول : إشارة إلى ما قاله ابن بطال إنه ذهب قوم إلى جواز لبسه للرجال ، وحملوا أحاديث النهى على التنزيه أو الخيلاء ، وحمله على التنزيه باطل لثبوت الوعيد على لبسه . وقال القاضى عياض : انعقد الإجماع بعد ابن الزبير ومن وافقه على تحريم الحرير على الرجال وحله للنساء

(٣) قوله « على الخالص منه الخ » أقول : أما تخصيصه بالخالص وهو ما لا يخالطه غيره فلما أخرجه الطبرانى بسند حسن عن ابن عباس أنه قال : إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الثوب المصمت من الحرير ، وأما سدا الثوب فلا بأس به . وأصله عند أبى داود . وأخرجه الحاكم بسند صحيح بلفظ « إنما نهى عن المصمت إذا كان حريراً » وللطبرانى من طريق ثالث « نهى عن مصمت الحرير . فأما ما كان سداه من قطن أو كتان فلا بأس به » واستدل ابن العربى بأن النهى عن الحرير حقيقة فى الخالص والإذن فى القطن ونحوه صريحاً فاذا خلط بحيث لا يسمى حريراً لا يتناوله الاسم ولا تشمله علة التحريم خرج عن الحرير فجاز ، وقول الشارح « فى حق الرجال » مفهومه جواز لبسه للنساء ، وهو الأصح خلافا لابن الزبير ، ولكن النص يرد خلافه فقد أخرج أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاكم من

وأما الممتزج بغيره فللفقهاء فيه اختلاف كثير [1] . فمنهم من يعتبر الغلبة في الوزن ، ومنهم من يعتبر الظهور في الرؤية ، واختلفوا في العَتَّابِيِّ [2] من هذا

حديث علي رضي الله عنه ، ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخذ حريراً وذهبا وقال: هذان حرامان على ذكور أمتي حل لإناثهم ، وفيه أحاديث أخر بمعناه

(١) قوله ، وأما الممتزج بغيره الخ ، أقول : اختلف في جواز لبس ما يخالطه غيره من الحرير : فقال بعض الصحابة كابن عمر ، والتابعين كابن سيرين : إنه يحرم . وذهب الجمهور إلى جواز لبس ما خالطه الحرير إذا كان غير الحرير أغلب لثبوت أحاديث جواز العلم في الثوب ، قال ابن دقيق العيد : وهو قياس في معنى الأصل ، لكن يلزم من جواز ذلك جواز كل مختلط ، وإنما يجوز منه ماكان مجموع الحرير منه قدر أربع أصابع لو كانت منفردة بالهيئة ، فيكون المنع من لبس الحرير المختلط والخالص ، وبعد الاستثناء يقتصر على القدر المستثنى وهو أربع أصابع إذا كانت منفردة ، ويلتحق بها في المعنى ما إذا كانت مختلطة . قال : وقد توسع الشافعية في ذلك ولهم طريقان أحدهما وهو الراجح اعتبار الوزن ، فان كان الحرير أقل وزنا لم يحرم وإلا حرم ، وإن استويا فوجهان اختلف الترجيح فيهما عندهم ، والطريق الثاني أن الاعتبار في القلة والكثرة بالظهور ، وهذا اختيار القفال ومن تبعه ، واحتج من أجاز لبس المختلط بما قدمناه من حديث ابن عباس ودليل ابن عربي ، وكلام ابن عباس وإن كان موقوفا فهو تفسير للفظ النبوي ، والصحابي أعرف بتفسيره ، ولأنه باق على المعنى اللغوي وهو في الخالص كما قاله ابن العربي . فائدة : الخز بالخاء المعجمة والزاي قال الحافظ ابن حجر : إن الأصح في تفسيره أنه ثياب سداها من حرير ولحمتها من غيره ، وقيل ينسج مخلوطاً من حرير وصوف أو نحوه ، وقيل أصله اسم دابة يقال لها الخز ، ويسمى الثوب المتخذ من وبره خزاً لنعومته ، ثم أطلق على ما خلط بحرير لنعومة الحرير . وأما القز بالقاف بدل الخاء فهو من الحرير كما قاله الرافعي وهو كمد اللون ، فهو محرم إذ هو حرير من أدنى الحرير

(٢) قوله ، واختلفوا في العتابي ، أقول : هذا اللفظ ما تحرر لي ضبطه ولا

ومن يقول بالتحريم لعله يستدل بالحديث ويقول : إنه يدل على تحريم مسمى الحرير . فما خرج منه بالإجماع حل ، ويبقى ما عداه على التحريم

* * *

٣٩٢ — الحديث الثانى : عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « لا تَلْبَسُوا الحَرِيرَ وَلاَ الدِّيباجَ [1] ، ولا تَشرَبُوا فى آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ . ولا تأكُلُوا فى صِحافِهِما . فَإنَّها لَهُمْ فى الدُّنيا وَلَكُمْ فى الآخِرَةِ »

* * *

٣٩٣ — الحديث الثالث : عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال ما رَأيتُ مِن ذِى لِمَّةٍ فى حُلَّةٍ حَمْراءَ أحسَنَ مِن رسول الله ﷺ . لَه شَعرٌ يَضرِبُ مَنكِبَيهِ ، بَعِيدُ ما بَينَ المَنكِبَينِ . لَيسَ بِالقَصِيرِ ولا بِالطَّوِيلِ »

فيه دليل على لبس الأحمر [2] . والحلة عند العرب : ثوبان . وفيه دليل على

وجدته . فينظر فيه ويبحث إن شاء الله تعالى

(١) (الحديث الثانى) قال « ولا الديباج » أقول : هو خز الحرير ، فالعطف للمغايرة فى النوع ، إذ هو غليظ الحرير . وقوله « فانها لهم فى الدنيا » أى هى شعارهم وزيهم ، ولا يدل على الإذن لهم فيها شرعا »

(٢) (الحديث الثالث) قوله « على لبس الأحمر » أقول : هذا مبنى على أنه ثوب أحمر كله . ونازع ابن القيم فى ذلك فقال غلط من ظن أنها كانت حلة حمراء بحتا لا يخالطها غيرها وإنما الحلة الحمراء بردان يمانيان منسوجان بخطوط حمر مع الأسود كسائر البرود اليمنية ، وهى معروفة بهذا الاسم باعتبار مافيها من الخطوط وإلا فالأحمر البحت منهى عنه أشد النهى ، ففى صحيح البخارى إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن

توفير الشعر . وهذه الأمور الخلقية المنقولة عن النبي ﷺ : يستحب الاقتداء به في هيئتها . وما كان ضرورياً منها لم يتعلق بأصله استحباب ، بل بوصفه

* * *

٣٩٤ — الحديث الرابع : عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال « أَمَرَنا رسولُ اللهِ ﷺ بِسَبْعٍ ، وَنَهانا عَنْ سَبْعٍ : أَمَرَنا بِعِيادَةِ الْمَرِيضِ . وَاتِّباعِ الْجَنازَةِ . وَتَشْمِيتِ الْعاطِسِ . وَإِبْرارِ الْقَسَمِ أَوْ الْمُقْسِمِ . وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ . وَإِجابَةِ الدَّاعِي . وَإِفْشاءِ السَّلامِ . وَنَهانا عَنْ خَواتِيمَ ـ أَوْ عَنْ تَخَتُّمٍ ـ بِالذَّهَبِ وَعَنْ شُرْبٍ بِالْفِضَّةِ . وَعَنِ الْمَيَاثِرِ ، وَعَنِ الْقَسِّيِّ ، وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ ، وَالْإِسْتَبْرَقِ ، وَالدِّيباجِ »

« عيادة المريض » عند الأكثرين مستحبة (١) بالإطلاق . وقد تجب ، حيث

المياثر الحمر وفي سنن أبي داود عن عبد الله بن عمر « رأى عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ريطه مضرجة بالعصفر فقال ما هذه الريطة التي عليك ؟ قال فعرفت ما كره فأتيت أهلي وهم يسجرون تنوراً لهم فقذفتها فيها ، ثم أتيته فقال : يا عبد الله ما فعلت الريطة ؟ فأخبرته فقال : هلا كسوتها بعض أهلك فانه لا بأس بها في النساء » وفي صحيح مسلم عنه أيضاً قال « رأى عليّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثوبين معصفرين فقال : إن هذا من لباس الكفار فلا تلبسهما » وأطال في هذا بعض الطول وقال في الفتح : قد لخص الناس من أقوال السلف في لبس الثوب الأحمر سبعة أقوال : الجواز مطلقاً المنع مطلقاً الثالث يكره المشبع دون غيره الرابع يكره لقصد الشهرة والزينة ويجوز في البيوت والمهن . الخامس يجوز لبس ما صبغ غزله ثم نسج ومنع ما صبغ بعد النسج السادس اختصاص النهي بالصبغ بالمعصفر السابع تخصيص النهي بما يصبغ كله وأما ما فيه لون آخر من الأحمر من بياض أو سواد فلا

(١) (الحديث الرابع) قوله « مستحبة » أقول : هي من حقوق المسلم على

يضطر المريض إلى من يتعاهده ، وإن لم يُعَدْ ضاع . وأوجبها الظاهرية من غير هذا القيد لظاهر الأمر

و « اتباع الجنائز » يحتمل أن يراد به اتباعها للصلاة عليها . فإن عبر به عن الصلاة فذلك من فروض الكفايات عند الجمهور . ويكون التعبير بالاتباع عن الصلاة من باب مجاز الملازمة فى الغالب . لأنه ليس من الغالب أن يصلَّى على الميت ويدفن فى محل موته . ويحتمل أن يراد بالاتباع الرواح إلى محل الدفن [1] لمواراته . والمواراة أيضاً من فروض الكفايات ، لا تسقط إلا بمن تتأدى به

وتشميت العـــــــــاطس [2]

المسلم ، والمريض أعم من أن يكون معروفا أو غير معروف ، قريباً أم بعيداً . وهى فى حق القريب والمعروف آكد ، وفى العيادة وغيرها مما قرن بها تأكيد شديد فى حديث « إن الله يقول للعبد يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضت فلم تعدنى ، فيقول : وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول تعالى : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده ، ولو عدته لوجدتنى عنده » الحديث أخرجه مسلم عن أبى هريرة

(١) قوله « الرواح » أقول : هذا واضح وهو الحقيقة

(٢) قوله « تشميت العاطس » أقول : بالسين المهملة وبالمعجمة قاله الخليل وأبو عبيدة وغيرهما ، قال أبو عبيد : هو بالمعجمة أعلى وأكثر ، وقال عياض : هو كذلك للأكثر من أهل العربية ، وقال ثعلب : الاختيار أنه بالمهملة لأنه مأخوذ من السمت وهو القصد والطريق القويم ، وأشار الشارح المحقق فى « شرح الإلمام » إلى ترجيحه قال ابن العربى فى شرح الترمذى : تكلم أهل اللغة على اشتقاق اللفظين ولم يبينوا المعنى فيه ، وهو بديع ، وذلك أن العاطس ينحل كل عضو من رأسه وما يتصل به من العنق ونحوه ، فكأنه إذا قيل « يرحمك الله » فكأنه قيل : أعطاك الله رحمة يرجع بها ذلك إلى حاله قبل العطاس ويقيم على حاله من غير تغيير ، فإن كان بالمهملة فمعناه رجع كل عضو إلى سمته الذى كان عليه ، وإن كان بالمعجمة فمعناه صان الله شوامته أى قوائمه التى بها قوام بدنه عن خروجها عن الاعتدال . قال : وشوامت

عند جماعة كثيرة من باب الاستحباب [1] ، بخلاف « رد السلام » فانه من واجبات الكفايات

كل شيء قوائمه التي بها قوامه انتهى . ولتشميت العاطس شرائط : أن يحمد الله ، ولذا بوب له البخاري بقوله « باب تشميت العاطس إذا حمد الله » . ومنها أن لا يكون مزكوما ، وزاد على الثلاث . ومنها أن لا يكون كافراً

(١) قوله « من باب الاستحباب » أقول : قال الشارح فى « شرح الإلمام » : ظاهر الأمر الوجوب ، وتؤيده رواية البخارى فى حديث أبى هريرة يحق على كل مسلم أى يستحقه ، وفى مسلم « حق المسلم على المسلم ست » فذكر منها « إذا عطس فحمد الله تعالى فشمته » وللبخارى من حديث أبى هريرة بلفظ « يجب للمسلم على المسلم » وذكر التشميت ، وقد أخذ بظاهرها بعض المالكية والظاهرية فقالوا بالوجوب ، وقال ابن أبى جمرة : قال جماعة من علمائنا إنه فرض عين ، وقواه ابن القيم فى حواشى السنن لأنه جاء بلفظ الوجوب الصريح ، وبلفظ الحق ، وبلفظ على الظاهر فيه ، وبلفظ الأمر الذى هو حقيقة فيه ، وبقول الصحابى « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ولا ريب أن الفقهاء أثبتوا أشياء كثيرة بدون مجموع هذه الأشياء انتهى . وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، ورجحه ابن رشيد وابن العربى وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة ، وذهب الشافعية وبعض المالكية إلى أنه مستحب ويجزى الواحد عن الجماعة ، فهذا الذى ذكره الشارح يوافق هؤلاء لا غير. فائدة : ذهب بعض أهل العلم إلى أنه يكره تشميت من عُرف من حاله أنه يكره أن يشمت . قلت : وذلك كالملوك . قال : إجلالا للتشميت أن يؤهل له من يكرهه ، فان قيل : كيف تترك السنة لذلك ؟ قلنا هى سنة لمن أحبها ، وأما من كرهها ورغب عنها فلا . قال : ونظير ذلك فى السلام والعيادة . قال الشارح المحقق : والذى عندى أنه لا يمتنع من ذلك إلا إذا خاف منه ضرراً ، وأما غيره فيشمت امتثالا للأمر ومناقضة للمتكبر فى مراده وكسراً لسورته فى ذلك ، وهو أولى من الإخلال بالتشميت . قال الحافظ ابن حجر . قلت : ويؤيده أن لفظ التشميت دعاء بالرحمة ، فهو يناسب المسلم كائناً من كان

وقوله « إبرار القسم ، أو المقسم » فيه وجهان : أحدهما أن يكون المقسم مضموم الميم مكسور السين ، ويكون فى الكلام حذف مضاف تقديره يمين المقسم . والثانى بفتح الميم والشين على أن يكون بمعنى القسم . وإبراره هو الوفا بمقتضاه [١] ، وعدم التحنيث فيه . فان كان ذلك على سبيل اليمين ـ كما إذا قال : والله لتفعلن كذا ـ فهو آكد مما إذا كان على سبيل التحليف ، كقوله : بالله افعل كذا . لأن فى الأول إيجاب الكفارة [٢] على الحالف ، وفيه تغريم للمال وذلك إضرار به

و « نصر المظلوم » من الفروض اللازمة على من علم بظلمه ، وقدر على نصره . وهو من فروض الكفايات ، لما فيه من إزالة المنكر ، ودفع الضرر عن المسلم

وأما « إجابة الداعى » فهى عامة ، والاستحباب شامل للعموم ما لم يقم مانع . وقد اختلف الفقهاء من ذلك فى إجابة الداعى إلى وليمة العرس : هل تجب أم لا [٣] ؟ وحصل أيضاً فى نظر بعضهم توسع فى الأعذار المرخصة فى ترك إجابة الداعى . وجعل بعضها مخصصاً لهذا العموم بقوله « لا ينبغى لأهل الفضل التسرع إلى إجابة الدعوات » أو كما قال ، فجعل هذا القدر من التبذل بالإجابة فى حق أهل الفضل مخصصاً لهذا العموم ، وفيه نظر [٤]

---

(١) قوله « هو الوفاء بمقتضاه » أقول : فيما كان جائزاً ولا يمنع منه مانع ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم لما أقسم أبو بكر عليه ليخبرنه بما أصاب فى تعبير الرؤيا وما أخطأه قال له « لا تقسم » قال الكرمانى أى لا تكرر القسم ، وإلا فانه قد أقسم حيث قال « أقسمت عليك يا رسول الله لتخبرنى بالذى أصبت من الذى أخطأت » الحديث . ولم يبر صلى الله عليه وآله وسلم قسمه لحكمة لا نعلمها ، وقد أطال العلماء الكلام فى ذلك بما لا طائل تحته

(٢) قوله « إيجاب الكفارة » أقول : هذا مبنى على أنها تنعقد اليمين على الغير

(٣) قوله « هل تجب أو لا » أقول : الوليمة اسم لطعام العرس أو كل طعام صنع لدعوة وغيرها كما فى القاموس ، وكأن مراد الشارح الأول ، وقد ذهب إلى وجوب الإجابة جماعة كثيرة لما ورد من الوعيد بأن من لم يجب فقد عصى الله ورسوله

(٤) قوله « وفيه نظر » أقول : ووجهه أن رأس أهل الفضل وإمامهم رسول

و « إفشاء السلام » إظهاره والإعلان به . وقد تعلقت بذلك مصلحة المودة كما أشار اليه فى الحديث الآخر (١) من قوله عليه السلام « ألا أدلكم على ما إذا فعلتموه تحاببتم ؟ أفشوا السلام بينكم (٢) » .

ولينتبه ، لأنا إذا قلنا باستحباب بعض هذه الأمور التى ورد فيها لفظ الأمر وإيجاب بعضها كنا قد استعملنا اللفظة الواحدة فى الحقيقة والمجاز معاً (٣) . إذا جعلنا حقيقة الأمر الوجوب . ويمكن أن يتحيل فى هذا على مذهب من يمنع استعمال اللفظ الواحد فى الحقيقة والمجاز (٤) ، بأن يقال : نختار مذهب من يرى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب (٥) ، وهو مطلق الطلب ، فلا يكون دالا على

الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يجيب الدعوة ، ويتسرع إلى الإجابة ، ويخبر بأنه لو دعى إلى كراع لأجاب

(١) قوله « فى الحديث الآخر » أقول : أخرجه مسلم وغيره

(٢) قوله « افشوا السلام الخ » أقول : الإفشاء الإشاعة ، وقد ورد بلفظ « على من عرفت وعلى من لم تعرف »

(٣) قوله « كنا قد استعملنا اللفظة الخ » أقول : وذلك لا يجوز ، لأن معنى استعمالها فى الحقيقة أنها استعملت فيما وضعت له ، ومعنى استعمالها فى المجاز أنها استعملت فى غير ما وضعت له ، وهذا تناقض قطعاً ، وانه لا بد فى المجاز من قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة بعد جزمنا بأن الأمر حقيقة فى الإيجاب مجاز فى غيره . فقد حملناه هنا على الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز

(٤) قوله « على مذهب من يمنع استعمال اللفظ الواحد الخ » أقول : منع ذلك أبو هاشم وأبو عبد الله البصرى وأكثر أصحاب أبى حنيفة ، وأجازه الشافعى وأصحابه ، ودل عليه كلام الكشاف ، والمسألة مبسوطة فى الأصول

(٥) قوله « موضوعة للقدر المشترك » أقول : اختلف فى الموضوع له لفظ القول على عشرة أقوال : أحدها أنه حقيقة فى الوجوب والندب ، وهذا القول

أحد الخاصين ـ الذى هو الوجوب ، أو الندب ـ فتكون اللفظة استعملت فى معنى واحد

وفيه دليل على تحريم التختم بالذهب ، وهو راجع إلى الرجال

ودليل على تحريم الشرب فى أوانى الفضة ، وهو عام فى الرجال والنساء ، والجمهور على ذلك . وفى مذهب الشافعى قول ضعيف : أنه مكروه فقط . ولا اعتداد به لورود الوعيد عليه بالنار . والفقهاء القياسيون لم يقصروا هذا الحكم على الشرب ، وعدّوه إلى غيره كالوضوء والأكل ، لعموم المعنى فيه [1]

و « المياثر » جمع ميثرة ـ بكسر الميم ـ وأصل اللفظة من الواو لأنها مأخوذة من الوِثار [2] . فالأصل : موثرة ، قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها . وهذا اللفظ مطلق فى هذه الرواية [3] ، مفسر فى غيرها

نسب فى الأصول للسيد المرتضى الموسوى ، فهو عنده موضوع للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب كما قاله الشارح . وإذا كان كذلك فلا بد من قرينة معينة لأحد المعنيين

(١) قوله « لعموم المعنى » أقول : لم يرد نص على تعيين المعنى الذي لأجله وقع التحريم ، وإنما تصيدوا معنى كقولهم للخيلاء ونحوه ، ولا ينهض دليل على غير العلة المنصوصة

(٢) قوله « من الوثار » أقول : الوثر الفراش المغطى ، وامرأة وثيرة كثيرة اللحم

(٣) قوله « مطلق فى هذه الرواية » أقول : أى عن التقييد بالحمر ، فانه مقيد بها كما فى رواية أحمد وأصحاب السنن . قال أبو عبيد : المياثر الحمر [1] التى جاء النهى عنها كانت من مراكب العجم من ديباج وحرير ، قال الطبرى هى وطاء يوضع على سرج الفرس ورحل البعير من الأرجوان ، فان كان من حرير فالنهى عنها كالنهى عن

---

(١) قلت : المياثر الحمر بضم الحاء وسكون الميم هى الديباج من خز وحرير وقسى وغيرها

وفيه النهى عن المياثر الحمر. وفى بعض الروايات «مياثر الأرجوان»

و «القسى» بفتح القاف وكسر السين المهملة المشددة[1] - ثياب من حرير تنسب إلى القَسّ. وقيل: إنها بلدة من ديار مصر[2]

و «الإستبرق» ما غلظ من الديباج. وذكر الديباج بعده[3] إما من باب ذكر العام بعد ذكر الخاص، ليستفاد بذكر الخاص فائدة التنصيص، ومن ذكر العام زيادة إثبات الحكم فى النوع الآخر، أو يكون ذكر «الديباج» من باب التعبير بالعام عن الخاص، ويراد به ما رق من الديباج ليقابل بما غلظ وهو «الإستبرق»، وقد قيل: إن «الإستبرق» لغة فارسية، انتقلت إلى اللغة العربية، وذلك الانتقال بضرب من التغيير، كما هو العادة عند التعريب

* * *

٣٩٥ — الحديث الخامس: عن ابن عمر رضى الله عنهما «أنَّ رسول الله ﷺ اصطَنَع خاتَماً مِنْ ذَهَب، فكانَ يَجْعَلُ فصَّهُ فى باطِنِ كَفِّهِ إذا لَبِسَهُ.

الجلوس على الحرير، وإن كانت من غير حرير فالنهى عنها للزجر عن التشبه بالأعاجم

(١) قوله «المشددة» أقول: بعدها ياء النسبة، قال أبو عبيد: إن أهل الحديث يقولونه بكسر القاف وأهل مصر يفتحونها

(٢) قوله «قيل إنها بلدة من ديار مصر» أقول: إنما قال قيل لأنه قد قيل إنها من بلاد الساحل قاله الحازمى، وقال المهلبى: هى بساحل مصر لها حصن بالقرب من الفرما بفاء وراء مفتوحة مخففة، وفسر القسى فى البخارى بأنها ثياب مضلعة فيها حرير وفيها خطوط عريضة كالأضلاع، وحكى النووى أنها ثياب مخلوطة بحرير، وقيل من الخز وهو ردىء الحرير

(٣) قوله «وذكر الديباج الخ» أقول: الحرير عام والديباج أخص منه، لأنه نوع منه، فهو من ذكر الخاص بعد العام فلعل فى العبارة قلبا

فَصَنَعَ النَّاسُ كَذٰلِكَ . ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَنَزَعَهُ ، فقال : إنى كُنْتُ أَلْبَسُ هٰذا الخَاتَمَ ، وَأَجْعَلُ فصَّـــهُ مِنْ داخِلٍ ، فَرَمَى به . ثم قال : وَاللهِ لا أَلْبَسُهُ أبداً . فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ »

وفى لفظ : « جَعَلَه فى يدِهِ اليُمْنَى »

فيه دليل على منع لباس خاتم الذهب ، وأن لبسه كان أولا ، وتجنبه كان متأخراً . وفيه دليل على إطلاق لفظ « اللبس » على التختم

واستدل به الأصوليون على مسألة التأسى [1] بأفعال رسول الله ﷺ . فان الناس نبذوا خواتيمهم ، لما رأوه ﷺ نبذ خاتمه . وهذا عندى لا يقوى فى جميع الصور التى تمكن فى هذه المسألة . فان الأفعال التى يطلب فيها التأسى على قسمين : أحدهما ما كان الأصل أن يمتنع لولا التأسى لقيام المانع منه ، فهذا يقوى الاستدلال به فى محله . والثانى ما لا يمتنع فعله ، لولا التأسى ، كما نحن فيه . فان أقصى ما فى الباب أن يكون لبسه حراماً على رسول الله ﷺ ، دون الأمة . ولا يمتنع حينئذ أن يطرحه من أبيح له لبسه [2] . فمن أراد أن يستدل بمثل هذا على التأسى فيما الأصل منعه ـ لولا التأسى ـ فلم يفعل جيداً ، لما ذكرته من الفرق الواقع

---

(١) (الحديث الخامس) قوله « على مسألة التأسى » أقول : أى الفعل كما فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يخفى أن هذه فى الخاتم قد ورد النهى فى البخارى بلفظ نهى عن خاتم الذهب

(٢) قوله « أن يطرحه من أبيح له الخ » أقول : لأنه جائز له تركه ، فطرحه للجواز بخلافه صلى الله عليه وآله وسلم فانه طرحه للتحريم بدليل حلفه صلى الله عليه وآله وسلم لا يلبسه فيكون الطارح غيره صلى الله عليه وآله وسلم قد تأسى به فى نفس القاء الخاتم وإن لم يكن عليه محرماً ، وهنا بحث وهو أنه من أين أن خواتيمهم كانت ذهبا ؟ فان حالهم وما كانوا عليه من رثة الحال يقتضى عدم ذلك ، سيما وقد قال

وفيه دليل على التختم فى اليد اليمنى ، ولا يقال : إن هذا فعل منسوخ ، لأن المنسوخ منه جواز اللبس ، بخصوص كونه ذهباً . ولا يلزم من ذلك نسخ الوصف وهو التختم فى اليمنى بخاتم غير الذهب

• • •

٣٩٦ — الحديث السادس : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أنَّ رسول الله ﷺ « نهى عَنْ لُبُوسِ الْحَرِيرِ إلاَّ هَكَذا ، وَرَفَعَ لنا رسول الله ﷺ إصْبَعَيْهِ : السَّبَّابَةَ ، وَالْوُسْطَى »

ولمسلم « نهى رسول الله ﷺ عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ إلاَّ مَوْضِعَ إصْبِعَيْنِ ، أَوْ ثَلاثٍ ، أَوْ أَرْبَعٍ »(١)

هذا الحديث يدل على استثناء هذا المقدار من المنع ، وقد ذكرنا توسع من توسع فى هذا ، واعتبر غلبة الوزن ، أو الظهور . ولا بد لهم فى هذا الحديث من الاعتذار عنه (٢) : إما بتأويل ، أو بتقديم معارض

« الناس » العام للفقير والغنى ، وقد كان فى أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم من لا يجد خاتما من حديد كما تقدم فى النكاح ، وأما قوله « فصنع الناس » فلا دليل أنهم صنعوا خواتيم من ذهب بل خواتيم مطلقا ، فيحتمل والله أعلم أنهم لما رأوه نبذ الخاتم نبذوا الخواتيم اقتداء به من حيث النبذ ، كما أنه لما خلع نعله فى الصلاة خلعوا نعالهم مع أنه خلعها بسبب خاص هو إخبار جبريل أن بها قذراً

(١) (الحديث السادس) قال « أو ثلاث أو أربع » أقول : قالوا كلمة « أو » هنا للتنويع والتخيير ، وقد وقع عند النسائى « لم يرخص فى الديباج إلا فى موضع أربع أصابع »

(٢) قوله « من الاعتذار عنه » أقول : قد قدمنا عذرهم عن ذلك

كتاب الجهاد (١)

٣٩٧ — الحديث الأول : عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه « أن رسول الله ﷺ - في بعض أيامه التي لقي فيها العدو - انتظر ، حتى إذا مالت الشمس قام فيهم ، فقال : أيها الناس ، لا تتمنوا لقاء العدو . واسألوا الله العافية . فإذا لقيتموهم فاصبروا . واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف . ثم قال النبي ﷺ : اللهم منزل الكتاب ، ومجري السحاب ، وهازم الأحزاب : اهزمهم ، وانصرنا عليهم »

فيه دليل على استحباب القتال بعد زوال الشمس (٢) .

---

(١) (كتاب الجهاد) أقول : بكسر الجيم ، هو لغة المشقة ، وشرعا بذل الجهد في قتال المشركين . ويطلق على مجاهدة النفس والشيطان والفساق . فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ، ثم على العمل بها ، ثم على تعليمها . وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما يأتي به من الشبهات ، وما يزينه من الشهوات . وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد ، واللسان ، والمال ، والبدن . وأما مجاهدة الفساق فباليد ، ثم باللسان ، ثم بالقلب

(٢) قوله « بعد زوال الشمس » أقول : قال العلماء يشبه أنه أمكن للقتال ، فإنه وقت هبوب الرياح ونشاط النفوس ، وكلما طال ازدادوا نشاطاً وإقداماً على عدوهم . قلت : وكأن هذا كان غالب أحواله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فقد أخرج أبو داود والترمذي عن النعمان بن مقرن قال « غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غزوات فكان إذا طلع الفجر أمسك عن القتال حتى تطلع الشمس ، فإذا طلعت قاتل . حتى إذا انتصف النهار أمسك حتى تزول الشمس ، فإذا زالت قاتل حتى العصر ، ثم أمسك حتى يصلي العصر ، ثم قاتل . وكان يقول : عند هذه الأوقات تهيج رياح

وقد ورد فيه حديث أصرح من هذا (١) ، أو أثرٌ عن بعض الصحابة . ولما كان لقاء الموت من أشق الأشياء وأصعبها على النفوس من وجوه كثيرة ، وكانت الأمور المقدرة عند النفس ليست كالأمور المحققة لها ، خُشى أن لا تكون عند التحقيق كما ينبغى . فكره تمنى لقاء العدو لذلك ، ولما فيه - إن وقع - من احتمال المخالفة لما وعد الإنسان من نفسه (٢) . ثم أمر بالصبر عند وقوع الحقيقة . وقد ورد النهى عن تمنى الموت مطلقاً لضُرٍّ نزل . وفى حديث « لا تمنوا الموت ، فان هول المُطَّلع شديد » وفى الجهاد زيادة على مطلق الموت

النصر ويدعو المؤمنون فى صلاتهم لجيوشهم ، وفى حديث آخر « كان إذا لم يقاتل أول النهار انتظر حتى تهب الرياح وتحضر الصلاة » ولذلك قال فى حديث الباب « انه صلى الله عليه وآله وسلم فى بعض أيامه التى لقى فيها العدو »

(١) قوله « حديث أصرح من هذا » أقول : كأنه يريد ما أخرجه أحمد من حديث عقبة بن عامر « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحب أن ينهض إلى عدوه عند زوال الشمس » وفى رواية سعيد بن منصور « كان يمهل حتى إذا زالت الشمس نهض إلى عدوه »

(٢) قوله « من المخالفة لما وعد الخ » أقول : ولما فيه من صورة الإعجاب والاتكال على النفس والوثوق بالقوة ، وهو نوع بغى ، وقد وعد الله من بغى عليه لينصرنه الله ، ولأنه يتضمن قلة الاهتمام بالعدو واحتقاره ، وهذا يخالف الاحتياط والحزم ، وتأوله بعضهم على النهى فى صورة وهى إذا شك فى المصلحة فيه وحصول ضرر ، وإلا فالجهاد كله فضيلة وطاعة . قال النووى : والصحيح الأول ، ولذا تممه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « واسألوا الله العافية » . وقد كثرت الأحاديث فى الأمر بسؤال العافية ، وهى من الألفاظ العامة المتناولة لدفع جميع المكروهات فى البدن والباطن فى الدين والدنيا والآخرة ، اللهم إنى أسألك العافية لى ولأصحابى ولأحبابى ولجميع المسلمين انتهى . قلت : إلا أنه قد بوب البخارى فى صحيحه « باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء » وأورد أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر

وقوله عليه السلام « واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف » من باب المبالغة والمجاز الحسن (١) . فان ظل الشئ لما كان ملازماً له ، جعل ثواب الجنة واستحقاقها

الكافر على المسلم وإعانة من يعصى الله على من يطيعه ، لكن القصد الأصلى إنما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة ، وليس ما ذكر مقصوداً لذاته إنما يقع من ضرورة الوجود ، فانه من حصول المصلحة العظمى من دفع الكفار وإذلالهم وقهرهم بحصول ما يقع فى ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين ، وجاز تمنى الشهادة لما يدل عليه من صدق فعله وقوله فى إعلاء كلمة الله حتى بذل نفسه فى تحصيل ذلك . ثم بوب البخارى باباً آخر « باب تمنى الشهادة » وفى ذلك أحاديث صريحة ، عنها ما أخرجه الحاكم بلفظ « من سأل القتل فى سبيل الله صادقا ثم مات أعطاه الله أجر شهيد » وللنسائى من حديث معاذ مثله ، وللحاكم من حديث سهل بن حنيف مرفوعا « من سأل الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه » وأخرج مسلم من حديث أنس مرفوعا « من طلب الشهادة صادقا أعطيها ولو لم تصبه » والمراد أعطى ثوابها ولو لم يصبه القتل ، وقد ثبت فى البخارى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولوددت أنى أقتل فى سبيل الله » والودادة تمن فلا بد من التوفيق بين ما ذكر وبين قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث الباب « لا تتمنوا لقاء العدو » والجمع أن تمنى العدو غير تمنى الشهادة وغير تمنى الموت ، فان لقاء العدو أعم إذ يتفرع عنه ما يكرهه الله تعالى من الفرار من الزحف وكراهة الجراحة التى تفضى إلى قتل النفس كما وقع لقزمان الذى جاهد ونكأ الكفار فأصيب بجراحات فقتل نفسه وأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه من أهل النار ، بخلاف تمنى الشهادة فانه يتضمن طلب أن يراق دمه وهو مقبل غير مدبر قاصد بجهاده أن تكون كلمة الله هى العليا ، فهو متمن لخير محض لا يخاف أن يخالطه شىء يكرهه ، بخلاف من يتمنى مطلق الموت أو لقاء العدو فانه ليس مراد الأول إلا خروج روحه من جسده ولو وهو عاص ، والثانى قد يكون تمنيه لقاء العدو صادراً عن إعجاب بالنفس ووثوق بالغلبة ويكون كمن أعجبتهم الكثرة يوم حنين أو لغير ذلك

(١) قوله « من باب المبالغة والمجاز » أقول : قال القرطبى : هو من الكلام

عن الجهاد وإعمال السيوف لازماً لذلك ، كما يلزم الظل

وهذا الدعاء لعله إشارة إلى ثلاثة أسباب ، تطلب بها الإجابة : أحدها طلب النصر للكتاب المنزل(١) . وعليه يدل قوله عليه السلام « منزل الكتاب » كأنه قال : كما أنزلته ، فانصره وأعله . وأشار إلى القدرة بقوله « ومجرى السحاب » وأشار إلى أمرين . أحدهما : بقوله « وهازم الأحزاب » إلى التفرد بالفعل ، وتجريد التوكل ، واطراح الأسباب ، واعتقاد أن الله وحده هو الفاعل . والثانى : التوسل بالنعمة السابقة إلى النعمة اللاحقة . وقد ضمّن الشعراء هذا المعنى أشعارهم(٢) ، بعد ما أشار

النفيس الجامع الموجز المشتمل على ضروب من المبالغة مع الوجازة وعذوبة اللفظ ، فانه أراد الحض على الجهاد والإخبار بالثواب عليه والحض على مقاومة العدو واستعمال السيوف والاجتماع حين الزحف حتى تصير السيوف كظل المقاتلين . وقال ابن الجوزى : المراد أن الجنة تحصل بالجهاد والظلال جمع ظل ، وإذا تراءى الخصمان صار كل منهما فى ظل سيف صاحبه لحرصه على رفعه عليه ، ولا يكون ذلك إلا عند التحام القتال

(١) قوله « طلب النصر للكتاب » أقول : وذلك لأن نصر المؤمنين نصر له ، أى كما أنزلت الكتاب رحمة للمؤمنين فأنزل اللهم الذلة على المعاندين رحمة للمؤمنين ، وإشارة إلى أن النصر ليس إلا ما أنزله الله تعالى من عنده كما قال تعالى ﴿ وما النصر إلا من عند الله ﴾ . ومجرى السحاب أى بالمطر والغيث ، ذكره مناسبة لإجراء دماء الأعداء ، والأحزاب المراد بهم الذين غزوه صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة وخندق على نفسه وعلى من فيها فهزمهم الله تعالى كما قال تعالى ﴿ فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها ﴾ ولذا قال الشارح : التوسل بالنعم السابقة إلى النعمة اللاحقة . وأما قوله قبله أحدهما التفرد بالفعل ، هذا التفرد فى غاية الظهور يوم الأحزاب كما قال تعالى ﴿ وكفى الله المؤمنين القتال ﴾ وإن كان مع القتال النصر من عنده تبارك وتعالى

(٢) قوله « وقد ضمن الشعراء هذا المعنى الخ » أقول : وهو مركوز فى الطباع البشرية ، وعن ابن زائدة الشيبانى أن محتاجا سأله وقال : أنا الذى أحسنت إلى فى وقت

إليه كتاب الله تعالى، حكاية عن زكريا عليه السلام فى قوله ﴿ مريم ٤ : ولم أكن بدعائك رب شقياً ﴾ وعن إبراهيم عليه السلام فى قوله ﴿ مريم ٤٧ : سأستغفر لك ربى، إنه كان بى حفياً ﴾ وقال الشاعر :

كما أحسن الله فيما مضى ‏ ‏ كذلك يحسن فيما بقى

وقال الآخر :

لا، والذى قد مَنّ بالـ ‏ ‏ إسلام يثلج فى فؤادى

ماكان يختم بالإسا ‏ ‏ ءة وهو بالإحسان بادى

* * *

٣٩٨ — الحديث الثانى : عن سهل بن سعد رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال « رِباطُ يَوْمٍ فى سَبِيلِ اللهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيا وَما عَلَيْها . وَمَوْضِعُ سَوْطِ أَحَدِكُمْ فى الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيا وَما عَلَيْها . وَالرَّوْحَةَ يَرُوحُها الْعَبْدُ فى سَبِيلِ اللهِ، وَالْغَدْوَةُ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيا وَما فيها »

« الرباط » مراقبة العدو فى الثغور المتاخمة لبلاده (١)

كفئا، فقال : مرحباً بمن توسل بنا الينا، وقضى حاجته . . وهو كثير فى المحاورات، وكأنه يقول السائل للمنعم عليه أنت جعلتنى موضعاً لإحسانك فاستصحب الحال، ولذا كان أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومه، كذلك دوام الإحسان على الإنسان

(١) (الحديث الثانى) قوله « مراقبة العدو الخ » أقول : الرباط بكسر الراء وتخفيف الموحدة ملازمة المكان الذى بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم، قال ابن التين : بشرط أن يكون غير الوطن . قال ابن حجر : فيه نظر على إطلاقه، فقد يكون وطنه وينوى بالاقامة فيه دفع العدو، وقد اختار كثير من السلف سكنى الثغور، فبين المرابطة والحراسة عموم وخصوص وجهى

وفى قوله عليه السلام «خير من الدنيا وما عليها» وجهان:
أحدهما: أن يكون من باب تنزيل المغيَّب منزلة المحسوس، تحقيقاً له وتثبيتاً فى النفوس. فإن ملك الدنيا ونعيمها ولذاتها محسوسة، مستعظمة فى طباع النفوس فحقَّق عندها أن ثواب اليوم الواحد فى الرباط ـ وهو من المغيبات ـ خير من المحسوسات التى عهدتموها من لذات الدنيا

والثانى أنه قد استبعد بعضهم أن يوازن شئ من نعيم الآخرة بالدنيا كلها، فحمل الحديث أو ما هو فى معناه على أن هذا الذى رُتب عليه الثواب خير من الدنيا كلها لو أنفقت فى طاعة الله تعالى[1]. وكأنه قصد بهذا أن تحصل الموازنة بين ثوابين أخرويين لاستحقاره الدنيا فى مقابلة شئ من الأخرى، ولو على سبيل التفضيل

---

(١) قوله «لو أنفقت فى طاعة الله» أقول: قال الحافظ ابن حجر: يؤيد هذا الثانى ما رواه ابن المبارك فى «كتاب الجهاد» من مرسل الحسن قال «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جيشاً فيهم عبد الله بن رواحة، فتأخر ليشهد الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال له النبى صلى الله عليه وآله وسلم: والذى نفسى بيده لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما أدركت فضل غدوتهم» والحاصل أن المراد تسهيل أمور الدنيا وتعظيم أمر الجهاد، وأن من حصل له من الجنة قدر سوط يصير كأنه حصل له أعظم من جميع مافى الدنيا، فكيف من حصل له منها أعلى الدرجات؟ قلت: بل قد ثبت أن لأدنى أهل الجنة مثل الدنيا عشر مرات، والمجاهد المذكور من المعلوم أنه ليس من أدناهم، فكيف ينكر أن يكون موضع سوطه خيراً من الدنيا وما فيها؟ على أنا نقول: إن كانت الأخيرية عند الله فمعلوم أنه ما نظر إلى الدنيا منذ خلقها وأنها أبغض شىء اليه تعالى، بل جعلها ملعونة ملعونا ما فيها، إلا ذكر الله وما والاه، وعالماً ومتعلماً. والآخرة كلها محبوبة لله تعالى دار جزاء عباده من تقى وفاجر، فلا بد حينئذ من حمل اسم التفضيل على المجاز، فانه لا خير فى الدنيا من حيث هى دنيا. وإن كانت الأخيرية باعتبار الإنسان فمعلوم يقيناً أن أدنى نعيم الجنة خير من الدنيا، فانه نعيم غير منغص بالزوال، ولا بمعاداة الرجال، ولا بالأمراض والأسقام، ولا بمخافة ولا سآمة ولا منام، ولا بهموم

وأكدار ، ولا بأضداد وأغيار ، بل والأول عندى أوجه وأظهر

« والغدوة »[1] ، بفتح الغين : السير فى الوقت الذى من أول النهار إلى الزوال ، و « الروحة » من الزوال إلى الليل . واللفظ مشعر بأنها تكون فعلا واحداً . ولا شك أنه قد يقع على اليسير والكثير من الفعل الواقع فى هذين الوقتين . ففيه زيادة ترغيب وفضل عظيم

* * *

٣٩٩ — الحديث الثالث : عن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ قال « انْتَدَبَ اللهُ »[2] ـ ولمسلم : تَضَمَّنَ اللهُ ـ لِمَنْ خَرَجَ فى سَبِيلِهِ ، لا يُخْرِجُهُ إلاَّ جِهادٌ فى سَبِيلِى ، وَإيمانٌ بِى ، وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِى . فَهُوَ عَلَىَّ ضامِنٌ : أَنْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ ، أَوْ أَرْجِعَهُ إلى مَسْكَنِهِ الَّذى خَرَجَ مِنْهُ ، نائِلاً ما نالَ مِنْ أجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ »

٤٠٠ — ولمسلم[3] « مَثَلُ الْمجاهِدِ فى سَبِيلِ اللهِ ـ واللهُ أعْلَمُ بِمَنْ جاهَدَ فى سَبِيلِهِ ـ كَمَثَلِ الصَّائِمِ القائِم . وَتَوَكَّلَ اللهُ لِلْمُجاهِدِ فى سَبِيلِهِ ـ إنْ تَوَفَّاهُ ـ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ ، أَوْ يُرْجِعَهُ سالِماً مَعَ أجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ »

نعيم هو أفراح وأنوار . وسرور متصل فى دوام وقرار ، فى الحقيقة إن شبراً من الجنة خير من الدنيا وما فيها ومن الدنيا وما عليها

(١) قوله « والغدوة الخ » أقول : أى بالمعجمة من الغدو وهو الخروج فى أى وقت كان من أول النهار إلى انتصافه

(٢) (الحديث الثالث) قال « انتدب الله » أقول : فى النهاية أى إجابة إلى غفرانه ، يقال ندبته فانتدب أى بعثته فانبعث ، ودعوته فأجاب

(٣) قال « ولمسلم مثل المجاهد الخ » أقول : هذه الزيادة التى عزاها لمسلم ليست

« الضمان ، والكفالة (١) ، ههنا : عبارة عن تحقيق هذا الموعود من الله سبحانه وتعالى (٢) . فان الضمان والكفالة مؤكدان لما يضمن ويُتكفل به ، وتحقيق ذلك من لوازمهما

وقوله « لا يخرجه إلا جهاد فى سبيلى ، وإيمان بى » دليل على أنه لا يحصل هذا الثواب إلا لمن صحت نيته ، وخلصت من شوائب إرادة الأغراض الدنيوية . فانه ذُكر بصيغة النفى والإثبات المقتضيين للحصر (٣)

فيه ، وإنما هى للبخارى بطولها فى « باب أفضل الناس مجاهد بنفسه وماله »

(١) قوله « الضمان والكفالة » أقول : لفظ الحديث « وتوكل الله للمجاهد » وهذه اللفظة وقعت بعبارات فى الحديث : فى صحيح البخارى هنا « وتوكل الله » وفيه فى كتاب الايمان « انتدب الله » ولمسلم « تضمن الله » وفيه « تكفل الله » وقد تضمن وتكفل وانتدب بمعنى واحد

(٢) قوله « عبارة عن تحقيق هذا الموعود من الله تعالى » أقول : ومحصله تحقيق الوعد المذكور فى قوله تعالى ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ﴾

(٣) قوله « المقتضيين للحصر » أقول : قد تكررت هذه العبارة فى هذا المعنى ، ففى الموطأ « لا يخرجه إلا الجهاد فى سبيل الله وتصديق كلماته » وفى مسلم « لا يخرجه من بيته إلا جهاد فى سبيله وتصديق كلمته » واعلم أن الجهاد يقع على خمسة أسباب : طلب المغنم ، وإظهار الشجاعة ، والرياء ، والحمية ، والغضب . وقد أخبر أن « المجاهد فى سبيل الله من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا » والمراد بكلمة الله دعوة الله إلى الإسلام ، فأفادت الأحاديث أنه لا يكون فى سبيل الله إلا من كان سبب قتاله إعلاء كلمة الله فقط بمعنى أنه لو أضاف إلى ذلك سببا من الأسباب المذكورة أخل بذلك . ويحتمل أنه لا يخل إذا حصل ضمناً لا أصلا ومقصوداً ، وبذلك صرح الطبرى فقال : إذا كان أصل الباعث هو الأول فلا يضره ما عرض له بعد ذلك ، وبذلك قال الجمهور ، لكن يعكر عليهما أخرجه أبو داود والنسائى من حديث أبى أمامة بسند جيد قال « جاء رجل فقال :

وقوله « فهو عليّ ضامن » قيل : إن فاعلا هنا بمعنى مفعول ، كما قيل فى « ماء دافق » و « عيشة راضيـــة » أى مدفوق ، ومرضية ، على احتمال هاتين اللفظتين لغير ذلك

وقد يقال إن « ضامناً » بمعنى ذا ضمان ، كلابِن وتامر [1] ، ويكون الضمان ليس منه ، وإنما نسب إليه لتعلقه به . والعرب تضيف لأدنى ملابسة [2]

وقوله « أرجعه » مفتوح الهمزة مكسور الجيم من رجعه ، ثلاثياً متعدياً ولازمه ومتعديه واحد [3] . قال الله تعالى ﴿ التوبة ٨٣ : فإن رَجعَـك الله إلى طائفة منهم ﴾

يا رسول الله ، أرأيت رجلا غزا يلتمس الأجر والذكر ماله ؟ قال : لا شيء له . فأعادها ثلاثاً ، كل ذلك يقول : لا شيء له ، ثم قال ﷺ : إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصا وابتغى به وجهه ، وأجيب بأنه يحمل هذا على من قصد الأمرين معاً على حد واحد ، فلا يخالف ما قاله الجمهور ، فتصير المراتب خمساً إن قصد الأمرين معاً أو يقصد أحدهما ويحصل الآخر ضمنا ، فالمحذور أن يقصد غير الأعلى ، فقد يحصل الأعلى ضمنا وقد لا يحصل ، ويدخل تحته مرتبتان فتكون خمساً . ويدل لما ذهب اليه الجمهور ـ وهو أن دخول غير الأعلى ضمن الأعلى لا يضر إذا كان الأعلى هو الباعث الأصلي ـ ما رواه أبو داود باسناد حسن عن عبد الله بن حوالة قال « بعثنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أقدامنا لنغنم فرجعنا ولم نغنم شيئاً ، فقال : اللهم لا تكلهم إليّ »

(١) قوله « كلابن وتامر » أقول : فإنهما بمعنى ذا لبن وذا تمر أى صاحبهما ، فضامن بمعنى ذا ضمان أى صاحبه ، ولكنه ليس بضامن حقيقة ، فهو مضمون له بذلك فنسب اليه لتعلقه به تعلق المفعولية

(٢) قوله « تضيف بأدنى ملابسة » أقول : أى بين المضاف والمضاف اليه ، وأشهر شيء فى ذلك البيت المعروف وهو : إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة . البيت

(٣) قوله « ولازمه ومتعديه واحد » أقول : أى أنه لا يتعدى بالتضعيف ولا

قيل : إن هذا الحديث معارض للحديث الآخر (١) . وهو قوله عليه السلام « ما من غازية ، أو سَرِية ، تغزو فتغنمَ وَتسلمَ ، إلا كانوا قد تعجلوا ثلثى أجرهم . وما من غازية أو سرية تغزو ، فتُخفِق أو تُصاب إلا تمَّ لهم أجرهم » والإخفاق (٢) : أن تغزو فلا تغنم شيئاً . ذكرَ القاضى معنى ما ذكرناه من المعارضة عن غير واحد (٣)

وعندى أنه أقرب إلى موافقته منه إلى معارضته . ويبعد جداً أن يقال بتعارضهما . نعم ، كلاهما مشكل . أما ذلك الحديث فلتصريحه بنقصان الأجر بسبب الغنيمة . وأما هذا فلأن « أو » تقتضى أحد الشيئين ، لا مجموعهما (٤) . فيقتضى إما حصول

بالهمزة كما دلت الآية على تعديه بنفسه كتعديه فى الحديث ، والهمزة فيه حرف المضارعة

(١) قوله « للحديث الآخر » أقول : أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه عن ابن عمرو بألفاظ هذا أحدها

(٢) قوله « والإخفاق » أقول : بكسر الهمزة وسكون الخاء المعجمة ففاء فقاف ، يقال أخفق زيد فى مسعاه إذا فات ما رجاه

(٣) قوله « عن غير واحد » أقول : أى أنه قال بالمعارضة جماعة من العلماء . قلت : ووجه ما قالوه أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ما نال من أجر أو غنيمة » معناه من أجر إذا لم يغنم أو غنيمة ولا أجر له لعطفه بأو المقتضية للتقسيم ، فأفاد أنه لا يحصل الأجر الا لمن لم يغنم لأنه قسيم من غنم ، ولا يحصل لمن غنم لأنه قسيم من من حصل له الأجر ، والحديث الآخر دل على أن من غنم فله أجر ، غايته أنه ناقص عن أجر من لم يغنم بثلثى أجرهم ، فالتعارض بين الحديثين واضح ، إذ أحدهما دل على أنه لا أجر لمن غنم أصلا والآخر دل على أن له أجراً ناقصاً ، فكيف يقول المحقق إنهما أقرب إلى التوافق ، على أنه سيقر قريباً بهذا المعنى

(٤) قوله « أحد الشيئين الخ » أقول : هذا هو وجه الإشكال عنده وهو

الأجر أو الغنيمة . وقد قالوا : لا يصح أن تنقص الغنيمة من أجر أهل بدر ، وكانوا أفضل المجاهدين ، وأفضلهم غنيمة [1] . ويؤكد هذا : تتابع فعل النبي ﷺ وأصحابه من بعده على أخذ الغنيمة وعدم التوقف عنها [2]

وقد اختلفوا ـ بسبب هذا الإشكال ـ فى الجواب : فنهم من جنح إلى الطعن فى ذلك الحديث وقال : إنه لا يصح . وزعم أن بعض رواته ليس بمشهور [3] ، وهذا ضعيف ، لأن مسلماً أخرجه فى كتابه [4] . ومنهم من قال : إن هذا الذى تعجّل من

التعارض عند القاضي وغيره ، لأنه اقتضى أن لا أجر أصلا مع الغنيمة ، والأول اقتضى أن له أجراً ناقصاً ، وكلاهما مشكل من جهة أخرى وهو نقصان الأجر بسبب الغنيمة ، ومعلوم أن أهل بدر غنموا وهم أفضل المجاهدين بالنص ، ولأنه قد اشتهر من الأحاديث النبوية تمدحه صلى الله عليه وآله وسلم بحل الغنيمة له وجعلها من فضائل أمته ، فلو كانت تنقص من الأجر لما تمدح بها

(١) قوله « وأفضلهم غنيمة » أقول : لا أدرى ما المراد من أفضليتها ؟ هل لكثرة ما نالوه ؟ وليس كذلك ، فقد نالوا من غيرها أكثر منها كخزائن كسرى وغيره . أو لكونه صلى الله عليه وآله وسلم كان معهم وتولى قسمتها ؟ فقد تولى قسمة غيرها . أو لكونها أول غنيمة نزل القرآن بحلها فهى التى نزل فيها ﴿ يسألونك عن الأنفال ﴾ ؟ وفى الكل تأمل

(٢) قوله « على أخذ الغنيمة الخ » أقول : يعلم هذا من أدلة جواز أخذها ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع فيمن غنم أى أصاب غنيمة ، ومن لم يغتنم لم يصبها إما لعدمها مع من قاتله أو لحفظهم لها أو غير ذلك ، لأن المراد أنه تركها بعد نيله لها أو ترك نصيبه للغانمين غيره ، فهذا له أجر المتصدقين ، فليس أخذها بعد إصابتها داخلا فيما نحن فيه ، إنما الكلام فيمن جاهد ولم يغنم شيئا لأى الأسباب التى ذكرنا

(٣) قوله « وزعم أن بعض رواته الخ » أقول : وهو حميد بن هانئ

(٤) قوله « لأن مسلماً أخرجه » أقول : أى من طريق هذا الراوى وهو حميد ابن هانئ وقد وثقه النسائى وابن يونس وغيرهما ، ولا يعرف فيه تجريح من أحد

أجره بالغنيمة فى غنيمة أخذت على غير وجهها . قال بعضهم : وهذا بعيد لا يحتمله الحديث [1] . وقيل : إن هذا الحديث ـ أعنى الذى نحن فى شرحه ـ شرط فيه ما يقتضى الإخلاص [2] والحديث الذى فى نقصان الأجر يحمل على من قصد مع الجهاد طلب المغنم [3] . فهذا شرّك بما يجوز له التشريك فيه ، وانقسمت نيته بين الوجهين ، فنقص أجره . والأول : أخلص ، فكمل أجره

قال القاضى : وأوجه من هذا عندى فى استعمال الحديثين على وجهيهما أيضاً أن نقص أجر الغانم بما فتح الله عز وجل عليه من الدنيا ، وحساب ذلك بتمتعه عليه فى الدنيا ، وذهاب شظف عيشه [4] فى غزوه وبعده ، إذا قوبل بمن أخفق ولم يصب

---

(١) قوله « وهذا بعيد لا يحتمله الحديث » أقول : لو كان الأمر كما قاله هذا القائل لم يبق لهم ثلث الأجر ولا أقل منه

(٢) قوله « شرط فيه ما يقتضى الإخلاص » أقول : حيث قال « لا يخرجه إلا جهاد فى سبيلى الخ » ولكن يقال : هذا الذى خرج بهذا الشرط إن غنم فلا أجر له كما فى الحديث وقال فى آخره « من أجر أو غنيمة » فأين رفع الإشكال ؟

(٣) قوله « من قصد مع الجهاد الخ » أقول : هذا القصد يستفصل من أى الوجوه التى قدمناها فى الخمسة الأسباب فيها ما لا أجر فيه أصلا ، وفيها ما لا ينقص معه الأجر

(٤) قوله « شظف عيشه » أقول : الشظف محركة وكسحاب الضيق والشدة ويبس العيش وشدته كما فى القاموس . قلت : وكلام المجيب هذا قاض بأن هذا وارد فى مجاهدين كانا فى فاقة وحاجة فأحدهما بما غنم ذهبت مشقة عيشه وضيقه وشدته فتنعم بما نال ، والآخر لم ينل شيئاً فبقى فى الشدة والفاقة . والحديث عام لمن غزا غنياً متنعما ومن غزا فقيرا مقتراً . وحاصله أنه أرجع الحديث إلى أحاديث الأغنياء والفقراء ، وأن الفقراء لهم أجر الصبر على الفاقة ، وهذا ليس المراد من حديث الباب ولا من الحديث الذى عارضه

منها شيئاً ، وبقى على شظف عيشه ، والصبر على غزوه فى حاله ، وجد أجر هذا أبداً فى ذلك وافياً مطرداً ، بخلاف الأول . ومثله فى الحديث الآخر « فمنا من مات ولم يأكل من أجره شيئاً . ومنا من أينعت له ثمرته ، فهو يَهْدُبها [(١)] » .

وأقول : أما التعارض بين الحديثين فقد نبهنا على بعده [(٢)] . فأما الإشكال فى الحديث الثانى [(٣)] فظاهره جار على القياس ، لأن الأجور قد تتفاوت بحسب زيادة المشقات [(٤)] ، لا سيما ما كان أجره بحسب مشقته [(٥)] ، أو لمشقته دخل فى الأجر . وإنما يشكل عليه العمل المتصل بأخـــــــــــــــذ الغنائم [(٦)] .

---

(١) قوله « يهدبها » أقول : بالدال المهملة وحرف المضارعة مفتوح من هدب الثمرة إذا جناها ، فالضمير فى « يهدبها » إلى ثمرته المذكورة . والحديث من كلام خباب ليس حديثاً مرفوعاً فلا حجة فيه . نعم الأحاديث دالة على أن من لم يغنم شيئاً أفضل ممن غنم . وأما تمدحه صلى الله عليه وآله وسلم باحلال الغنائم فلا ينافى ذلك وأن من فاته أفضل ممن نالها ، فإنه تمدح صلى الله عليه وآله وسلم بأنها جعلت له الأرض مسجداً وطهوراً ولم ينافِ ذلك أن الأفضل صلاة المسجد والوضوء بالماء

(٢) قوله « فقد نبهنا الخ » أقول : قد نبهنا على قربه بل على تعينه

(٣) قوله « فى الحديث » أقول : وهو حديث عبد الله بن عمر الذى قدم الشارح لفظه وقدمنا تخريجه

(٤) قوله « بحسب زيادة المشقات » أقول : كأنه يريد ومن المشقات فوت الغنيمة على المجاهد ، لأن وجودها يخفف ذلك

(٥) قوله « لا سيما الخ » أقول : كأنه يريد دفع ما يقال : أفضل الأعمال كلمة التوحيد ، وهى خفيفة المشقة أو عديمتها

(٦) قوله « وإنما يشكل عليه العمل المتصل الخ » أقول : الذى يؤخذ من الأحاديث أن المراد بالسرية التى تخفق أن لا تجد غنيمة مع عدوها أو وجدتها ولم تغنم شيئاً منها لحفظهم لها وتمنعهم عليها . وأما أن الإخفاق أن يترك أخذ الغنيمة مع تيسرها وإلقاء العدو لها فلا يسمى هذا إخفاقا ، قال فى القاموس : أخفق الرجل غزا

فلعل هذا من باب تقديم بعض المصالح الجزئية على بعض [1] . فان ذلك الزمن كان

ولم يغنم انتهى . ولم يقل غزا وترك الغنيمة . وأخذ الغنيمة بعد تيسرها لعله أوجب قال الله تعالى ﴿ ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾ ولأنه لو ترك المال للعدو بعد التمكن منه لكان تقوية له وإضعافا لجانب الدين ، فهذا العمل المتصل بأخذ الغنائم لا إشكال فيه أصلا بل الإشكال لو تركوه ، بل لهم فى أخذه أجر غير أجر الجهاد وهو القيام بالواجب من نكاية العدو فى ماله بعد القيام بواجب نكايته فى ذاته ورياسته ، فالذين أخفقوا لهم زيادة الأجر بعدم نيلهم من مال العدو مع إرادتهم أخذه ونيله لو أدركوه ، بل المعلوم أنهم يريدون نكايته بكل شئ يدخل عليه النكاية فلهم أجر المجاهدين الغانمين الفائزين بنكايته بدنا ومالا بنيتهم ، ولهم زيادة بأن أعيان أموال الكفار منعوا عن أخذها والانتفاع بها وتقوية أسباب الجهاد بما ينال منها ، والأحاديث قد صرحت بزيادة أجرهم ، فلا عذر عن القول به ، وهو الذى سيرجحه الشارح . على أن الحديث قاض بأن من غنم وسلم هو الذى ينقص أجره عمن لم يغنم ولم يسلم ، لقوله « يخفق أو تصاب » إن جعلنا « أو » بمعنى الواو بقرينة مقابلها وهو قوله « تغنم وتسلم » فأولئك لهم الغنم والسلامة وهؤلاء لهم الإخفاق والإصابة ، فقد نكوا العدو وأصابوا وأصيب منهم وعادوا ناقصين العدد مخفقين من المال فلا غزو استحقوا زيادة الأجر

(١) قوله « تقديم بعض المصالح » أقول : فهنا مصلحتان : مصلحة زيادة الأجر بترك الغنيمة ، ومصلحة قوة الدين وزيادة العدة للمجاهدين ، فقدموا هذه المصلحة على الأولى فأخذوا الغنائم . قلت : اقتصر المحقق فى الأخرى على علو الدين وقوة المؤمنين ومن لازمه ضعف أعداء الدين وإغاظتهم بأخذ أموالهم ، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يبالغ فى إغاظتهم حتى انه أهدى جملا فى أنفه برة [1] كان للمشركين فغنمه فأغاظهم بإهدائه ، بل أغاظهم بانهاره لدمه ، وندب أصحابه إلى الرمل عند الطواف فى عمرة القضاء ، وهذا اللازم باق حكمه إلى يوم الدين وإن كان المسلمون فى غاية القوة والجلادة والكثرة والثروة فلا تقيد المصلحة بزمان من الأزمنة فى هذا

---

(١) أى حلية فضة

الإسلام فيه غريباً ـ أعنى ابتداء زمن النبوة ـ وكان أخذ الغنائم عوناً على علو الدين، وقوة المسلمين، وضعفاء المهاجرين. وهذه مصلحة عظمى قد يغتفر لها بعض النقص فى الأجر من حيث هو هو

وأما ما قيل فى أهل بدر فقد يفهم منه أن النقصان بالنسبة إلى الغير. وليس ينبغى أن يكون كذلك، بل ينبغى أن يكون التقابل بين كمال أجر الغازى نفسه إذا لم يغنم، وأجره إذا غنم. فيقتضى هذا أن يكون حالهم عند عدم الغنيمة أفضل من حالهم عند وجودها، لا من حال غيرهم [1]. وإن كان أفضل من حال غيرهم قطعاً، فمن وجه آخر. لكن لا بد ـ مع هذا ـ من اعتبار المعارض الذى ذكرناه، فلعله مع اعتباره لا يكون ناقصاً. ويستثنى حالهم من العموم الذى فى الحديث الثانى، أو حال من يقاربهم فى المعنى

وأما هذا الحديث الذى نحن فيه فإشكاله من كلمة « أو » أقوى من ذلك الحديث، فانه قد يشعر بأن الحاصل إما أجر، وإما غنيمة. فيقتضى أنه إذا حصلت الغنيمة يكتفى بها له. وليس كذلك [2]

وقيل فى الجواب عن هذا بأن « أو » بمعنى الواو [3]، وكأن التقدير بأجر

(١) قوله « لا من حال غيرهم » أقول: أو هم أنفسهم، فلا يقال إن أجر من شهد منهم أحداً التى لا غنيمة فيها أفضل من أجر الذى حصل له من شهوده بدراً لأن فيه غنيمة، مثال ذلك أن يقال: لو فرض أجر البدرى ستمائة وأجر الأحدى مثلا بغير غنيمة مائة فإذا نسبنا ذلك باعتبار حديث عبد الله بن عمرو وكان للبدرى لكونه أخذ الغنيمة مائتان وهى ثلث الستمائة فيكون أكثر أجراً من الأحدى، وإنما امتاز أهل بدر بذلك لكونها أول غزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكانت مبدأ اشتهار قوة الإسلام وقوة أهله وظهور شوكته، فكان لمن شهدها مثل أجر من شهد المغازى بعدها جميعاً، فصارت لا يوازيها شىء فى الفضل

(٢) قوله « وليس كذلك » أقول: هذا هو الوجه فى تعارض الحديثين الذى نفاه الشارح

(٣) قوله « وقيل فى الجواب عن هذا الخ » أقول: هذا قاله ابن عبد البر،

وغنيمة ، وهذا ـ وإن كان فيه ضعف من جهة العربية ـ ففيه إشكال من حيث إنه إذا كان المعنى يقتضى اجتماع الأمرين كان ذلك داخلا فى الضمان ، فيقتضى أنه لا بد من حصول أمرين لهذا المجاهد إذا رجع مع رجوعه (١) ، وقد لا يتفق ذلك ، بأن يتلف ما حصل فى الرجوع من الغنيمة . اللهم إلا أن يتجوّز فى لفظة « الرجوع إلى الأهل » أو يقال : المعية فى مطلق الحصول ، لا فى الحصول فى الرجوع

ومنهم من أجاب بأن التقدير أو أرجعه إلى أهله ، مع ما نال من أجر وحده ، أو غنيمة وأجر . فحذف « الأجر (٢) » من الثانى . وهذا لا بأس به . لأن المقابلة إنما تشكل إذا كانت بين مطلق الأجر وبين الغنيمة مع الأجر . أما مع الأجر المقيد بانفراده عن الغنيمة فلا

* * *

٤٠١ — الحديث الرابع : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « ما مِنْ مَكْلُومٍ يُكْلَمُ فى سَبِيلِ اللهِ ، إلاَّ جاء يَوْمَ الْقِيامَةِ وَكَلْمُهُ يَدْمَى : اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ ، وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ »

وجزم به القرطبى ، ورجحه التوربشتى ، وقد وردت روايات بلفظ الواو « بأجر وغنيمة » عند مالك والنسائى ، قال ابن حجر : فان كانت هذه الروايات ـ يعنى بالواو ـ محفوظة تعين القول بأن « أو » فى هذا الحديث بمعنى الواو كما هو مذهب نحاة الكوفة

(١) قوله « أنه لا بد من حصول أمرين الخ » أقول : وهذا باطل ، لثبوت حديث ابن عمرو « إن من السرايا ما تخفق أو تصاب » وهذا التأويل يلزم منه أنها لا تخفق سرية ، وهذا كما أنه خلاف الواقع فهو خلاف حديث ابن عمرو

(٢) قوله « فحذف الأجر » أقول : وإنما حذفه لنقصانه عن الأجر الأول الذى ليس معه الغنيمة

« الـكلم » الجرح . ومجيئه يوم القيامة مع سيلان الجرح فيه أمران (١) :
أحدهما الشهادة على ظالمه بالقتل . الثانى إظهار شرفه لأهل المشهد والموقف بما فيه من رائحة المسك الشاهدة بالطيب . وقد ذكروا فى الاستنباط من هذا الحديث أشياء متكلفة ، غير صابرة على التحقيق

منها : أن المراعى فى الماء تغير لونه ، دون تغير رائحته . لأن النبي ﷺ سمى هذا الخارج من جُرح الشهيد « دماً » ، وإن كان ريحه ريح المسك ولم يكن مسكا ، فغلَّب الاسمَ للونه على رائحته ، فكذلك الماء ما لم يتغير لونه لم يلتفت إلى تغير رائحته (٢) وفى هذا نظر يحتاج إلى تأمل

ومنها : ما ترجم البخارى (٣) فيما يقع من النجاسات فى الماء والسمن . قال القاضى :

---

(١) (الحديث الرابع) قوله « فيه أمران » أقول : اى حكمتان لله تعالى شهادته بكونه أهل الشهادة أى أن صاحبه قتل شهيداً فى سبيل الله . فكان الأحسن أن يقول الشارح : شهادته بأنه قتل فى سبيل الله ، لأن كونه مظلوماً أعم من ذلك ، والحديث فى الأخص

(٢) قوله « لم يلتفت إلى تغير رائحته » أقول : لأن الشارع أبقى اسم الدم على الذى تغيرت رائحته دون لونه وسماه دماً ، فكذلك هنا تسميته ماء ، وندخله تحت أحكام الماء المطلق . ولا أدرى من استنبط هذا ، وقد ذكره البخارى فى صحيحه دليلا لما ذكر ، فانه نقل جماعة الإجماع على أن الماء المتغير بأحد صفاته خارج عن أحكام الماء المطلق ، ثم هذا شئ من أحكام الدار الآخرة التى لا تكليف فيها فلا يجرى عليه أحكام التكليف ولا يقاس ، نعم عن ربيعة وغيره أن تغير الوصف الواحد لا يؤثر حتى يجتمع وصفان ، قلت : وبه تعرف أن الإجماع المدعى غير صحيح

(٣) قوله « ومنها ما ترجم البخارى » أقول : قال البخارى فى صحيحه « باب ما يقع من النجاسات فى السمن » ثم ذكر حديث الكتاب ، قال الحافظ فى الفتح : قال الإسماعيلى : هذا الحديث لا يدخل فى طهارة الدم ولا نجاسته ، وإنما ورد فى لفظ

وقد يحتمل أن حجته فيه الرخصة فى الرائحة كما تقدم أو التغليظ ، بعكس الاستدلال الأول [1] . فإن الدم لما انتقل بطيب رائحته من حكم النجاسة إلى الطهارة ، ومن حكم القذارة إلى التطييب بتغير رائحته ، وحكم له بحكم المسك والطيب للشهيد ، فكذلك الماء ينتقل إلى العكس بخبث الرائحة ، وتغير أحد أوصافه من الطهارة إلى النجاسة

ومنها ما قال القاضى : ويحتج بهذا الحديث أبو حنيفة فى جواز استعمال الماء المضاف ، المتغيرة أوصافه بإطلاق اسم الماء عليه ، كما انطلق على هذا اسم الدم ، وإن تغيرت أوصافه إلى الطيب ، قال : وحجته بذلك ضعيفة

وأقول : الكل : ضعيف

* * *

٤٠٢ — الحديث الخامس : عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « غَدْوَةٌ فى سَبِيلِ اللهِ ، أَوْ رَوْحَةٌ : خَيْرٌ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ » أخرجه مسلم [2]

المطعون فى سبيل الله ، وأجيب بأن مراد المصنف بإيراده تقوية مذهبه فى أن الماء لا ينجس بمجرد الملاقاة ما لم يتغير ، وقال ابن رشد : مراده ـ يريد البخارى ـ أن انتقال الدم إلى الرائحة الطيبة هو الذى نقله من حالة الذم إلى حالة المدح ، فحصل من هذا تغليب وصف وهو الرائحة على وصفين وهما الطعم واللون فيستنبط منه أنه متى تغير أحد الأوصاف الثلاثة بصلاح أو فساد تبعه الوصفان الباقيان ، وكأنه أشار بذلك إلى رد ما نقل عن ربيعة مما قدمناه قريباً

(١) قوله « بعكس الاستدلال ، أقول : بأن يقال : الدم لما تغير ريحه مع بقاء لونه حكم له بالطيب وزوال القذارة ، فالماء ينتقل بتغير رائحته أو أحد أوصافه من الطهارة إلى النجاسة ، ووجهه أن التغير عن الصفة له حكم ، فى الدم حكم له بالطيب وعدم القذارة لخروج عن أصله بذلك التغير ، كذلك الماء خرج عن أصله وهو الطهارة بتغيره . هذا تقرير المراد ، وهو فى غاية من البعد والتكلف كما أشار اليه المحقق

(٢) (الحديث الخامس) قال « أخرجه مسلم » أقول : أى منفرداً ، وزاده

٤٠٣ — الحديث السادس : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسولُ الله ﷺ « غَدْوَةٌ فى سَبِيلِ اللهِ أوْ رَوْحَةٌ ، خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيا وَما فِيها » وأخرجه البخارى [١]

قد تقدم الكلام على هذا المعنى فى حديث مضى

* * *

٤٠٤ — الحديث السابع : عن أبى قتادة الأنصارى رضى الله عنه قال « خَرَجْنا مَعَ رسول الله ﷺ إلى حُنَيْنٍ - وَذَكَرَ قِصَّةً [٢] - فقال رسول الله ﷺ : مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ - قالها ثلاثاً »

لبيان أنه ليس على شرطه فى خطبة كتاب العمدة . وهذا الحديث والسادس تقدم الكلام على ما تضمناه

(١) قال « وأخرجه البخارى » أقول : مع مسلم ، ولا حاجة إلى هذا لأنه على قاعدته . قال الزركشى ، وقد رآه فى نسخة من العمدة بخط المصنف لها بغير واو : وليس بصواب انتهى . قلت : على تقدير عدم الواو وقد أفاد كلامه أنه ليس على شرطه

(٢) (الحديث السابع) قال « وذكر قصة » أقول : ساقها البخارى وغيره عن أبى قتادة قال « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عام حنين ، فلما التقينا كانت للمسلمين جولة ، فرأيت رجلا من المشركين على رجل من المسلمين فاستدرت حتى أتيته من ورائه حتى ضربته بالسيف على حبل عاتقه ، فأقبل على فضمنى ضمة وجدت منها ريح الموت ، ثم أدركه الموت فأرسلنى ، فلحقت عمر بن الخطاب فقلت : ما بال الناس ؟ قال : أمر الله . ثم إن الناس رجعوا وجلس النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه ، فقمت فقلت : من يشهد لى ؟ ثم جلست ، فقال : من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه ، فقمت فقلت : من يشهد لى ؟

ثم جلست . ثم قال الثالثة مثله ، فقمت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : مالك يا أبا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة ، فقال رجل : صدق يا رسول الله ، وسلبه عندى فأرضه عنى . فقال أبو بكر الصديق : لا ها الله إذن ، لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : صدق . فأعطانى . فبعت الدرع فابتعت به مخرفا فى بنى سلمة ، فانه لأول مال تأثلته فى الاسلام ، هذا لفظ البخارى . قوله « جولة » بفتح الجيم وسكون الواو أى حركة فيها اختلاط . وقوله « حبل » بالحاء المهملة فموحدة وهو عصب العاتق والعاتق ، موضع الرداء من المنكب . وقوله « أرسلنى » أى أطلقنى . وقوله « أمر الله » هو ماقضى به ، وقوله « لاها الله اذاً » قال الجوهرى : هاللتنبيه وقد يقسم بها يقال : لا ها الله ما فعلت كذا ، وكلمة الجلالة مجرورة مقسم بها . وقد أطال العلماء الكلام فى هذا التركيب إطالة مملة للناظر . وقوله « لا يعمد » جواب القسم ، وفاعل يعمد ضمير يعود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو بالمثناة التحتية ، وقوله « سلبه » أى سلب قتيله أضافه اليه باعتبار أنه ملكه ، والمراد أن الرجل الذى كان عنده السلب طلب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يعوض أبا قتادة عنه ويعطيه إياه ، وكان صلى الله عليه وآله وسلم لا يرد سائلا ، بل إما أن يعطيه أو يسكت ، فلذا قال أبو بكر ما قال ، ومراد أبى بكر بأسد من أسد الله أبا قتادة . هذا وبقيته واضحة والحمد لله

(١) قوله « حكما شرعياً » أقول : فى المسألة ثلاثة أقوال : الأول للجمهور قالوا إن القاتل يستحق السلب سواء قال أمير الجيش من قتل قتيلا فله سلبه أو لم يقل ، وهو ظاهر حديث الباب ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم قال هذا بعد القتال واجتماع الغنائم ، وقالوا : إنه فتوى منه صلى الله عليه وآله وسلم وإخبار عن الحكم الشرعى (١) .

---

(١) قلت : وهذا القول هو رواية عن الامام أحمد ، وهى المذهب عند المتأخرين من الأصحاب ، والرواية الثانية كمذهب مالك رحمه الله

بأوصاف مذكورة فى كتب الفقه (١) . ومالك وغيره يرى أنه لا يستحقه بالشرع ، وإنما يستحقه بصرف الإمام إليه نظراً . وهذا يتعلق بقاعدة ، وهو أن تصرفات الرسول ﷺ فى أمثال هذا إذا ترددت بين التشريع ، والحكم الذى يتصرف به ولاة الأمور ، هل يحمل على التشريع أو على الثانى ؟ والأغلب حمله على التشريع . إلا أن مذهب مالك فى هذه المسألة فيه قوة ، لأن قوله عليه السلام « من قتل قتيلا فله سلبه » يحتمل ما ذكرناه من الأمرين (٢) ـ أعنى التشريع العام ، وإعطاء القاتلين فى ذلك الوقت السلب تنفيلا ـ فإن حمل على الثانى فظاهر . وإن ظهر حمله على الأغلب ـ وهو التشريع العام ـ فقد جاءت أمور فى أحاديث ترجح الخروج عن هذا الظاهر ، مثل قوله عليه السلام ـ بعد ما أمر أن يعطى السلب قاتلا (٣) . فقابل هذا القاتلُ خالد بن

الثانى للمالكية والحنفية أنه لا يستحق القاتل إلا أن يشرط له الإمام ذلك ، قالوا : بل هو لجميع الغانمين كسائر الغنيمة . والثالث رواية عن مالك أنه يخير الإمام

(١) قوله « بأوصاف مذكورة الخ » أقول : قال النووى فى شرح مسلم : إن الشافعى شرط فى استحقاقه أنه يغرر بنفسه فى قتل كافر متمنع فى حال القتال ، قال : الأصح أن القتال إذا كان ممن له رضخ ولا سهم له كالمرأة والصبى والعبد استحق السلب

(٢) قوله « من الأمرين » أقول : قد بينهما بقوله « أعنى التشريع العام » وهو الأول « وإعطاء القاتلين تنفيلا » هو الثانى ، فاذا حمل على التنفيل فوجهه واضح وإن كان خلاف الأغلب ، وإن حمل على الظاهر وهو الأول فالتشريع هو الظاهر من تصرفاته صلى الله عليه وآله وسلم فقد عارضه غيره

(٣) قوله « مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما أمر أن يعطى السلب قاتلا » أقول : الحديث أخرجه مسلم من حديث عوف بن مالك قال « قتل رجل من حمير رجلا من العدو ، فأراد سلبه فمنعه خالد بن الوليد وكان واليا عليهم ، فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عوف بن مالك فأخبره فقال لخالد : ما منعك أن تعطيه سلبه ؟ قال : استكثرته يا رسول الله ، قال : فادفعه اليه ، فمر خالد بعوف فجر بردائه فقال : هل أنجزت لك ما ذكرت لك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فسمعه

الوليد بكلام - قال النبي ﷺ بعده « لا تعطه يا خالد » فلو كان مستحقاً له بأصل التشريع لم يمنعه منه بسبب كلامه لخالد. فدل على أنه كان على وجه النظر. فلما كلم خالداً بما يؤذيه استحق العقوبة بمنعه، نظراً إلى غير ذلك من الدلائل

* * *

٤٠٥ — الحديث الثامن : عن سَلمةَ بن الأكوَعِ رضى الله عنه قال « أتَى النبيَّ ﷺ عَيْنٌ مِنَ المُشرِكين (١) ، وَهُوَ فى سَفَرٍ ، فَجَلَسَ عِنْدَ أصحابِهِ

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : لا تعطه يا خالد ، هل أنتم تاركولى أمرائى . وهذه القصة وقعت فى غزوة مؤتة . وقد استشكل الحديث على رأى الشافعى من حيث انه منع القاتل سلبه ، وأجيب عنه بوجهين : أحدهما لعله أعطاه القاتل بعد ذلك ، وإنما منعه تعزيراً له ولعوف بن مالك لكونهما أطلقا ألسنتهما فى خالد وانتهك حرمة الوالى ومن ولاه . والثانى لعله استطاب قلب خالد للمصلحة فى إكرام الأمراء ، أفاده النووى فى شرح مسلم . واعلم أنه لم يتكلم الشارح على شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم « له عليه بينة ، وقد قال النووى فى شرح مسلم : فيه التصريح بالدلالة لمذهب الشافعى والليث ومن وافقهما من المالكية وغيرهم أن السلب لا يعطى إلا لمن له بينة بأنه قتل ، ولا يقبل قوله بغير بينة . وقال مالك والأوزاعى : يعطاه بقوله بلا بينة ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه فى هذا الحديث السلب بقول واحد ولم يحلفه . والجواب على هذا أنه مجهول أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم أنه القاتل لما كلفه التماس البينة . وأما ما احتج به بعضهم أن أبا قتادة إنما استحق السلب بإقرار من هو فى يده فضعيف ، لأن الإقرار إنما ينفع إذا كان المال منسوباً إلى من هو فى يده فيؤخذ باقراره ، والمال هنا منسوب إلى جميع الجيش فلا يقبل إقرار بعضهم على الباقى . انتهى

(١) (الحديث الثامن) قال « عين » أقول : هى الربيئة والطليعة ، وفسره الشارح بالجاسوس

يَتَحَدَّثُ ، ثُمَّ انْفَتَلَ ، فقال النبي ﷺ : اطْلُبُوهُ وَاقْتُلُوهُ . فَقَتَلْتُهُ ، فَنَفَّلَنِي سَلَبَهُ »

وفي رواية « فقال : مَنْ قَتَلَ الرَّجُلَ ؟ فقالوا : ابْنُ الأَكْوَعِ . فقال : لَهُ سَلَبُهُ أَجْمَعُ »

فيه تعلق بمسألة الجاسوس الحربي ، وجواز قتله ، ومن يُشبهه ممن لا أمان له وأما كلامهم ههنا على الجاسوس الذمي والمسلم فلا تعلق للحديث به

وفيه أيضاً تعلق بمسألة السلب ، وقد تمسك به من يراه غير واجب بأصل الشرع . بل بتنفيل الإمام ، لقوله « فَنَفَّلَنِيه » وفي هذا ضعف ما [1]

وفيه دليل ـ إذا قلنا بأن السلب للقاتل ـ أنه يستحق جميعه . نعم إنما يدل على ما يسمى سلَباً . والفقهاء ذكروا صوراً فيما يستحقه القاتل ، وترددوا في بعضها ، فان كان اسم « السلب » منطلقاً على كل ما معه [2] ، فقد يستدل به فيما اختلف فيه من بعض الصور [3]

* * *

٤٠٦ — الحديث التاسع : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال « بَعَثَ رسولُ الله ﷺ سَرِيَّةً إلى نَجْدٍ ، فَخَرَجْتُ فيها ، فأَصَبْنا إبلاً وَغَنَماً ، فبلغَتْ

---

(١) قوله « ضعف ما » أقول : لاحتمال أنه أراد نفلني أعطاني ما أستحقه

(٢) قوله « منطلقا على كل ما معه » أقول : السلب هو ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور ، وعن أحمد لا تدخل الدابة ، وعن الشافعي يختص بأداة الحرب

(٣) قوله « فقد يستدل به » أقول : فانه لما قال له صلى الله عليه وآله وسلم « أجمع » علم أن اسم السلب عام لكل ما يوجد معه من دابة وغيرها

سُهماُنُنا [1] اثنىْ عَشَرَ بَعِيراً ، وَنَفَّلَنا رسول الله ﷺ بَعِيراً بَعِيراً »

فيه دليل على بعث السرايا فى الجهاد . وقد يستدل به على أن المنقطع منها عن جيش الإمام ينفرد بما يغنمه ، من حيث إنه يقتضى أن السُّهمان كانت لهم . ولا يقتضى أن غيرهم شاركهم فيها . وإنما قالوا بمشاركة الجيش لهم إذا كانوا قريباً منه ، يلحقهم عونه وغوثه [2] إن احتاجوا

وقوله « ونفلنا » النفَل فى الأصل هو العطية غير اللازمة . وذكر بعض أهل اللغة أن « الأنفال » الغنائم ، وأطلقه الفقهاء على ما يجعله الإمام لبعض الغزاة ، لأجل الترغيب ، وتحصيل مصلحة ، أو عوض عنها

واختلفت مذاهبهم فى محله [3] . فمنهم من جعله من رأس الغنيمة ، ومنهم من جعله من الخمس . وهو مذهب مالك . واستحبه بعضهم من خمس الخمس . والذى يقرب من لفظ هذا الحديث أن هذا التنفيل كان من الخمس ، لأنه أضاف الاثنى عشر إلى سُهمانهم [4] . فقد يقال : إنه إشارة إلى ما تقرر لهم استحقاقه وهو أربعة الأخماس

---

(١) (الحديث التاسع) قال « سهماننا » أقول : أى أنصباؤنا ، والمراد أنه بلغ نصيب كل واحد منهم هذا القدر

(٢) قوله « يلحقهم غوثهم » أقول : قال ابن حجر فى الفتح بعد نقل كلام الشارح : وهذا القيد فى مذهب مالك ، وقال النخعى : للإمام أن ينفل السرية جميع ما غنمت دون بقية الجيش مطلقاً ، وقيل إنه انفرد بذلك

(٣) قوله « واختلفت مذاهبهم » أقول : أى مذاهب الفقهاء على أقوال من أصل الغنيمة أو من الخمس أو من خمس الخمس أو مما عدا الخمس ، والثلاثة الأول فى مذهب الشافعى ، والاصح عندهم أنها تكون من خمس الخمس ، إلا أنه لا يصح فى هذا الحديث ، لأنهم نفلوا نصف السدس وهو أكثر من خمس الخمس . وهذا واضح

(٤) قوله « لأنه أضاف الاثنى عشر الخ » أقول : حيث قال « سهماننا » أى المستحقة لنا بغير تنفيل

الموزعة عليهم ، فيبقى النفل من الخمس [1] ، واللفظ محتمل لغير ذلك احتمالا قريباً وإن استبعد بعضهم أن يكون هذا النفل إلا من الخمس من جهة اللفظ فليس بالواضح الكثير . وقد قيل : إنه تبين كون هذا النفل من الخمس من مواضع أخر

* * *

٤٠٧ — الحديث العاشر : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال « إذا جَمَعَ اللهُ عز وجل الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ ، يُرْفَعُ لِكلِّ غادِرٍ لِواء [2] ، فيقال : هٰذِهِ غَدْرَةُ فلان ابن فلانٍ »

---

(١) قوله « فيبقى التنفيل من الخمس » أقول : ويؤيده ما رواه مسلم فى حديث الباب من طريق الزهرى قال : بلغنى عن ابن عمر قال : نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرية بعثها قبل نجد من إبل جاءوا بها نفــــلا سوى نصيبهم من المغنم . ويؤيده أيضاً ما رواه مالك أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « مالى مما أفاء الله عليكم إلا الخمس وهو مردود عليكم » فانه يدل على أن ما سوى الخمس للمقاتلة . قال ابن عبد البر : إن أراد الإمام تفضيل الجيش لمعنى فذلك من الخمس لا من رأس الغنيمة ، وإن انفردت قطعة فأراد أن ينفلها مما غنمته دون سائر الجيش فذلك من غير الخمس بشرط أن لا يزيد على الثلث [1] انتهى . واعلم أنه لا يبين الحقيقة ويجزم بها إلا بعد معرفة قدر أهل السرية وقدر الغنيمة ، وقد قال أهل اللغة : السرية تكون من مائة إلى خمسمائة ، فما زاد على خمسمائة يقال له منسر بالنون ثم سين مهملة ، فان زادت على الثمانمائة سميت جيشا . . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « خير الأصحاب أربعة ، وخير السرايا أربعمائة ، وخير الجيوش أربعة آلاف ، ولن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة » رواه الترمذى وأبو داود وغيرهما

(٢) (الحديث العاشر) قال « لواء » أقول : فى النهاية أى علامة يشتهر بها

---

(١) قلت : الثلث ينفل للسرية التى تجىء أخريات الجيش بعد رجوعه من المعركة لأنها قد تقع فى خطر والجيش لا يعلم عنها شيئا ، وينفل الربع للسرية التى فى مقدمة الجيش لأنه الأحق بها ولا خطر عليها

فيه تعظيم الغدرة ، وذلك فى الحروب كل اغتيال [1] ممنوع شرعاً ، إما لتقدم أمان ، أو ما يشبهه ، أو لوجوب تقدم الدعوة [2] حيث تجب ، أو يقال بوجوبها

وقد يراد بهذا الغدر ما هو أعم من أمر الحروب ، وهو ظاهر اللفظ ، وإن كان المشهور بين جماعة من المصنفين وضعه فى معنى الحرب . وقد عوقب الغادر بالفضيحة العظمى . وقد يكون ذلك من باب مقابلة الذنب بما يناسب ضده فى العقوبة ، فان الغادر أخفى جهة غدره ومكره ، فعوقب بنقيضه ، وهو شهرته على رءوس الأشهاد

وفى اللفظ المروى ههنا ما يدل على شهرة الناس والتعريف بهم فى القيامة بالنسبة إلى آبائهم ، خلاف ما حكى أن الناس يدعون فى القيامة بالنسبة إلى أمهاتهم [3]

فى الناس ، لأن موضع اللواء أشهر مكان الرئيس ، قال القرطبي : هذا خطاب منه صلى الله عليه وآله وسلم للعرب بما كانت تستحق بنحو ما كانت تفعل ، لأنهم كانوا يرفعون للوفاء راية بيضاء وللغدر راية سوداء ليلوموا الغادر ويذموه

(١) قوله « كل اغتيال » أقول : الاغتيال هو أن يخدع الرجل ويقتل فى موضع لا يراه فيه أحد كما فى النهاية

(٢) قوله « أو لوجوب تقدم الدعوة » أقول : أى دعوة الكفار إلى الإسلام ، وقوله « حيث تجب » أى حيث لم تبلغهم

(٣) قوله « بالنسبة إلى أمهاتهم » أقول : قال القرطبي فى تفسيره عند قوله تعالى ﴿ يوم ندعو كل أناس بامامهم ﴾ : عن محمد بن كعب بأمهاتهم ، قال : وإمام جمع أم . قال : قالت الحكماء فى ذلك ثلاثة وجوه من الحكمة : أحدها لأجل عيسى والثانى تشريف الحسنين ، والثالث لئلا يفتضح أولاد الزنا . ورده القرطبي بهذا الحديث كما أشار اليه الشارح . وقد أجيب عنه بأن الذى فى الآية هو الدعاء والنداء ، والذى فى هذا الحديث هو الإخبار عن غدرته . قلت وفى الكشاف : ومن بدع التفسير أن إمام جمع أم ، وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم ، وأن الحكمة فى الدعاء بالأمهات دون الآباء رعاية حق عيسى وإظهار شرف الحسنين وأن لا يفتضح أولاد الزنا ، وليت شعرى أيهما أبدع ؟ أصحة لفظه أم بهاء حكمته ؟ انتهى . قال فى

٤٠٨ — الحديث الحادى عشر : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أنَّ امرَأةً وُجِدَتْ فى بَعضِ مَغازِى النبى ﷺ مَقتولَةً ، فأنكَرَ النبى ﷺ قتلَ النِّساء وَالصِّبيانِ »

هذا حكم مشهور متفق عليه فيمن لا يقاتل . ويحمل هذا الحديث على ذلك لغلبة عدم القتال على النساء والصبيان (١)

ولعل سر هـذا الحكم أن الأصل عدم إتلاف النفوس . وإنما أبيح منه ما يقتضيه دفع المفسدة . ومن لا يقاتل ولا يتأهل للقتال فى العادة ليس فى إحداث

الكشف : لأن إماماً جمع أم غير شائع ، والمعروف أمهات . وأما الحكمة فان رعاية حق عيسى عليه السلام فى امتيازه بالدعاء ، فان خلقه من غير أب كرامة له لا لغض منه ليخبر أن الناس أسوته فى انتسابهم إلى أمهاتهم ، وإظهار شرف الحسنين بدون ذلك أتم فان أباهما خير من أمهما ، مع أن أهل البيت من أهل العبا كلهم كالحلقة المفرغة ، وأما افتضاح أولاد الزنا فلا فضيحة إلا للأمهات وهى حاصلة ، دعى غيرهم بالأمهات أو بالآباء ، ولا ذنب لهم فى ذلك حتى يترتب عليه الافتضاح . انتهى

(١) (الحديث الحادى عشر) قوله « ويحمل هذا الحديث الخ » أقول : على من لا يقاتل ، أى يحمل إنكاره صلى الله عليه وآله وسلم قتل المرأة ، وقد ورد هذا صريحاً فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ما كانت هذه لتقاتل » أخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عمر ، وفيه أنه يجوز قتلها إذا قاتلت ، وبه قال الشافعى والكوفيون وقالوا : إذا قاتلت المرأة جاز قتلها . وكذلك إذا بيت أهل الدار . وقد بوب له البخارى « باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذرارى » وذكر حديث « أنه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن أهل الدار يبيتون ؟ قال : هم - أى الذرارى - منهم » أى فى الحكم فى تلك الحالة ، وليس المراد إباحة قتلهم بطريق القصد إليهم ، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية فاذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم

الضرر كالمقاتلين . فرُجع إلى الأصل فيهم وهو المنع . هذا مع ما فى نفوس النساء والصبيان من الميل [١] ، وعدم التشبث الشديد بما يكونون عليه كثيراً أو غالباً . فرفع عنهم القتل ، لعدم مفسدة المقاتلة [٢] فى الحال الحاضر ، ورجاء هدايتهم عند بقائهم

* * *

٤٠٩ — الحديث الثانى عشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ ، شَكَوَا الْقَمْلَ [٣] إلى رسول الله ﷺ فى غَزاةٍ لَهُما . فَرَخَّصَ لَهُما فى قَمِيصِ الْحَرِيرِ ، وَرَأَيْتُهُ عَلَيْهِما »

أجازوا للمحارب لبس الديباج الذى لا يقوم غيره مقامه فى دفع السلاح [٤] . وهذا الحديث يدل على جوازه ، لأجل هذه المصلحة المذكورة فيه . ولعله تعين لذلك

---

(١) قوله « من الميل » أقول : إلى ما يدعون اليه من الأيمان

(٢) قوله « لعدم مفسدة المقاتلة » أقول : ولنا نهى عن قتل الفانى والمتخلى للعبادة فى زعمه

(٣) (الحديث الثانى عشر) قال « القمل » أقول : فى رواية البخارى « من حكة كانت بهما » ، وجمع بين الروايتين بأن الحكة حصلت من القمل فنسب العلة تارة إلى السبب وتارة إلى سبب السبب

(٤) قوله « أجازوا للمحارب الخ » أقول : جعل الطبرى جوازه للحرب مستنبطاً من جوازه للحكة فقال : وقت الرخصة فى لبسه بسبب الحكة أن من قصد لبسه لدفع ما هو أعظم من أذى الحكة كدفع سلاح العدو ونحو ذلك فانه يجوز انتهى . قلت : والبخارى ترجم له « باب الحرير فى الحرب » قال الحافظ ابن حجر : أما تقييده بالحرب فكأنه أخذ من قول الراوى فى غزاة لهما ، وتبعه الترمذى فقال « باب ما جاء فى لبس الحرير فى الحرب » انتهى . قلت : لكن لا يخفى أن العلة فى الترخيص شكواهما القمل كما يفيده لفظ الحديث ، وأما كونه فى غزاة لهما فانما ذكر لكونه كان

فى دفعها فى ذلك الوقت . وقد سماه الراوى « رخصة » لأجل الإباحة ، مع قيام دليل الحظر [1]

* * *

٤١٠ — الحديث الثالث عشر [2] : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « كانت أموالُ بَنى النَّضِيرِ : مِمَّا أفاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ ﷺ ، مِمَّا لَمْ يُوجِفِ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ . وَكَانَتْ لِرَسُولِ الله ﷺ خالِصاً ، فكانَ رسول الله ﷺ يَعْزِلُ نَفَقَةَ أَهْلِهِ سَنَةً ، ثُمَّ يَجْعَلُ ما بَقِىَ فى الكُرَاعِ وَالسِّلَاحِ عُدَّةً فى سَبِيلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ »

قوله « كانت أموال بنى النضير مما أفاء الله على رسوله » يحتمل وجهين :

فى غزاة ، لا لأنها علة الترخيص ، فالألحاق للحرب إنما هو بما قاله الطبرى ، إلا أنه قد نازع عمر بن الخطاب فى هذا فأخرج ابن عساكر أن عمر رأى على خالد بن الوليد قميص حرير فقال : ما هذا ؟ فذكر له خالد قصة عبد الرحمن بن عوف فقال : وأنت مثل عبد الرحمن ؟ أولك مثل مالعبد الرحمن ؟ ثم أمر باحضاره فأحرقه ، رجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعا

(١) قوله « لأجل الإباحة مع قيام دليل الحظر » أقول : هذا معنى الرخصة العرفى بهذه العبارة عن الصحابى ، وقد ناقش الشارح فى تفسير عبارة الصحابى بهذا المعنى فيما سلف فتذكر

(٢) (الحديث الثالث عشر) أقول : قال الزركشى لما ذكر المصنف[1] هذا الحديث فى عمدته الكبرى عزاه للترمذى « ثم قال » ومتفق على معناه « هذا لفظه ، وقد أخرجه مسلم فى الجهاد قريبا منه ، والبخارى فى خمسة مواضع من صحيحه

---

(١) قلت : المصنف هو عبد الغنى المقدسى له العمدة الكبرى فى احكام الأحكام جمع فيها ما أخرجه الستة

أحدهما : أن يراد بذلك أنها كانت لرسول الله ﷺ خاصة ، لا حق فيها لأحد غيره من المسلمين [١] ، ويكون إخراج رسول الله ﷺ لما يخرجه منها ـ لغير أهله ونفسه ـ تبرعاً منه ﷺ

والثانى : أن يكون ذلك مما يشترك فيه هو وغيره ﷺ ، ويكون ما يخرجه منها لغيره من تعيين المصرف ، وإخراج المستحَق . وكذلك ما يأخذه ﷺ لأهله من باب أخذ النصيب المستحَق من المال المشترك فى المصرف . ولا يمنع من ذلك قوله ﴿الحشر : ٧ ما أفاء الله على رسوله من أهل القُرَى﴾ لأن هذه اللفظة قد وردت مع الاشتراك . قال الله تعالى ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى ﴾ الآية . فأطلق على ذلك كونه إفاءَةً على رسوله ، مع الاشتراك فى المصرف

وفى الحديث جواز الادخار للأهل قوت سنة

وفى لفظه ما يوجب الجمع بينه وبين الحديث الآخر [٢] . كان رسول الله ﷺ لا يدخر شيئاً لغد [٣] ، فيحمل هذا على الادخار لنفسه ، والحديث الذى نحن فى شرحه على الادخار لأهله [٤] ، على أنه لا يكاد يحصل شك فى أن النبى ﷺ كان

---

(١) قوله « خاصة لا حق فيها لغيره » أقول : هذا هو الذى أفاده قول الراوى « وكانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالصاً » والثانى بعيد جداً

(٢) قوله « وفى لفظه ما يوجه الجمع الخ » أقول : وهو قوله « نفقة أهله »

(٣) قوله « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدخر الخ » أقول : أخرجه الترمذى من حديث أنس رضى الله عنه

(٤) قوله « جواز الادخار للأهل » أقول : قال النووى : أجمع العلماء على جواز ادخار الإنسان مما يستغله من قربته كما فعله النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما إذا أراد أن يشترى من السوق ويدخره لقوت عياله فان كان فى وقت ضيق الطعام لم يجز ، بل يشترى من السوق ويدخره ما لم يضيق على المسلمين كقوت أيام أو شهر ،

مشاركا لأهله فيما يدخره من القوت ، ولكن يكون المعنى أنهم المقصودون بالادخار الذى اقتضاه حالهم ، حتى لو لم يكونوا لم يدَّخر

وفيه دليل على تقديم مصلحة الكُراع والسلاح على غيرها ، لا سيما فى مثل ذلك الزمان . والمتكلمون على لسان الطريقة قد جعلوا - أو بعضهم - ما زاد على السنة خارجاً عن طريقة التوكل

* * *

٤١١ — الحديث الرابع عشر [١] : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « أَجْرَى النبىُّ ﷺ ما ضُمِّرَ مِنَ الخَيْلِ [٢] مِنَ الحَفْيَاءِ إلى ثَنِيَّةِ الوَدَاعِ . وَأَجْرَى ما لَمْ يُضَمَّرْ : مِنَ الثَّنِيَّةِ إلى مَسْجِدِ بَنِى زُرَيْقٍ . قال ابن عمر : وَكُنْتُ فِيمَنْ أَجْرَى »

قال سفيانُ : مِنَ الحَفْيَاءِ إلى ثَنِيَّةِ الوَدَاعِ : خَمْسَةُ أَمْيَالٍ ، أوْ سِتَّةٌ . وَمِنْ ثَنِيَّةِ الوَدَاعِ إلى مَسْجِدِ بَنِى زُرَيْقٍ : مِيلٌ

هذا الحديث أصل فى جواز المسابقة بالخيل [٣] ، وبيان الغاية التى يسابق إليها .

وإن كان فى أيام سعة اشترى قوت سنة وأكثر ، هكذا نقل القاضى هذا التفصيل عن أكثر العلماء ، وعن قوم إباحته مطلقاً

(١) (الحديث الرابع عشر) أقول : هذا الحديث لم يخرجه مسلم فليس على شرط المصنف

(٢) قال « ما ضمر » أقول : هو أن تعلف الخيل حتى تسمن وتقوى ، ثم يقلل علفها بقدر القوت وتدخل بيتا وتغشى بالجلال حتى تحمى وتعرق ، فاذا جف عرقها خف لحمها وقويت على الجرى ، ويأتى للشارح تفسيره

(٣) قوله « فى جواز المسابقة بالخيل » أقول : وأنه ليس من العبث ، بل من

وفيه إطلاق الفعل على الآمر به [١] ، والمسوغ له . وأما المسابقة على غير الخيل ، والشروط التي اشترطت في هذا العقد فليست من متعلقات هذا الحديث . وكذلك أيضاً لا يدل هذا الحديث على أمر العوض وأحكامه [٢] . فانه لم يصرح فيه به

و « الإضمار » ضد التسمين . وهو تدريج لها في أقواتها إلى أن يحصل لها الضمر ، و « الحفياء » بفتح الحاء المهملة وسكون الفاء ثم ياء آخر الحروف وألف ممدودة ، و « ثنية الوداع » مكانان معلومان . و « زريق » بالزاي المعجمة قبل الراء المهملة

* * *

٤١٢ — الحديث الخامس عشر : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال « عُرِضْتُ عَلَى رسول الله ﷺ يَوْمَ أُحُدٍ ، وَأَنا ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ ، فَلَمْ يُجِزْنِي . وَعُرِضْتُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْخَنْدَق ، وَأَنا ابنُ خَمْسَ عَشْرَةَ ، فأَجازَنِي »

الرياضة المحمودة الموصلة إلى تحصيل المقاصد في الغزو والانتفاع بها عند الحاجة ، وهي دائرة بين الاستحباب والإباحة على حسب الباعث على ذلك ، قال القرطبي : لا خلاف في جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدواب وعلى الأقدام

(١) قوله « على الآمر به » أقول : ممدود اسم فاعل من أمر ، وذلك أنه نسب الإجراء اليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وإنما هو آمر به ومسوغ له

(٢) قوله « والشروط - إلى قوله - على أمر العوض » أقول : يريد بها المراهنة وقد ترجم له الترمذي « باب المراهنة على الخيل » وقد أخرج أحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سابق بين الخيل وراهن . وقد اتفق العلماء على جواز المسابقة بشرط العوض حيث يكون من غير المتسابقين كالإمام ، وجوز الجمهور أن يكون من أحد المتسابقين وأن يكون من ثالث ، وتفاصيله في كتب الفقه للشافعية وغيرهم [١]

---

(١) قلت : وللامام ابن القيم كلام نفيس في هذا الموضوع ذكره في كتابه الفروسية ، رد به على من اشترط المحلل من الفقهاء ، وأقام الحجج على بطلانه ، فراجعه إن شئت

اختلف الناس فى المدة التى إذا بلغها الإنسان ـ ولم يحتلم ـ حكم ببلوغه ، فقيل : سبع عشرة ، وقيل : ثمان عشرة ، وقيل : خمس عشرة . وهذا مذهب الشافعي . وقد استدل له بهذا الحديث . وهو إجازة النبي ﷺ ابن عمر فى القتال بخمس عشرة سنة ، وعدم إجازته له فيما دونها (١) ، ونقل عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه لما بلغه هـذا الحديث جعله حداً . فكان يجعل مَنْ دون الخمس عشرة فى الذرِّية (٢)

والمخالفون لهذا الحديث اعتذروا عن هذا الحديث بأن الإجازة فى القتال حكمها منوط بإطاقته والقدرة عليه (٣) ، وأن إجازة النبي ﷺ لابن عمر فى الخمس عشرة لأنه رآه مطيقاً للقتال ولم يكن مطيقاً له قبلها ، لا لأنه أدار الحكم على البلوغ وعدمه

* * *

٤١٣ — الحديث السادس عشر : وعنه « أنَّ رسولَ الله ﷺ قَسَمَ

---

(١) (الحديث الخامس عشر) قوله « وعدم إجازته » أقول : لأنه لا يكلف بالجهاد ولا يجب عليه إلا بعد بلوغه وإجازته ، أى الإذن له فى الخروج للجهاد دليل على أنه قد كلف

(٢) قوله « فى الذرية » أقول : أى فيمن لا يستحق من الغنائم شيئاً ، كما صرح به فى كتابه إلى أمراء الأجناد

(٣) قوله « حكمها منوط باطاقته » أقول : إلا أنه يشكل إذا كان مطيقاً غير بالغ سن التكليف بأن يؤذن له فيما فيه هلاكه وليس بواجب عليه ، وفى الأحاديث ما يشعر باعتبار الطاقة ، فان فى الحديث « أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن يرد إنسانا لم يبلغ التكليف فقيل : إنه رام فأجازه » لم يحضرنى الآن تخريجه ، وفى المنهاج للنووى : وله الاستعانة بالمراهقين أقوياء ، قال شارحه : لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حضر معه بعض المراهقين فى بعض غزواته ، وجوز ذلك للتمرين على الجهاد ، فلهم فيـه مصلحة ، وقطع السلعة عند غلبة السلامة

فى النَّفَلِ [1] : لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ ، وَلِلرَّجُلِ سَهْماً »

« النفل » بتحريك النون والفاء معاً : يطلق ويراد به الغنيمة ، وعليه حمل قوله تعالى ﴿ يسألونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول ﴾ ويطلق على ما يُنفِّله الإمام لسرية [2] ، أو لبعض الغزاة ، خارجاً عن السهمان المقسومة ، إما من أصل الغنيمة ، أو من الخمس ، على الاختلاف بين الناس فى ذلك . ومنه [3] حديث نافع عن ابن عمر فى سرية نجد « وإن سهمانهم كانت اثنى عشر - أو أحد عشر - بعيراً ، ونُفِّلوا بعيراً بعيراً » ، ومذهب مالك والشافعى أن للفارس ثلاثة أسهم . ومذهب أبى حنيفة أن للفارس سهمين

وهذا الحديث الذى ذكره المصنف متعرض للتأويل من وجهين [4] :

أحدهما أن يحمل النفل على المعنى الذى ذكرناه . فيكون المعطَى زيادة على السهمان خارجاً عنها

الثانى [5] : أن تكون اللام فى قوله « للفرس سهمين » اللام التى للتعليل . لا اللام

---

(١) (الحديث السادس عشر) قال « فى النفل » أقول : لفظ النفل لم يورده البخارى

(٢) قوله « ينفله الإمام » أقول : أى يعطيهم زيادة على ما يستحقونه من الغنيمة قال النووى : والمراد بالنفل هنا الغنيمة أطلق عليها نفل ، والنفل فى اللغة الزيادة والعطية وهذه عطية من الله تعالى فانها أحلت لهذه الأمة دون غيرها ، وقوله « إما من أصل الغنيمة أو من الخمس » تقدم الكلام عليه

(٣) قوله « ومنه » أقول : أى من إطلاق النفل على المعنى الثانى

(٤) قوله « متعرض للتأويل من وجهين » أقول : لتأويل من يقول بالسهمين للفرس وسهم للرجل ، فانه ظاهر فى الدلالة لأبى حنيفة ، وقوله « على المعنى الذى ذكرناه » وهو ثانى المعنيين فلا يكون من محل النزاع بين الحنفية وغيرهم ، إذ محله أصل الغنيمة

(٥) قوله « والثانى » أقول : أى بناء على أنه يراد بالنفل أصل الغنيمة ، فالتصرف

التى للملك ، أو الاختصاص ، أى أعطى الرجل سهمين لأجل فرسه ، أى لأجل كونه ذا فرس ، وللرجل سهماً مطلقاً

وقد أجيب عن هذا ببيان المراد فى رواية أخرى صريحة ، وهى رواية أبى معاوية عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر « أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم : سهماً له ، وسهمين لفرسه » فقوله « أسهم » استدل به على أنه ليس بخارج عن السهمان . وقوله « ثلاثة أسهم » صريح فى العدد المخصوص . وهذا الحديث الذى ذكرناه من رواية أبى معاوية عن عبيد الله صحيح الإسناد ، إلا أنه قد اختُلف فيه على عبيد الله بن عمر ، فى رواية بعضهم عنه « للفرس سهمين وللرجل سهماً » وقيل : إنه وهم فيه ، أى هذا الراوى

وهذا الحديث ـ أعنى رواية أبى معاوية ـ وما فى معناها له عاضد من غيره ، ومعارض له . لا يساويه فى الأسناد

أما العاضد فرواية المسعودى : حدثنى أبو عمرة [1] عن أبيه قال « أتينا رسول

فى التأويل يكون فى اللام وأنها لام التعليل ، وقد حذف المعطى ، وهو الرجل الذى قسم للرجل لأجل فرسه سهمين ، قال النووى قال الجمهور : للراجل سهم واحد وللفارس ثلاثة أسهم سهمان بسبب فرسه وسهم بسبب نفسه ، ممن قال بهذا ابن عباس ومجاهد والحسن وابن سيرين وعمر بن عبد العزيز ومالك والأوزاعى والثورى والليث والشافعى ـ وعد جماعة آخرين ثم قال ـ وآخرون . وقال أبو حنيفة : للفارس سهمان فقط ، سهم لها وسهم له ، قالوا ولم يقل بقوله أحد إلا ما روى عن على وأبى موسى ، وحجة الجمهور هذا الحديث ، ثم ذكر أنه يرفع الاحتمال ما ورد مفسراً وذكر الحديث الذى ذكره الشارح

(١) قوله « حدثنى أبو عمرة » أقول : فى التقريب أبو عمرة الأنصارى النجارى صحابى ذكره ابن إسحق فى البدريين ، مات فى خلافة على رضى الله عنه ، وهو والد عبد الرحمن ، وقال فى عبد الرحمن : عبد الرحمن ابن أبى عمرة النجارى ، يقال إنه ولد فى عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، قال أبو حاتم : له صحبة ، روى له الستة . وقال

الله ﷺ أربعة نفر ، ومعنا فرس . فأعطى كل إنسان منا سهماً ، وأعطى للفرس سهمين » هذه رواية عبيد الله بن يزيد عن المسعودى عند أبى داود . وعنده من رواية أميـــة بن خالد عن المسعودى عن أبى خلف بن عمرو عن أبى عمرة قال أبو داود : بمعناه ، إلا أنه قال « ثلاثة نفر » زاد « وكان للفارس ثلاثة أسهم » وهذا اختلاف فى الأسناد

وأما المعارض فمنه ما روى عبد الله بن عمر ـ وهو أخو عبيد الله الذى قدمنا ذكره [1] ـ عن نافع عن ابن عمر « أن النبى ﷺ قسم يوم خيبر للفارس سهمين ، وللراجل سهماً » قال الشافعى : وليس يشك أحد من أهل العلم فى تقدمة عبيد الله بن عمر على أخيه فى الحفظ . وقال فى القديم : فانه سمع نافعاً يقول « للفرس سهمين وللرجل سهماً » فقال « للفارس سهمين وللراجل سهماً »

أيضاً : أبو عمرة عن أبيه فى سهم الفارس مجهول من السادسة وإلا فالصواب أنه الأنصارى والد عبد الرحمن انتهى . إذا عرفت هذا فأبو عمرة هو الصحابى ، وأبوه لا يعرف له إسلام ، فلوكان الحديث « عبد الرحمن بن أبى عمرة » لاستقام ، فينظر . ثم نظرت فى الجامع الكبير وإذا الرواية مسندة إلى أبى داود عن أبى عمرة كما ساقه الشارح ، ثم رأيت فى هامش الجامع ما لفظه : هكذا جاء فى كتاب أبى داود « أبو عمرة عن أبيه » وإنما هو « ابن أبى عمرة عن أبيه » وقد بيناه فى كتاب الأسماء والكنى انتهى . فالحمد لله على الوفاق

(١) قوله « الذى قدمنا ذكره » أقول : فى أول الكلام حيث قال « وهى رواية أبى معاوية عن عبيد الله » فرواية عبد الله المكبر عارضت حديث عبيد الله المصغر فرجح الشافعى رواية المصغر لكونه أحفظ من أخيه وهو أحد وجوه الترجيح فى الرواية ، وعبد الله المكبر روى له مسلم والأربعة ، قال الحافظ ابن حجر : ضعيف عابد ، وقال فى عبيد الله المصغر : ثقة ثبت ، ورمز أنه أخرج له الستة قال : وقدمه أحمد بن صالح على مالك فى نافع . وقدمه ابن معين فى القسم عن عائشة على الزهرى عن عروة

قلت : وعبيد الله وعبد الله هذان هما ابنا عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب

وما ذكره الشافعي من تقدمة عبيد الله بن عمر على أخيه عند أهل العلم فهو كذلك ، ولكن في حديث مجمِّع بن جارية[1] ما يعضده ويوافقه . وهو حديث رواه أبو داود من حديث مجمع بن يعقوب بن مجمع عن أبيه يعقوب بن المجمع عن عمه عبد الرحمن بن يزيد عن عمه مجمع بن جارية الأنصاري - وكان أحد القراء الذين قرءوا القرآن - قال « شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ ، فلما انصرفنا عنها إذا الناس يهزون الأباعر[2] فقال بعض الناس لبعض : ما للناس ؟ قالوا : أوحي إلى رسول الله ﷺ : فخرجنا مع الناس نُوجِف[3] ، فوجدنا النبي ﷺ واقفاً على راحلته عند كُرَاع الغَمِيم فلما اجتمع عليه الناس قرأ عليهم ﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبينا ﴾ فقال رجل : يا رسول الله أفتح هو ؟ قال : نعم ، والذي نفس محمد بيده ، إنه لفتح . فقُسمت خيبر على أهل الحديبية . فقسمها رسول الله ﷺ على ثمانية عشر سهماً ، وكان الجيش ألفاً وخمسمائة ، فيهم ثلاثمائة فارس ، فأعطى للفارس سهمين ، وأعطى للراجل سهماً ، رواه أبو داود عن محمد بن عيسى عن مجمع . وهذا يوافق رواية عبد الله بن عمر في قَسْم خيبر ، إلا أن الشافعي قال في مجمع بن يعقوب : إنه

عنها انتهى . والشارح قد قرر تقديم المصغر على المكبر[1]

(١) قوله « مجمع بن جارية » أقول: بضم الميم وفتح الجيم وتشديد الميم المكسورة ، وجارية بالجيم والياء التحتانية بعد الراء المهملة ، ومجمع صحابي

(٢) قوله « يهزعون » بفتح حرف المضارعة وراء فعين مهملة ، أي يحركون إبلهم

(٣) قوله « نوجف » أي نسرع ، والحجة في آخر الحديث ، وقوله « فأعطى للفارس سهمين وأعطى للراجل سهما . ولكن الشافعي قال : إن مجمع بن يعقوب شيخ لا يعرف » قلت : وفي التقريب : مجمع بن يعقوب بن مجمع بن يزيد بن جارية

---

(١) قلت : قد أجمع علماء الجرح والتعديل على تقديم المصغر لأنه ثقة حافظ مأمون

شيخ لا يعرف . قال : فأخذنا فى ذلك بحديث عبيد الله ، ولم نر له خبراً مثله يعارضه ، ولا يجوز رد خبر إلا بخبر مثله

* * *

٤١٤ — الحديث السابع عشر : وعنه [1] « أنَّ رسول الله ﷺ : كانَ يُنَفِل بَعضَ مَنْ يَبْعَثُ فى السَّرايا لِأَنفُسِهِمْ خاصَّةً ، سِوَى قَسْمِ عامَّةِ الْجَيْشِ »

هذا هو التنفيل بالمعنى الثانى الذى ذكرناه فى معنى النفل ، وهو أن يعطى الإمام لسرية ـ أو لبعض أهل الجيش ـ خارجاً عن السهمان ، والحديث مصرح بأنه خرج عن قسْم عامة الجيش ، إلا أنه ليس مبيِّناً لكونه من رأس الغنيمة [2] أو من الخمس ، فان اللفظ محتمل لها جميعاً . والناس مختلفون فى ذلك : ففى رواية مالك عن أبى الزناد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول « كان الناس يُعطَون النفَل من الخمس » وهذا مرسل. وروى محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر قال : « بعث رسول الله ﷺ سرية إلى نجد ، فخرجتُ معها ، فأصبنا نَعَماً كثيراً فنفّلنا أميرنا [3] بعيراً بعيراً لكل إنسان ، ثم قدمنا على رسول الله ﷺ ، فقسم بيننا غنيمتنا ، فأصاب كل رجل منا اثنى عشر بعيراً بعد الخمس ، وما حاسبنا رسولُ الله ﷺ بالذى أعطانا ، ولا عاب عليه

الأنصارى حفيد الذى قبله ، صدوق من الثامنة ، مات سنة ستين . انتهى

(١) (الحديث السابع عشر) قال « وعنه » أى عن عبد الله بن عمر . فالأحاديث الثلاثة عنه

(٢) قوله « من رأس الغنيمة الخ » أقول : قدمنا الخلاف فى ذلك

(٣) قال « نفلنا أميرنا » أقول : فى رواية عبيد الله بن عمر عند ابن إسحق أيضا عن ابن عمر « فنفلنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعيراً بعيراً » قال النووى : معناه أن أمير السرية نفلهم فأجازه النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فصح نسبته إلى كل منهما

ما صنع . فكان لكل رجل منا ثلاثة عشر بعيراً بنفله ، وهذا يدل على أن التنفيل من رأس الغنيمة [١] . وروى زياد بن جارية [٢] عن حبيب بن مَسلمة قال : شهدت النبي ﷺ نفّل الربع فى البَدْأة [٣] والثلث فى الرجعة ، ، وهذا أيضاً يدل على أن التنفيل من أصل الغنيمة ظاهراً . مع احتماله لغيره . وروى فى حديث حبيب هذا أن رسول الله ﷺ ، كان ينفل الربع بعد الخمس ، والثلث بعد الخمس إذا قفل ، وهذا يحتمل أن يكون المراد منه ينفل بعد إخراج الخمس ، أى ينفله من أربعة أخماس

---

(١) قوله « على أن التنفيل من رأس الغنيمة » أقول : لأن الأمير نفلهم قبل إفراد الخمس ، ثم قدموا عليه صلى الله عليه وآله وسلم فأفرد الخمس ثم قسم الغنيمة

(٢) قوله « زياد بن جارية » أقول : بالجيم والراء فمثناة تحتية ، والحديث فى سنن أبى داود عن مكحول قال « كنت بمصر عبداً لامرأة من هذيل فأعتقتنى ، فما خرجت من مصر وبها علم إلا حويت عليه فيما أرى . ثم أتيت الحجاز فما خرجت وبه علم إلا وقد حويت عليه فيما أرى ، ثم أتيت الشام فغربلتها ، كل ذلك أسأل عن النفل فما أجد أحداً يخبرنى فيه بشئ ، حتى لقيت شيخاً يقال له زياد بن جارية التميمى فقلت له : هل سمعت فى النفل شيئاً ؟ فقال : نعم ، « سمعت حبيب بن مسلمة الفهرى يقول : شهدت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نفل الربع فى البدأة والثلث فى الرجعة » وفى رواية مختصرة « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينفل الثلث بعد الخمس » وفى أخرى « كان ينفل الربع بعد الخمس إذا قفل » انتهى ، وإليهما أشار الشارح رحمه الله

(٣) قال « نفل الربع فى البدأة » أقول : فى النهاية أراد بالبدأة بدأة الغزو وبالرجعة القفول ، والمعنى كان إذا نهضت سرية من جملة العسكر المقبل على العدو فأوقعت بها نفلها الربع مما غنموا ، وإذا فعلت ذلك عند عود العسكر نفلها الثلث ، لأن الكرة الثانية أشق عليهم والخطر فيها أعظم ، وذلك لقوة الظهر عند دخولهم وضعفه عند خروجهم ، وهى فى الأول أنشط وأشهى للسير والإمعان فى بلاد العدو ، وعند القفول أضعف وأفتر وأشهى للرجوع إلى أوطانهم ، فزادهم لذلك

ما يأتون به ردءَ الغنيمة إلى موضع فى البدأة ، أو فى الرجعة . وهذا ظاهر ، وترجم أبو داود عليه « باب فيمن قال : الخمس قبل النفل » وأبدى بعضهم فيه احتمالا آخر ، وهو أن يكون قوله « بعد الخمس » أى بعد أن يفرد الخمس ، فعلى هذا يبقى محتملا لأن ينفل ذلك من الخمس ، أو من غير الخمس . فيحمله على أن ينفل من الخمس احتمالا ، وحديث ابن إسحاق صريح أو كالصريح

وللحديث تعلق بمسائل الإخلاص فى الأعمال ، وما يضر من المقاصد الداخلة فيها ، وما لا يضر . وهو موضع دقيق المأخذ . ووجه تعلقه به أن التنفيل للترغيب فى زيادة العمل والمخاطرة والمجاهدة ، وفى ذلك مداخلة لقصد الجهاد لله تعالى (١) ، إلا أن ذلك لم يضرهم قطعاً ، لفعل الرسول ﷺ ذلك لهم . ففى ذلك دلالة لا شك فيها على أن بعض المقاصد الخارجة عن محض التعبد لا يقدح فى الإخلاص (٢) ، وإنما الإشكال فى ضبط قانونها وتمييز ما يضر مداخلته من المقاصد ، وتقتضى الشركة فيه المنافاة للإخلاص ، وما لا تقتضيه ويكون تبعاً لا أثر له ، ويتفرع عنه غير ما مسألة

---

(١) قوله « وفى ذلك مداخلة لقصد الجهاد لله تعالى » أقول : قد كره مالك أن يكون بشرط من أمير الجيش بأن يحرض على الجهاد ويعد بأن ينفل الربع إلى الثلث قبل القسم ، واعقل فى ذلك بأن القتال حينئذ يكون للدنيا . قال : فلا يجوز مثل هذا انتهى . وسيشير الشارح المحقق إلى هذا آخراً . وقوله إلى الثلث إشارة إلى ما قاله الجمهور من أنه لا ينفل الإمام زيادة على الثلث ، وخالفهم الشافعى وقال : لا يتحدد ، بل هو راجع إلى ما يراه الإمام . قلت : وكأن مالكا يخص ذلك بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم وفيه بعد

(٢) قوله « لا يقدح فى الإخلاص » أقول : يدل له ظاهر قوله تعالى ﴿ ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة ﴾ وظاهر قوله حكاية عن أهل الكتاب ﴿ وما لنا أن لا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا ﴾ وروايات كثيرة دالة على جواز مداخلة غير إعلاء كلمة الله لها ، إلا أنه يقال : إنما ذكر الله تعالى هذه حثاً على قتالهم ، وقتالهم يجب أن تخلص

وفى الحديث دلالة على أن لنظر الإمام مدخلا فى المصالح المتعلقة بالمال أصلا وتقديراً على حسب المصلحة ، على ما اقتضاه حديث حبيب بن مسلمة فى الربع والثلث ، فان « الرجعة » لما كانت أشق على الراجعين ، وأشد لخوفهم ، لأن العدو قد كان نَذِر بهم لقربهم ، فهو على يقظة من أمرهم ، اقتضى زيادة التنفيل ، و « البدأة » لمَّا لم يكن فيها هذا المعنى : اقتضى نقصَه ، ونظر الإمام متقيد بالمصلحة لا على أن يكون بحسب التشهى . حيث يقال إن النظر للإمام إنما يعنى هذا ، أعنى أن يفعل ما تقتضيه المصلحة ، لا أن يفعل على حسب التشهى

فيه النية . وأما ما أخرجه أبو داود من حديث أبى هريرة رضى الله عنه « أن رجلا قال : يا رسول الله ، رجل يريد الجهاد فى سبيل الله وهو يبتغى عرضا من عرض الدنيا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا أجر له . فأعظم ذلك الناس وقالوا للرجل : عد لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلك لم تفهمه ، فقال : يا رسول الله رجل يريد الجهاد فى سبيل الله وهو يبتغى عرضا من عرض الدنيا ، فقال : لا أجر له . فقالوا للرجل : عد لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال له الثالثة فقال : لا أجر له » فان فى سنده أبا مكرز قال الذهبى : لا يعرف ، وليس هو بأيوب بن عبد الله بن مكرز ، فان هذا رجل آخر قديم من أصحاب ابن مسعود . وقد أجمع العلماء على جواز الجمع بين الحج والتجارة والجمع بين إرادتهما ونزل فى ذلك قوله تعالى ﴿ لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم ﴾ رواه البخارى وأبو داود من حديث ابن عباس ، ونحوها قوله تعالى ﴿ وأخرى تحبونها ، فتح من الله ونصر قريب ﴾ وأصرح من ذلك قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة ﴾ فلا حرج إذا أراد العبد بعبادته من ربه خير الدارين ، وإنما القبيح إذا أراد غير الله أو أراد حب الثناء وكان ذلك داعياً له فى أصل عمله ، وأما من عمل خالصاً ثم بعد ذلك أحب أن يثنى عليه بما أخلصه فأظهر الاحتمالين أنه لا بأس بذلك ولا حرج فيه ، ويشهد له حديث قيس بن يسر الثعلبى عند أبى داود فإن فيه أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « لا بأس أن تؤجر وتحمد » ، وأوضح من ذلك صلاة الاستخارة وصلاة الحاجة ونحو ذلك ، قال البيهقى فى السنن الكبرى :

٤١٥ — الحديث الثامن عشر : عن أبي موسى ـ عبد الله بن قيس ـ عن النبي ﷺ قال « مَن حَمَلَ عَلَيْنا السِّلاحَ ، فَلَيْسَ مِنَّا »

حمل السلاح يجوز أن يراد به ما يضاد وضعه ، ويكون ذلك كناية عن القتال به . وأن يكون حمله لبراد به القتال ، ودل على ذلك قرينة قوله عليه السلام « علينا » ويحتمل أن يراد به ما هو أقوى من هذا ، وهو الحمل للضرب به ، أى فى حالة القتال ، والقصد بالسيف للضرب به ، وعلى كل حال فهو دليل على تحريم قتال المسلمين ، وتغليظ الأمر فيه

وقوله « فليس منا » قد يقتضى ظاهره الخروج عن المسلمين . لأنه إذا حمل « علينا » على أن المراد به المسلمون [1] ، كان قوله « فليس منا » كذلك . وقد ورد مثل هذا ، فاحتاجوا إلى تأويله [2] كقوله عليه السلام « من غشّ فليس منا » ، وقيل فيه : ليس

بعد سياقه أحاديث مثل حديث الباب ما لفظه : قال الشيخ هذه الأخبار وما أشبهها يحتمل أنها فيمن لا ينوى بغزوه إلا الدنيا وما يرجع إلى أسبابها ، وأما من يبتغى الأجر ويرجو أن يصيب غنيمة فلا . ثم ساق بسنده إلى عبد الله بن حوالة صاحب رسول الله صلى الله علنه وآله وسلم قال « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعثنا على أقدامنا حول المدينة لنغنم ، فقدمنا ولم نغنم شيئا ، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى بنا من الجهد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اللهم لا تكلهم إلىّ فأضعف عنهم ، ولا تكلهم إلى الناس فيهونوا عليهم ويستأثروا عليهم ، ولا تكلهم الى أنفسهم فيعجزوا عنها ، ولكن توحد بأرزاقهم » الحديث

(١) (الحديث الثامن عشر) قوله « على أن المراد به المسلمون » أقول : أى بقوله « علينا » و« ليس منا » كذلك ، أى يراد به ليس من المسلمين

(٢) قوله « فاحتاجوا إلى تأويله » أقول : لأنه بالغش مثلا لا يخرج عن الإسلام ويصير مرتداً ، وكذلك بقتال المسلمين لا يصير مرتداً بل باغياً فيؤول على المستحل . أو على أنه ليس من كاملى الإسلام

مثلنا ، أو ليس على طريقتنا ، أو ما يشبه ذلك . فاذا كان الظاهر كما ذكرناه ، ودل الدليل على عدم الخروج عن الإسلام بذلك ، اضطررنا إلى التأويل

* * *

٤١٦ — الحديث التاسع عشر : عن أبى موسى رضى الله عنه قال « سُئِلَ رسولُ الله ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُقاتِلُ شَجاعَةً ، وَيُقاتِلُ حَمِيَّةً ، وَيُقاتِلُ رِياءً ، أىُّ ذٰلِكَ فى سَبِيلِ اللهِ ؟ فقال رسولُ الله ﷺ : مَنْ قاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِىَ العُلْيا ، فَهُوَ فى سبِيلِ اللهِ »

فى الحديث دليل على وجوب الإخلاص فى الجهاد ، وتصريح بأن القتال للشجاعة والحمية والرياء خارج عن ذلك

فأما « الرياء »[1] ، فهو ضد الإخلاص بذاته ، لاستحالة اجتماعهما ، أعنى أن يكون القتال لأجل الله تعالى ، ويكون بعينه لأجل الناس[2]

وأما « القتال للشجاعة » ، فيحتمل وجوهاً : أحدها أن يكون التعليل داخلا فى قصد المقاتل[3] ، أى قاتل لأجل إظهار الشجاعة . فيكون فيه حذف مضاف[4] .

---

(١) (الحديث التاسع عشر) قوله « فأما الرياء » أقول : قدمه وإن كان آخر الثلاثة فى متن الحديث لأن بحثه غير منتشر الأطراف ، بخلاف أخويه

(٢) قوله « لأجل الله الخ » أقول : أى لأجل الله خاصة ولأجل النـــاس خاصة ، وهذا أحد أقسام الرياء وإلا فقد يكون بقصد الله وإراءة النـاس ، وقد أوضحناه فى غير هذا

(٣) قوله « أن يكون التعليل الخ » أقول : المستفاد من اللام المقدرة فى الشجاعة وأخويه لأن كلا منها مفعول لأجله ، فان لام التعليل إنما تؤدى هذا المراد

(٤) قوله « حذف مضاف » أقول : وهو إظهار ، ومنافاته الإخلاص واضحة إن كان هو المقصود الأصلى يدل له كلام السائل

وهذا لا شك فى منافاته للإخلاص . وثانيها : أن يكون ذلك تعليلا لقتاله من غير دخول له فى القصد بالقتال . كما يقال : أعطى لكرمه ، ومنع لبخله ، وآذى لسوء خلقه . وهذا بمجرده من حيث هو هو لا يجوز أن يكون مراداً بالسؤال [1] ، ولا الذم . فان الشجاع المجاهد فى سبيل الله إنما فعل ما فعل لأنه شجاع . غير أنه ليس يقصد به إظهار الشجاعة ، ولا دخل قصدُ إظهار الشجاعة فى التعليل . وثالثها : أن يكون المراد بقولنا « قاتل للشجاعة » أنه يقاتل لكونه شجاعاً فقط . وهذا غير المعنى الذى قبله . لأن الأحوال ثلاثة : حال يقصد بها إظهار الشجاعة ، وحال يقصد بها إعلاء كلمة الله تعالى ، وحال يقاتل فيها لأنه شجاع ، إلا أنه لم يقصد إعلاء كلمة الله تعالى ، ولا إظهار الشجاعة عنه . وهذا ممكن [2] . فان الشجاع الذى تدهمه الحرب ، وكانت طبيعته المسارعة إلى القتال يبدأ بالقتال لطبيعته . وقد لا يستحضر أحد الأمرين ، أعنى أنه لغير الله تعالى ، أو لإعلاء كلمة الله تعالى

ويوضح الفرق بينهما أيضاً أن المعنى الثانى لا ينافيه وجود قصد ، فانه يقال : قاتل لإعلاء كلمة الله تعالى ، لأنه شجاع . وقاتل للرياء ، لأنه شجاع . فان الجبن مناف للقتال ، مع كل قصد يفرض . وأما المعنى الثالث فانه ينافيه القصد ، لأنه أوجد فيه القتال للشجاعة بقيد التجرد عن غيرها [3] . ومفهوم الحديث [4] يقتضى أنه فى سبيل

---

(١) قوله « أن يكون مراداً بالسؤال » أقول : فذكره هنا استطراداً من المحقق استيفاء لما يفيده هذا التركيب

(٢) قوله « وهذا ممكن » أقول : لا شك أن الثلاثة واضحة : الأول لا يريد إلا إظهار شجاعته ، والثانى قصد إعلاء كلمة الله وقاتل لأجل أنه شجاع فمباشرته للقتال لشجاعته وقصده القتال لإعلاء كلمة الله ، والثالث ليس له قصد متعين لا إظهار شجاعته ولا إعلاء كلمة الله بل قاتل لأنها حملته شجاعته على القتال وجذبته اليه طبيعته

(٣) قوله « أوجد فيه القتال بقيد التجرد عن غيرها » أقول : أى عن غير النية ، فأنث الضمير باعتبار أن القصد هو النية فى معناه

(٤) قوله « ومفهوم الحديث » أقول : أراد بمفهومه مايفهم منه وإن كان منطوقا فان هذا منطوق الحديث

الله تعالى إذا قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ، وليس فى سبيل الله إذا لم يقاتل لذلك[1]

فعلى الوجه الأول تكون فائدته بيان أن القتال لهذه الأغراض مانع . وعلى الوجه الآخر تكون فائدته أن القتال لأجل إعلاء كلمة الله تعالى شرط [2] وقد بينا الفرق بين المعنيين [3] . وقد ذكرنا أن مفهوم الحديث الاشتراط [4] ، لكن إذا قلنا بذلك فلا ينبغى أن نضيق فيه بحيث نشترط مقارنته لساعة شروعه فى القتال ، بل يكون الأمر أوسع من هذا . ويكتفى بالقصد العام لتوجهه إلى القتال ، وقصده بالخروج إليه لإعلاء كلمة الله تعالى . ويشهد لهذا الحديثُ الصحيح[5] فى أنه « يكتب المجاهد استنان فرسه [6] وشربها فى النهر » من غير قصد لذلك ، لما كان القصد الأول

---

(١) قوله « وليس فى سبيل الله الخ » أقول : أى لتكون كلمة الله هى العليا ، هذا هو مفهومه ، وقوله « فعلى الأول » يريد منطوق الحديث تكون فائدته أى فائدة الحديث بيان أن القتال شجاعة وحمية ورياء مانع عن أن يكون فى سبيل الله ، وقد صح الجواب عن السائل بأنه ليس فى سبيل الله

(٢) قوله « وعلى الوجه الآخر » أقول : وهو قوله « ليس فى سبيل الله » إذا لم يقاتل كذلك تكون فائدة الحديث أن القتال لإعلاء كلمة الله شرط فى كونه جهاداً فى سبيل الله ، لأنه إذا قاتل لا لإعلاء كلمة الله انتفى كونه فى سبيل الله لانتفاء كون القتال لإعلاء كلمة الله فهو دال على أن كونه لاعلاء كلمة الله شرط لكونه فى سبيل الله ، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط

(٣) قوله « بين المعنيين » أقول : بينه بما من قوله ومفهوم الحديث إلى هنا

(٤) قوله « وقد ذكرنا أن مفهوم الحديث الخ » أقول : هذا مفهوم حقيقة ، وهو المعنى الثانى الذى بينا إفادته الاشتراط

(٥) قوله « الحديث الصحيح » أقول : أخرجه البخارى وغيره

(٦) قوله « استنان فرسه » أقول : فى النهاية : وفى حديث الخيل استن شرفاً أو شرفين ، استن الفرس يستن إذا عاد لمرحه ونشاطه شوطاً أو شوطين ولا راكب

إلى الجهاد واقعاً ، لم يشترط أن يكون ذلك فى الجزئيات [1] ، ولا يبعد أن يكون بينهما فرق ، إلا أن الأقرب عندنا ما ذكرناه من أنه لا يشترط اقتران القصد بأول الفعل المخصوص ، بعد أن يكون القصد صحيحاً فى الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى [2] دفعاً للحرج والمشقة . فان حالة الفزع حالة دَهَش . وقد تأتى على غفـــلة . فالتزام حضور الخواطر فى ذلك الوقت حرج ومشقة

ثم إن الحديث يدل على أن المجاهد فى سبيل الله مؤمن ، قاتل لتكون كلمة الله هى العليا . والمجاهد لطلب ثواب الله تعالى والنعيم المقيم مجاهد فى سبيل الله ، ويشهد له فعل الصحابى وقد سمع رسول الله ﷺ يقول « قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض » فألقى التمرات التى كُنَّ فى يده ، وقاتل حتى قتل [3] . وظاهر هذا أنه

عليه ، ولفظ الحديث فى البخارى « الخيل لثلاثة : فلرجل أجر ، ولرجل ستر ، ولرجل وزر . فأما الذى هى له أجر فرجل ربطها فى سبيل الله فأطال لها فى مرج أو روضة ، فما أصابت فى طيلها ذلك من المرج أو الروضة كانت له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها فاستنت شرفا أو شرفين كانت أرواثها وآثارها حسنات له ، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ولم يرد أن يسقيها كان ذلك حسنات له » الحديث . المرج بفتح الميم وسكون الراء فجيم : موضع الكلأ المطمئن ، والروضة الموضع المرتفع ، وطيلها بكسر الطاء وفتح التحتية ويقال له الطول : الحبل الذى تربط به ، وقدمنا الاستنان

(١) قوله « لم يشترط أن يكون فى الجزئيات » أقول : وهو ظاهر الأحاديث لمن تتبعها

(٢) قوله « بأول الفعل المخصوص الخ » أقول : وهو مباشرة القتال عند التحام الحرب ، قلت : ويدل أيضاً ما أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى من حديث معاذ بن جبل أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « الغزو غزوان : فأما من ابتغى وجه الله وأطاع الإمام وأنفق الكريمة وياسر الشريك واجتنب الفساد فان نومه ونبهه أجر كله » الحديث

(٣) قوله « فعل الصحابى وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ »

قاتل لثواب الجنة . والشريعة كلها طافحة بأن الأعمال لأجل الجنة أعمال صحيحة ، غير معلولة (١) ، لأن الله تعالى ذكر صفة الجنة وما أعد فيها للعاملين ترغيباً للناس فى

أقول : هو عمير بن الحمام . فان فى السيرة الحلبية « أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين . فقال عمير بن الحمام : بخ بخ . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لم تبخبخ ؟ أى مما تعجب ، قال : أرجو أن أكون من أهلها ، وفى رواية « ما يحملك على قولك بخ بخ ؟ قال : لا والله يا رسول الله إلا رجاء أن أكون من أهلها ، فأخذ تمرات فجعل يلوكهن ثم قال : والله إن بقيت إلى أن آكلهن إنها لحياة طويلة ، فذهب وقاتل وهو يقول :

ركضنا إلى الله بغير زاد إلا التقى وعمل العبـــاد
والصبر فى الله على الجهاد وكل زاد عرضة النفــــاد
غير التقى والـــبر والرشاد

وقاتل حتى قتل

(١) قوله « أعمال صحيحة غير معلولة » أقول : لا ريب فى ذلك ، واعلم أنه تعرض المحقق لمسألة فيها جدال بين فريقين : الأول المخـالفون له قالوا : أرفع الدرجات أن لا تعبد الله خوفا من عقابه ولا طمعاً فى ثوابه . قالوا : فان هذا واقف مع غرضه وحظ نفسه ، والمحبة تنافى هذا ، فان المحب لاحظ له مع محبوبه فوقوفه مع حظه علة فى محبته ، وإن طمعه فى الثواب تطلع على أنه يستحق على عمله أجره ، ففى هذا إثبات تطلعه إلى أجر وإحسان ظنه بعمله ، إذ تطلعـه إلى الأجر به وخوفه من العقاب خصومة للنفس ، فانه لا يزال يخاصمها إذا خالفت ويقول : أما تخافين النار وعذابها وما أعد الله لأهلها ؟ فلا تزال الخصومة لذلك بينه وبين نفسه . ومن وجه آخر أيضاً أنه كالمخاصم عن نفسه والمدافع عنها لخصمه الذى يريد هلاكه ، وهو عين الاهتمام بالنفس والالتفات إلى حظوظها مخاصمة عنها واستدعاء لها ما تتلذ به ولا يخلصه من هذه المخاصمة وذلك الاستشراف إلا تجريد القيـام بالأمر والنهى من كل علة ، بل يقوم به تعظيما للآمر الناهى ، وأنه أهل لأن يعبد وتعظم حرماته ولو

العمل ، ومحال أن يرغبهم للعمل للثواب . ويكون ذلك معلولا مدخولا . اللهم إلا أن يدّعى أن غير هذا المقام أعلى منه ، فهذا قد يتسامح فيه ، وأما أن يكون علة فى العمل فلا

لم يخلق جنة ولا ناراً ، فهو يستحق العبادة والتعظيم والإجلال لذاته ، كما فى الأثر الإسرائيلى : لو لم أخلق جنة ولا ناراً أما كنت أهلا أن أعبد ؟ ومنه قول القائل :

هب البعث لم تأتنــا رسله وجاحمة النــار لم تضرم
أليس من الواجب المستحـــق على ذا الورى الشكر للمنعم

فالنفوس الزكية تعبده لأنه أهل أن يعبد ويجل ويحب ويعظم ، فهو لذاته مستحق للعبادة . وأجاب من خالفهم بالاحتجاج بأحوال الأنبياء والرسل والصديقين ودعائهم وسؤالهم الله تعالى وثناء الله عليهم بأنهم يرجون رحمته ويخافون عذابه ، فأثنى عليهم بذلك فقال ﴿ يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه ﴾ وقال فى زكريا وامرأته ومن تقدم ذكره فى السورة من الأنبياء كما قاله أئمة التفسير ان الضمير عائد إلى الكل ﴿ انهم كانوا يدعوننا رغباً ورهباً ﴾ أى رغبا فيما عند الله ورهباً من عذابه . وجعل هذا علة لكونه استجاب دعاءه وأصلح له زوجته ووهب له الولد ، وأثنى على عباده الذين يقولون ﴿ ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراماً . إنها ساءت مستقراً ومقاماً ﴾ وأخبر تعالى أنهم توصلوا اليه بإيمانهم أن ينجيهم ﴿ ربنا إننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار ﴾ فجعلوا أعظم وسائلهم اليه وسيلة الايمان أن ينجيهم من النار ، وأخبر أن المتفكرين فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار الذاكرين له تعالى قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم يقولون ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ ويقولون ﴿ ولا تخزنا يوم القيامة ﴾ ، والقرآن مملوء بهذا ، قال خليل الله ﴿ واجعلنى من ورثة جنة النعيم ﴾ وقال ﴿ ولا تخزنى يوم يبعثون ﴾ ومن الخزى دخول النار كما قال تعالى ﴿ ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته ﴾ وناهيك أن الملائكة يقولون فى دعائهم لعباد الله ﴿ فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ، ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم ﴾ والأحاديث النبوية

فاذا ثبت هذا وأن المقاتل لثواب الله وللجنة مقاتل فى سبيل الله تعالى ، فالواجب أن يقال أحد الأمرين : إما أن يضاف إلى هذا المقصود - أعنى القتال لإعلاء كلمة الله تعالى - ما هو مثله ، أو ما يلازمه ، كالقتال لثواب الله تعالى [1] . وإما أن يقال : إن المقصود بالكلام وسياقه بيان أن هذه المقاصد منافية للقتال فى سبيل الله ، فان السؤال إنما وقع عن القتال لهذه المقاصد . وطلب بيان أنها فى سبيل الله أم لا ؟ فخرج الجواب عن قصد السؤال ، بعد بيان منافاة هذه المقاصد للجهاد فى سبيل الله هو بيان أن هذا القتال لإعلاء كلمة الله تعالى هو قتال فى سبيل الله ، لا على أن « سبيل الله » للحصر ، وأن لا يكون غيره فى سبيل الله مما لا ينافى الإخلاص : كالقتال لطلب الثواب . والله أعلم

طافحة بهذا ، ومنه حديث سليم الأنصارى « أما إنى أسأل الله الجنة وأعوذ به من النار لا أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ . فقال صلى الله عليه وآله وسلم : أنا ومعاذ حولها ندندن ، ومنه حديث « من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة فى الجنة ، ومن كسا مسلماً على عرى كساه الله من حلل الجنة » والأحاديث فى هذا بحر لا ينزف ، أفترى الله ورسوله يحرضان العباد على عمل معلول ناقص ويدع المطلب العالى الخالى عن الشوائب لا يحرضهم عليه ؟ قالوا وإذا خلا العامل عن ملاحظة الجنة والنار فترت عزيمته وضعفت همته ، ومن كان أشد طلباً للجنة وعملا لها كان الباعث له أقوى والهمة أشد والسعى أتم ، وهذا أمر معلوم بالذوق ، قالوا : ولو لم يكن هذا مطلوباً للشارع لما وصف الجنة وزينها لهم وعرضها عليهم ، كل ذلك تشويقاً اليها وحثاً لهم على السعى لها سعيها ، قالوا : وقد قال الله تعالى ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ﴾ وهذا حث على إجابة هذه الدعوة والمبادرة اليها والمسارعة فى الإجابة ، وهذه أدلة ناهضة على أن عبادته تعالى رجاء ثوابه وخوف عقابه أفضل العبادات ، وبه تعرف أن قول الشارح « اللهم إلا أن يدعى غير هذا المقام أعلى منه » غير مسلم ، وعبارة الشارح قاضية بأن هذه الدعوى فى غاية البعد

(١) قوله « كالقتال لطلب الثواب » أقول : هذا التحقيق ، بل القتال لإعلاء

وأما القتال حمية : فالحمية من فعل القلوب . فلا يقتضى ذلك إلا أن يكون مقصود الفاعل إما مطلقاً ، وإما فى مراد الحديث ودلالة السياق . وحينئذ يكون قادحاً فى القتال فى سبيل الله تعالى ، إما لانصرافه إلى هذا الغرض وخروجه عن القتال لإعلاء كلمة الله ، وإما لمشاركته المشاركة القادحة فى الإخلاص

ومعلوم أن المراد بالحمية الحميــة لغير دين الله [1] . وبهذا يظهر لك ضعف الظاهرية [2] فى مواضع كثيرة . ويتبين أن الكلام يستدل على المراد منه بقرائنه وسياقه ، ودلالة الدليل الخارج على المراد منه وغير ذلك

فإن قلت : فإذا حملت قوله « قاتل للشجاعة » أى لإظهار الشجاعة ، فما الفائدة بعد ذلك فى قولهم « يقاتل رياء » ؟

قلت : يحتمل أن يراد بالرياء إظهار قصده للرغبة فى ثواب الله تعالى ، والمسارعة للقربات ، وبذل النفس فى مرضاة الله تعالى . والمقاتل لإظهار الشجاعة مقاتل لغرض دنيوى . وهو تحصيل المحمَدة والثناء من الناس عليه بالشجاعة . والمقصدان مختلفان [3] . ألا ترى أن العرب فى جاهليتها كانت تقاتل للحمية ، وإظهار الشجاعة ،

كلمة الله هو فى نفسه قتـال لطلب الثواب ، والحديث كما قال إنه ليس المقصود به ودل عليه سياقه إلا بيان أن هذه المقاصد منافية للقتال فى سبيل الله

(١) قوله « الحمية لغير دين الله » أقول : أما لدين الله فهى مرادة بل لا بد منها فى إمضاء أحكام الله بل إسلام حمزة رضى الله عنه عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأسد الله كان حمية

(٢) قوله « ضعف الظاهرية » أقول : أى ضعف قولهم بالظواهر من دون ملاحظة سياق ولا سباق ، ولا شك أنهما من الأعوان على إفادة المراد كما قدم الشارح التوصية بذلك مراراً

(٣) قوله « والمقصدان » أقول : لا ريب فى ذلك ، وأن الثلاثة الأمور المذكورة متغايرة قصداً

ولم يكن لها قصد فى المراءاة بإظهار الرغبة فى ثواب الله تعالى والدار الآخرة ؟ فافترق القصدان

وكذلك أيضاً القتال للحمية مخالف للقتال شجاعة والقتال للرياء . لأن الأول : يقاتل لطلب المحمدة بخلق الشجاعة وصفتها ، وأنها قائمة بالمقاتل ، وسجية له . والقتال للحمية قد لا يكون كذلك . وقد يقاتل الجبان حمية لقومه ، أو لحريمه ، مكره أخاك لا بطل ، والله أعلم

* * *

كتاب العتق [1]

٤١٧ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أن رسول الله ﷺ قال « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكاً لَهُ فى عَبْدٍ ، فَكَانَ لَهُ مالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ ، قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ ، فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ ما عَتَقَ »

الكلام عليه من وجوه [2] :

الأول صيغة « من » للعموم ، فتقتضى دخول أصناف المعتقين [3] فى الحكم

---

(١) (كتاب العتق) أقول : بكسر المهملة : إزالة الملك ، يقال عتق عتقا بكسر أوله وبفتح وعتاقا وعتاقة ، قال الأزهرى : هو مشتق من قولهم عتق الفرس إذا سبق ، وعتق الفرخ إذا طار ، لأن الرقيق يخلص بالعتق ويذهب حيث شاء . وحقيقته إسقاط الملك عن الآدمى تقربا إلى الله ، فخرج بالآدمى الطير والبهائم فلا يصح إعتاقها على الأصح ، وقيل يجرى فى الطير ، ويشهد له ما روى أبو نعيم عن أبى الدرداء أنه كان يشترى العصافير من الصبيان ويرسلها ، وهو فعل صحابى لا يتم حجة

(٢) قوله « الكلام عليه من وجوه » أقول : ذكر المحقق اثنين وثلاثين وجهاً ، إلا أن منها وجوهاً فروعية خالية عن الدليل الناهض

(٣) قوله « المعتقين » أقول : جمع معتق اسم فاعل ، وهذا العموم مخصوص

المذكور ، ومنهم المريض ، وقد اختلف فى ذلك : فالشافعية يرون أنه إن خرج من الثلث جميع العبد قُوِّم عليه نصيب الشريك ، وعتق عليه . لأن تصرف المريض فى ثلثه كتصرف الصحيح فى كله [1] ، ونقل أحمد أنه لا يقوم فى حال المريض ، وذكر قاضى الجماعة أبو الوليد بن رشد المالكى عن ابن الماجشون من المالكية فيمن أعتق حظه من عبد بينه وبين شريكه فى المرض أنه لا يقوم عليه نصيب شريكه إلا من رأس ماله إن صح ، وإن لم يصح [2] لم يقوم فى الثلث على حال [3] ، وعتق منه حظه وحده ، والعموم كما ذكرنا يقتضى التقويم ، وتخصيصه بما يحتمله الثلث مأخوذ من الدليل الدال على اختصاص تصرف المريض بالتبرعات فى الثلث

الثانى : العموم يدخل فيه المسلم والكافر . وللمالكية تصرف فى ذلك ، فإن كان الشريكان والعبد كفاراً لم يلزموا بالتقويم ، وإن كانا مسلمين والعبد كافراً فالتقويم . وإن كان أحدهما مسلماً والآخر كافراً فإن أعتق المسلم كُمِّل عليه ، كان العبد مسلماً أو ذمياً . وإن أعتق الكافر فقد اختلفوا فى التقويم على ثلاثة مذاهب : الإثبات ، والنفى ، والتفريق بين أن يكون العبد مسلماً فيلزم التقويم ، وبين أن يكون ذمياً فلا يلزم . وإن كانا كافرين والعبد مسلماً فروايتان . وللحنابلة أيضاً وجهان فيما إذا أعتق الكافر نصيبه من مسلم ـ وهو موسر ـ هل يسرى إلى باقيه ؟

بالاتفاق ، فلا يصح من المجنون ، وفى المحجور عليه للسفه أو للفلس والعبد والمريض مرض الموت تفاصيل للعلماء بحسب ما ظهر عندهم من أدلة التخصيص

(١) قوله « كتصرف الصحيح » أقول : هذا حسن ، جمع بين الدليلين ، ولأن الشارع لم يجعل للمريض إلا ثلث ماله

(٢) قوله « إن صح وإن لم يصح » أقول : أى تعافى من مرضه ، والظاهر أن هذا اتفاق ، لأن الشافعية قيدت المرض بمرض الموت ، والشارح أطلقه هنا

(٣) قوله « على حال » أقول : كأنه يريد وفى الثلث بخروج العبد جميعه منه وهو قول الشافعية

وهذا التفصيل الذى ذكرناه يقتضى تخصيص صور من هذه العمومات . أحدها : إذا كان الجميع كفاراً ، وسببه ما دل عندهم على عدم التعرض للكفار فى خصوص الأحكام الفرعية ، وثانيها إذا كان المعتِق هو الكافر ، على مذهب من يرى أن لا تقويم ، أو لا تقويم إذا كان العبد كافراً

فأما الأول : فيرى أن المحكوم عليه بالتقويم هو الكافر . ولا إلزام له بأحكام فروع الإسلام . وأما الثانى : فيرى أن التقويم إذا كان العبد مسلماً لتعلق حق العتق بالمسلم . وثالثها : إذا كانا كافرين ، والعبد مسلماً على قول . وسببه ما ذكرناه من تعلق حق المسلم بالعتق

واعلم أن هذه التخصيصات : إن أخذت من قاعدة كلية لا مستند فيها إلى نص معين ، فتحتاج إلى الاتفاق عليها ، وإثبات تلك القاعدة بدليل . وإن استندت إلى نص معين ، فلا بد من النظر فى دلالته مع دلالة هذا العموم ، ووجه الجمع بينهما أو التعارض

الثالث : إذا أعتق أحدُهما نصيبه ، ونصيبُ شريكه مرهون ، فى السراية إلى نصيب الشريك اختلاف لأصحاب الشافعى [1] . وظاهر العموم يقتضى التسوية بين المرهون وغيره . ولكنه ظاهر ليس بالشديد القوة . لأنه خارج عن المعنى المقصود بالكلام ، لأن المقصود إثبات السراية إلى نصيب الشريك على المعتق من حيث هو كذلك ، لا مع قيام المانع

فالمخالف لظاهر العموم يدعى قيام المانع من السراية ، وهو إبطال حق المرتهن . ويقويه بأن تناول اللفظ لصور قيام المانع غير قوى ، لأنه غير المقصود

---

(١) قوله « اختلاف لأصحاب الشافعى » أقول : الأصح فى الرهن ومثله الجناية مع السراية لأن فيها إبطال حق المرتهن والمجنى عليه ، وقد أشار الشارح إلى هذا فى الرهن ، وقد أشار إلى جوابه بأن العتق قد قوى على إبطال حق المالك فى العين بالرجوع إلى القيمة فابطاله لحق المرتهن أقوى

والموافق لظاهر العموم يلغى هذا المعنى بأن العتق قد قوى على إبطال حق المالك فى العين بالرجوع إلى القيمة فلأن يقوى على إبطال حق المرتهن كذلك أولى . وإذا ألغى المانع عمل اللفظ العام عمله

الرابع : كاتبا عبداً ثم أعتق أحدهما نصيبه ، فيه من البحث ما قدمناه من أمر العموم والتخصيص بحالة عدم المانع . والمانع ههنا صيانة الكتابة عن الإبطال . وههنا زيادة أمر آخر . وهو أن يكون لفظ « العبد » عند الإطلاق متناولا للمكاتب (١) . ولا يكتفى فى هذا بثبوت أحكام الرق عليه . لأن ثبوت تلك الأحكام لا يلزم منه تناول لفظ « العبد » له عند الإطلاق . فان ذلك حكم لفظى يؤخذ من غلبة استعمال اللفظ . وقد لا يغلب الاستعمال ، وتكون أحكام الرق ثابتة . وهذا المقام إنما هو فى إدراج هذا الشخص تحت هذا اللفظ ، وتناول اللفظ له أقرب

الخامس : إذا أعتق نصيبه ، ونصيبُ شريكه مُدَبَّر ، فيه ما تقدم من البحث وتناول اللفظ ههنا أقوى (٢) من المكاتب . ولهذا كان الأصح من قولى الشافعى عند أصحابه أنه يقوم عليه نصيب الشريك . والمانع هنا : إبطال حق الشريك من قربة مهد سبيلها (٣)

السادس : أعتق نصيبه من جارية ثبت الاستيلاد فى نصيب شريكه منها ، فالمانع من إعمال العموم ههنا أقوى مما تقدم . لأن السراية تتضمن نقل الملك . وأم الولد لا تقبل نقل الملك من ملك إلى ملك عند من يمنع من بيعها ، وهذا أصح وجهى الشافعية

---

(١) قوله « وهو أن يكون لفظ العبد عند الإطلاق » أقول : فيدخل فى لفظ الحديث لا يقال له أحكام الرق ما بقى عليه درهم فيدخل تحت لفظ العبد ، لأنا نقول أجاب الشارح عن هذا بقوله ولا يكفى ثبوت أحكام الرق عليه ، وذلك لأنها تثبت بأدلة شرعية خارجة عن مفهوم كونه عبداً

(٢) قوله « وتناول اللفظ ههنا أقوى » أقول : أى لفظ العبد ، لأن المدبر عبد لا يخرج عن الرقية ، وإنما وعد بالخروج منها

(٣) قوله « من قربة مهد سبيها » أقول : أى أراد تمامها بعد وفاته

ومن يجرى على العموم يلغى هذا المانع بأن الإعتاق وسرايته كالإتلاف ، وإتلاف أم الولد يوجب القيمة ، ويكون التقويم سبيله سبيل غرامة المتلفات . وذلك يقتضى التخصيص بصدور أمر يجعله إتلافاً

السابع : العموم يقتضى أن لا فرق بين عتق مأذون فيه ، أو غير مأذون . وفرق الحنفية بين الإعتاق المأذون فيه وغير المأذون فيه . وقالوا : لا ضمان في إعتاق المأذون فيه ، كما لو قال لشريكه : أعتق نصيبك

الثامن : قوله عليه السلام « أعتق » يقتضى صدور العتق منه ، واختياره له . فيثبت الحكم حيث كان مختاراً ، وينتفى حيث لا اختيار [1] ، إما من حيث المفهوم ، وإما لأن السراية على خلاف القياس فتختص بمورد النص ، وإما لإبداء معنى مناسب يقتضى التخصيص بالاختيار . وهو أن التقويم سبيله سبيل غرامة المتلفات . وذلك يقتضى التخصيص بصدور أمر يجعله إتلافاً

وههنا ثلاث مراتب : مرتبة لا إشكال فى وقوع الاختيار فيها . ومرتبة لا إشكال فى عدم الاختيار فيها . ومرتبة مترددة بينهما

أما المرتبة الأولى : فإصدار الصيغة المقتضية للعتق بنفسها . ولا شك فى دخولها فى مدلول الحديث

وأما المرتبة الثانية ، فمثالها ما إذا ورث بعضَ قريبه ، فعتق عليه ذلك البعض ، فلا سراية ولا تقويم عند الشافعية . ونص عليه أيضاً بعض مصنفى متأخرى المالكية والحنفية ، لعدم الاختيار فى العتق وسببه معاً . وعن أحمد : رواية أنه يعتق عليه نصيب الشريك ، إذا كان موسراً . ومن أمثلته : أن يعجّز المكاتب نفسه بعد أن

---

(١) قوله « وينتفى حيث لا اختيار » أقول : جعل الانتفاء معللا باحدى علل ثلاث : إما بالمفهوم ، أو بأن السراية على خلاف القياس إذ هى تصرف فى ملك الغير فيقتصر على مورد النص ، وإما لإبداء معنى مناسب يقتضى التخصيص بالاختيار ، وكأنه أراد به أنه لا يرضى بسببية ما فوته من ماله إلا وهو مختار

اشترى شقصاً يعتق على سيده ، فان الملك والعتق يحصل بعد اختيار السيد ، فهو كالإرث

وأما المرتبة الثالثة الوسطى : فهى ما إذا وجد سبب العتق باختياره . وهذا أيضاً تختلف رتبه ، فمنه ما يقوى فيه تنزيل مباشرة السبب منزلة مباشرة المسبب ، كقوله لبعض قريبه فى بيع أو هبة أو وصية . وقد نزله الشافعية منزلة المباشر . وقد نص عليه أيضاً بعض المالكية فى الشراء والهبة . وينبغى أن يكون من ذلك : تمثيله بعبده ، عند من يرى العتق بالمثلة ، وهو مالك وأحمد [1] . ومنه ما يضعف عن هذا . وهو تعجيز السيد المكاتب ، بعد أن اشترى شقصاً ممن يعتق على سيده ، فانتقل إليه الملك بالتعجيز الذى هو سبب العتق ، فانه لما اختاره كان كاختيـاره لسبب العتق بالشراء وغيره . وفيه اختلاف لأصحاب الشافعى

ووجه ضعف هذا عن الأول أنه لم يقصد التملك ، وإنما قصد التعجيز . وقد حصل الملك فيه ضمناً ، إلا أن هذا ضعيف . والأول أقوى

التاسع : الحديث يقتضى الاختيار فى العتق . وقد نزّلوا منزلته : الاختيـار فى سبب العتق على الوجه الذى قدمناه . ولا يدخل تحته اختيار ما يوجب الحكم عليه بالعتق . ففرق بين اختياره ما يوجب العتق فى نفس الأمر ، وبين اختياره ما يوجبه ظاهراً

فعلى هذا إذا قال أحد الشريكين لصاحبه : قد أعتقت نصيبك ـ وهما معسران عند هذا القول ـ ثم اشترى أحدهما نصيب صاحبه ، فانه يحكم بعتق النصيب المشترى ، مؤاخـــذة للمشترى بإقراره . وهل يسرى إلى نصيبه ؟ مقتضى ما قررناه : أن

---

(١) قوله « وهو مالك وأحمد » أقول : فانهما يقولان من مثل بعبـده عتق عليه [1] واستوفينا الأدلة نفياً وإثباتا فى حاشية ضوء النهار

---

(١) قلت : واحتج الإمامان مالك وأحمد لقولهما بحديث « من مثل بعبده عتق عليه »

أن لا يسرى . لأنه لم يختر ما يوجب العتق فى نفس الأمر ، وإنما اختار ما يوجب الحكم به ظاهراً

وقال بعض الفقهاء من الحنابلة : يعتق جميعه . وهو ضعيف

العاشر : الظاهر أن المراد بالعتق عتق التنجيز . وأجرى الفقهاء مجراه : التعليق بالصفة ، مع وجود الصفة . وأما العتق إلى أجل فاختلف المالكية فيه . فالمنقول عن مالك وابن القاسم : أنه يقوّم عليه الآن . فيعتق إلى أجل . وقال سحنون : إن شاء المتمسك قوّم الساعة ، فكان جميعه حراً إلى سنة مثلا ، وإن شاء تماسك . وليس له بيعه قبل السنة ، إلا من شريكه . وإذا تمت السنة قُوّم على مبتدئ العتق عند التقويم

الحادى عشر : « الشرك » فى الأصل هو مصدر لا يقبل العتق . وأطلق على متعلقه ، وهو المشترك . ومع هـذا لا بد من إضمار ، تقديره « جزء مشترك » أو ما يقارب ذلك . لأن المشترك فى الحقيقه : هو جملة العين ، أو الجزء المعين منها إذا أفرد بالتعيين ، كاليد والرجل مثلا . وأما النصيب المشاع [1] : فلا اشتراك فيه

الثانى عشر : يقتضى الحديث أن لا يفرق فى الجزء المعتق بين القليل والكثير ، لأجل التنكير الواقع فى سياق الشرط

الثالث عشر : إذا أعتق عضواً معيناً ـ كاليد والرجل [2] ـ اقتضى الحديث ثبوت الحكم المذكور فيه . وخلاف أبى حنيفة فى الطلاق جار هنا . وتناول اللفظ لهذه الصورة أقوى من تناوله للجزء المشاع على ما قررناه . لأن الجزء الذى أفرد بالعتق مشترك حقيقة

---

(١) قوله « وأما النصيب المشاع » أقول : كأن يعتق بعض عبده ، وفيه خلاف للشافعية

(٢) قوله « كاليد والرجل » أقول : وكما دل له الحديث الذى أخرجه أحمد وأبو داود والنسائى عن أبى المليح عن أبيه أن رجلا سأله عمن قال لخادمه : فرجك حر ، قال : هى حرة . قال ابن حزم ولا يعرف له مخالف فى الصحابة رضى الله عنهم

الرابع عشر : يقتضى أن يكون المعتق جزءاً من المشترك . فيتصدى النظر فيما إذا أعتق الجنين هل يسرى إلى الأم ؟

الخامس عشر : قوله ﷺ « له » يقتضى أن يكون العتق منه مصادفاً لنصيبه ، كقوله : أعتقت نصيبي من هذا العبد . فعلى هذا لو قال : أعتقت نصيب شريكي لم يؤثر فى نصيبه ، ولا فى نصيب الشريك على المذهبين . فلو قال للعبد الذى يملك نصفه « نصفك حر » أو أعتقت نصفك ، فهل يحمل على النصف المختص به ، أو يحمل على النصف شائعاً ؟ فيه اختلاف لأصحاب الشافعى . وعلى كل حال فقد عتق [1] إما كل نصيبه ، أو بعضه ، فهو داخل تحت الحديث

السادس عشر : هذه الرواية تقتضى ثبوت هذا الحكم فى العبد ، والأمة مثله [2]. وهو بالنسبة إلى هذا اللفظ قياس فى معنى الأصل الذى لا ينبغى أن ينكره منصف . غير أنه قد ورد ما يقتضى دخول الأمة فى اللفظ ، فانهم اختلفوا فى الرواية فقال

---

(١) قوله « وعلى كل حال الخ » أقول : قالوا إذا قال نصفك حر وكان يملك نصفه فهل يعتق نصيبه كله ابتداء ويقع على النصف مشاعا فيعتق الربع ثم يسرى إلى ربع آخر فقط إن كان معسراً أو إلى الجميع إن كان موسراً ؟ وجهان [1]

(٢) قوله « ثبوت الحكم فى العبد والأمة » أقول : وقال إسحق بن راهويه : إن هذا الحكم يختص بالذكور ، وادعى ابن حزم أن لفظ العبد فى اللغة يشمل الأمة وفيه نظر ، ولعله أراد المملوك . وقال القرطبي : اسم العبـــد اسم للمملوك الذكر بأصل وضعه ، والأمة اسم لمؤنثه بغير لفظه ، ولذا قال اسحق : إن هذا الحكم يختص بالذكر ، وخالفه الجمهور فلم يفرقوا فى الحكم بين الذكر والأنثى . إما لأن لفظ العبد يراد به الجنس كقوله تعالى ﴿ إلا آتى الرحمن عبداً ﴾ فانه يتناول الذكر والأنثى قطعاً ، وإما على طريق الإلحاق لعدم الفارق

---

(١) قلت : هما روايتان عن أحمد ، والمذهب إن كان موسراً عتق عليه جميعه ، وإلا عتق منه ما أعتق وفاقا لمالك ، وقال أبو حنيفة : لاعتق ولا سراية

القَعْنَبي : عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما « فى مملوك » . وكذلك جاء فى رواية أيوب عن نافع ، وأما عبيد الله عن نافع فاختلفوا عليه : فى رواية أسامة وابن نُمير عنه « فى مملوك » كما فى رواية القعنبي عن مالك ، وفى رواية بشر بن المفضل عن عبيد الله « فى عبد » وفى بعض هذه الروايات عموم (١) . وجاء ما هو أقوى من ذلك فى رواية موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر « أنه كان يرى فى العبد والأمة يكون بين الشركاء ، فيعتق أحدهما نصيبه منه ، يقول : قد وجب عليه عتقه كله » وفى آخر الحديث « يخبر بذلك ابن عمر عن النبي ﷺ » وكذلك جاء فى رواية صخر بن جويرية عن نافع « بذكر العبد والأمة » قريباً مما ذكرناه من رواية موسى . وفى آخره « رفع الحديث إلى النبي ﷺ »

السابع عشر : قوله ﷺ « وكان له مال » إن كان بالفاء « فكان له مال » اقتضى ذلك أن يكون اليسار معتبراً فى وقت العتق . وإن كان بالواو « وكان » احتمل أن يكون للحال . فيكون الأمر كذلك (٢)

الثامن عشر : قوله ﷺ « له مال » يخرج عنه من لا مال له ، وبه قال الشافعية فيما إذا أوصى أحد الشريكين بإعتاق نصيبه بعد موته ، وأعتق بعد موته ، فلا سراية ، وإن خرج كله من الثلث . لأن المال ينتقل بالموت إلى الوارث ، ويبقى الميت لا مال له . ولا تقويم على من لا يملك شيئاً وقت نفوذ العتق فى نصيبه . وكذلك لو كان يملك كل العبد فأوصى بعتق جزء منه . فأعتق لم يسر . وكذلك لو دَبَّر أحد الشريكين نصيبه . فقال : إذا مت فنصيبي منك حر . وكل هذا جار على ما ذكرناه عند من قال به . وظاهر المذهب عند المالكية فيمن قال : إذا مت فنصيبي منك حر : أنه لا يسرى ، وقيل : إنه يقوَّم فى ثلثه . وجعله موسراً بعد الموت

---

(١) قوله « وفى بعض هذه الروايات عموم » أقول : هو لفظ مملوك فانه يشملها

(٢) قوله « فيكون الأمر كذلك » أقول : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « كان له مال » سواء كان بالواو أو بالفاء دال على أنه قد ثبت له المال قبل العتق لما تدل عليه « كان » ، وكذلك قوله فى الرواية الأخرى الآتية فى الشرح « فان كان

التاسع عشر : أطلق « الثمن » فى هذه الرواية . والمراد القيمة . فان « الثمن » ما اشتريت به العين . وإنما يلزم بالقيمة لا بالثمن . وقد تبين المراد فى رواية بشر بن المفضل عن عبيد الله « ما يبلغ ثمنه ، يقوم عليه قيمة عدل » وفى رواية عمرو بن دينار عن سالم عن أبيه « أيما عبد كان بين اثنين فأعتق أحدهما نصيبه ، فان كان موسراً فانه يقوم عليه بأعلى القيمة ـ أو قال قيمة ـ لا وكس ولا شطط[1] » وفى رواية أيوب من كان له من المال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل » وفى رواية موسى « يقام وماله قيمة العدل » ، وفى هذا ما يبين أن المراد بالثمن القيمة

العشرون : قوله ﷺ « ما يبلغ ثمن العبد » يقتضى تعليق الحكم فى مال يبلغ ثمن العبد ، فاذا كان المال لا يبلغ كمال القيمة ، ولكن قيمة بعض النصيب ، ففى السراية وجهان لأصحاب الشافعى [2] . فيمكن أن يستدل به من لا يرى السراية بمفهوم هذا اللفظ . ويؤيده بأن فى السراية تبعيضاً لملك الشريك عليه . والأصح عندهم السراية إلى القدر الذى هو موسر به ، تحصيلا للحرية بقدر الإمكان ، والمفهوم فى مثل هذا ضعيف

الحادى والعشرون : إذا ملك ما يبلغ كمال القيمة إلا أن عليه ديناً يساوى ذلك أو يزيد عليه فهل يثبت الحكم فى السراية والتقويم ؟ فيه الخلاف الذى فى منع الدَّين الزكاة . ووجه الشبه بينهما اشتراكهما فى كونهما حقاً لله ، مع أن فيهما حقاً للآدمى . ويمكن أن يستدل بالحديث من لا يرى الدين مانعاً ههنا ، أخذاً بالظاهر . ومن يرى الدين مانعاً يخصص هذه الصورة بالمانع الذى يقيمه فيها خصمه . والمالكية على أصلهم فى أن من عليه دين بقدر ماله فهو معسر

موسراً » تدل على ثبوت الإيسار ولا دلالة لها على انقطاعه

(١) قوله « لا وكس » أقول : بفتح الواو وسكون الكاف ثم مهملة : لا نقص « ولا شطط » بمعجمة ثم مهملة مكرورة وبالفتح : أى لا زيادة على قيمته.

(٢) قوله « فى السراية وجهان لأصحاب الشافعى » أقول : الأصح السراية ، وهو مذهب مالك

الثانى والعشرون : يقتضى الخبر أنه مهما كان للمعتق ما بنى بقيمة نصيب شريكه فيقوَّم عليه ، وإن لم يملك غيره . هذا الظاهر . والشافعية أخرجوا قوت يومه ، وقوت من تلزمه نفقته ، ودَسْتَ ثوب ، وسكنى يوم . والمالكية اختلفوا فقيل : باعتبار قوت الأيام ، وكسوة ظهره ، كما فى الديون التى عليه ، ويباع منزله الذى يسكن فيه وشوارُ بيته . وقال أشهب منهم : إنما يُترك ما يواريه لصلاته

الثالث والعشرون : اختلف العلماء فى وقت حصول العتق عند وجود شرائط السراية إلى الباقى (١) . وللشافعى ثلاثة أقوال : أحدها ـ وهو الأصح عند أصحابه ـ أنه يحصل بنفس الإعتاق ، وهى رواية عن مالك . الثانى : أن العتق لا يحصل إلا إذا أدى نصيب الشريك . وهذا ظاهر مذهب مالك . الثالث : أن يتوقف ، فان أدى القيمة بان حصول العتق من وقت الإعتاق ، وإلا بان أنه لم يعتق . وألفاظ الحديث المذكور مختلفة (٢) عنــد الرواة . فى بعضها قوة لمذهب مالك ، وفى بعضها ظهور لمذهب الشافعى ، وفى بعضها احتمال متقارب

وألفاظ هذه الرواية تشعر بما قاله مالك (٣) ، وقد استدل بها على هذا المذهب ،

---

(١) قوله « إلى الباقى » أقول : لا فى حصته ، فانه ينفذ عند إيقاعه اتفاقا

(٢) قوله « وألفاظ الحديث المذكور مختلفــة » أقول : فبسبب اختلافها وقع الاختلاف إلى الثلاثة الأقوال ، وقد ذكر المحقق مستند كل قول كما ستراه ، واستدل الشافعية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ليس لله شريك » وبنفس اللفظ صار لله ، فلو بقينا ملك الشريك لأثبتنا الشركة ، فعلى هذا يصير حكمه فى الحال حكم الأحرار فى الشهادة والإرث والجناية والحد وغيره ، وهل تحصل الحرية دفعة واحدة ؟ فيها لهم وجهان : قال الإمام ينتقل الملك ثم يعتق ، وقيل يحصلان معاً والمشهور الأول ، ويأتى للشارح تقرير الاستدلال للشافعية بحديث الكتاب فى الوجه الرابع والعشرين

(٣) قوله « تشعر بما قاله مالك » أقول : لأنه قال قوم عليه قيمة عدل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد ، فظاهره أنه لا يعتق عليــه الحصة إلا إذا أعطى نصيب الشريك

لأنها تقتضى ترتيب التقويم [١] على عتق النصيب ، وتعقب الإعطاء وعتق الباقى للتقويم [٢] . فهذا الترتيب بين الإعطاء وعتق الباقى للتقويم

فالتقويم إما أن يكون راجعاً إلى ترتب فى الوجود ، أو إلى ترتب فى الرتبة والثانى باطل ، لأن عتق النصيب الباقى ـ على قول السراية ـ بنفس إعتاق الأول [٣] . إما مع إعتاق الأول ، أو عقيبه . فالتقويم إن أريد به الأمر الذى يقوّم به الحاكم والمقوم فهو متأخر فى الوجود عن عتق النصيب والسراية معاً [٤] . فلا يكون عتق نصيب الشريك مرتباً على التقويم فى الوجود [٥] ، مع أن ظاهر اللفظ يقتضيه

وإن أريد بالتقويم وجوب التقويم مع ما فيه من المجاز ، فالتقويم بهذا التفسير مع العتق الأول يتقدم على الإعطاء [٦] وعتق الباقى ، فلا يكون عتق الباقى متأخراً

---

(١) قوله « لأنها تقتضى ترتيب التقويم الخ » أقول : أى رواية الكتاب ترتب التقويم على عتق النصيب ، أى نصيب المعتق وهو مالك الشرك

(٢) قوله « وعتق الباقى للتقويم » أقول : وذلك لأنه قال قوم عليه فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد

(٣) قوله « بنفس اعتاق الأول » أقول : أى ما يملكه المعتق من الشرك ، وبه عتق عليه نصيب شريكه بالسراية مع عتق ما يملكه من الشقص أو عقبه ، وهذا ترتب فى الوجود

(٤) قوله « إن أريد به الأمر الخ » أقول : لم يأت لهذا قسيم ، والظاهر أن المراد ولا ريب أنه متأخر عن عتق النصيب وهوما يملكه المعتق وعن عتق الباقى بالسراية

(٥) قوله « فلا يكون عتق الشريك مرتباً » أقول : لحصته إذ تبعه عتقه عند إيقاعه لفظ الاعتاق مثلا ، وقوله « مع ما فيه من المجاز » إذ يكون قوله من أعتق أى أوقع العتق ناجزاً فى الذى يملكه من الشرك وموقوفا على أداء القيمة والتقويم فيما وقعت فيه السراية

(٦) قوله « يتقدم على الإعطاء » أقول : ويتقدم على عتق الباقى ، لأن الغرض أنه قد عتق مع الإعتاق الشرك أو عقبه

عن التقويم على هذا التفسير ، لكنه متأخر على ما دل عليه ظاهر اللفظ

وإذا بطل الثانى تعين الأول . وهو أن يكون عتق الباقى راجعاً إلى الترتيب فى الوجود ، أى يقع أولا التقويم ، ثم الإعطاء ، وعتق الباقى . وهو مقتضى مذهب مالك

إلا أنه يبقى على هذا احتمال أن يكون « وعَتَقَ » معطوفاً على « قُوِّم » لا على « أعطى » فلا يلزم تأخر عتق الباقى على الإعطاء ، ولا كونه معه فى درجة واحدة

فعليك بالنظر فى أرجح الاحتمالين ، أعنى عطفه على « أعطى » ، أو عطفه على « قوم »

وأقوى منه رواية عمرو بن دينار (١) عن سالم عن أبيه إذ فيها « فان كان موسراً فانه يقوم عليه بأعلى القيمة ـ أوقال : قيمة ـ لا وكس ولا شطط ، ثم يقوم لصاحبه حصته ثم يعتق » فجاء بلفظة « ثم » المقتضية لترتيب العتق على الإعطاء والتقويم

وأما ما يدل ظاهره للشافعى فرواية حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر « من أعتق نصيباً له فى عبد ، وكان له من المال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق » وأما ما فى رواية بشر بن المفضل عن عبيد الله فما جاء فيها « من أعتق شركا له فى عبد فقد عتق كله ، إن كان للذى أعتق نصيبه من المال ما يبلغ ثمنه يُقوَّم عليه قيمة عدل ، فيدفع إلى شركائه أنصباءهم ، ويخلى سبيله »

---

(١) قوله « وأقوى منه رواية عمرو بن دينار » أقول : من حديث الكتاب فى الدلالة على تأخر العتق عن الإعطاء قوله فى الرواية الأخرى « ثم يقوم لصاحبه حصته ثم يعتق » فانه أتى بثم الدالة على الترتيب ، إلا أنه يقال : إنما دلت على ترتب الإعتاق على التقويم ، لا على الاعطاء الذى هو محل نزاع المالكية وأحد وجهى الشافعية . قالوا : ولأنه ملك بعوض ورد به الشرع فلا يسبق وقوع العتق دفع العوض كالكتابة ، ولأن فى إزالة ملك الشريك قبل أن يحصل العوض إضراراً به فانه قد يفوته بهرب أو بغيره ، والضرر لا يزول بالضرر

فان فى أوله ما يستدل به لمذهب الشافعى لقوله « فقد عتق كله » فان ظاهره يقتضى تعقيب عتق كله لإعتاق النصيب ، وفى آخره ما يشهد لمذهب مالك ، فانه قال « يقوم قيمة عدل فيدفع الى شركائه أنصباءهم ويخلى سبيله » تفسير كونه عتق كله بأن يقوم عليه قيمة عدل فيدفع ، فأتبع إعتاق النصيب للتقويم ، ودفع القيمة للشركاء عقيب التقويم ، وذكر تخلية السبيل بعد ذلك بالواو

والذى يظهر لى فى هذا أن ينظر إلى هـــذه الطرق ومخارجها ، فاذا اختلفت الروايات فى مخرج واحد أخذنا بالأكثر فالأكثر ، أو بالأحفظ فالأحفظ . ثم نظرنا إلى أقربها دلالة على المقصود فنُـعمل بها

وأقوى ما ذكرناه لمذهب مالك لفظة « ثم » ، وأقوى ما ذكرناه لمذهب الشافعى رواية حماد ، وقوله « من أعتق نصيباً له فى عبد وكان له من المـال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق » لـكنه يحتمل أن يكون المراد أن مآله إلى العتق ، أو أن العتق قد وجب له وتحقق

وأما قضية وجوبه بالنسبة إلى تعجيل السراية ، أو توقفها على الأداء فمحتمل . فاذا آل الحال إلى هذا ، فالواجب النظر فى أقوى الدليلين ، وأظهرهما دلالة . ثم على تراخى العتق عن التقويم والإعطاء ، أو دلالة لفظة « عتيق » على تنجيز العتق (١) . هذا بعد أن يجرى ما ذكرناه من اعتبار اختلاف الطرق ، أو اتفاقها

الرابع والعشرون : يمكن أن يستدل به من يرى السراية بنفس الإعتاق (٢) ، على عكس ما قدمناه فى الوجه قبله

---

(١) قوله « على تنجيز العتق » أقول : وتظهر فائدة الخـلاف فى أنه لو أعتق الشريك الآخر حصته قبل أخذ القيمة نفذ عتقه عند المالـكية دون الشافعية ، والشارح المحقق تردد نظره فى الأرجح لتعارض الروايات ، وهو محل نظر

(٢) قوله « من يرى السراية بنفس الإعتاق » أقول : تقدم أنه قول الشافعى ورواية عن مالك ، وتقدم أن مذهب مالك خلافه ، وأن حديث الـكتاب دليل له ، وهنا قال : إنه يمكن أن يستدل به لمذهب الشافعى

وطريقه أن يقال : لو لم تحصل السراية بنفس الإعتاق ، لما تعينت القيمة جزاء للإعتاق . لكن تعينت ، فالسراية حاصلة بالإعتاق

بيان الملازمة [١] أنه إذا تأخرت السرايه عن الإعتاق ، وتوقفت على التقويم . فاذا أعتق الشريك الآخر نصيبه نفذ ، وإذا نفذ فلا تقويم . فلو تأخرت السراية لم يتعين التقويم ، لكنها متعينة للحديث

الخامس والعشرون : اختلف الحنفية فى تجزىء الإعتاق ، بعد اتفاقهم على عدم تجزىء العتق [٢] . فأبو حنيفة يرى التجزىء فى الإعتاق ، وصاحباه لا يريانه

وانبنى على مذهب أبى حنيفة أن للساكت أن يعتق إبقاء الملك ، ويضمن شريكه ، لأنه جنى على ملكه بالإفساد ، واستسعى العبدَ لأنه ملكُه ، وهذا فى حال يسار المعتق ، فان كان فى حال إعساره سقط التضمين ، وبقى الأمران الآخران

---

(١) قوله « بيان الملازمة » أقول : أى ملازمة حصول السراية بنفس الإعتاق لتعيين القيمة أنها لو تأخرت السراية وتوقفت على تقويم الشقص الذى هو للشريك كما هو مذهب مالك لصح أن يعتق الشريك نصيبه إذ هو باق على ملكه حتى يقوم ، ونفذ عتقه إذ لا يتوقف على شئ ، وإذا نفذ عتق الشريك نصيبه بطل التقويم إذ لا تقويم لحر ، وإذا بطل التقويم نافى ما أوجبه الحديث ، فدل على أن عتق النصيب الآخر بالسراية كان عند عتق صاحب الشقص لشقصه ، وخرج ملك شريكه عن ملكه بالسراية ولم يبق له فيه حق حتى يعتقه ، بل ليس له إلا قيمة شقصه ، وليس له التصرف فيه بعتقه ، وكأن المحقق قد استقوى هذا المأخذ فلم يشر إلى ضعفه

(٢) قوله « اختلفت الحنفية الخ » أقول : الفرق بين الإعتاق والعتق أن الاعتاق يصح فى نصف العبد مثلا فيعتق نصفه ، وأما العتق فلا يتجزأ بان يبقى نصفه مملوكا ونصفه حراً ، بل فيه عنده ثلاثة أقوال قد نقلناها بقولنا إن عند أبى حنيفة لا سراية ولا تقويم ، ولكن إن كان المعتق موسراً فيتخير الشريك بين ثلاثة أمور : أن يعتق نصيب نفسه ، وأن يستسعى العبد حتى يؤدى قيمة نصيبه ويعتق ، وعلى التقديرين ولاؤه بينهما نصفان ، وأن يضمن المعتق قيمة نصيبه ، فاذا أدى عتق وكان جميع الولاء له ، وإن كان معسراً فلا يضمنه الشريك ويتخير بين الخصلتين الأولين . انتهى

وعند أبي يوسف ومحمد لما لم يتجزأ الإعتاق عتق كله ، ولا يملك إعتاقه . ولهما أن يستدلا بالحديث من جهة ما ذكرناه من تعين القيمة فيه ، ومع تجزىء الإعتاق لا تتعين القيمة

السادس والعشرون : الحديث يقتضي وجوب القيمة على المعتق للنصيب : إما صريحاً كما في بعض الروايات « يقوم عليه قيمة العدل ، فيدفع لشركائه حصصهم » وأما دلالة سياقه فلا يشك فيها ، كما في رواية أخرى . وهذا يرد مذهب من يرى أن باقي العبد يعتق من بيت مال المسلمين . وهو قول مروى عن ابن سيرين ، مقتضاه التقويم على الموسر

وذكر بعضهم قولا آخر : أنه ينفذ عتق من أعتق . ويبقى من لم يعتق على نصيبه ، يفعل فيه ما شاء (١) . وروى في ذلك عن عبد الرحمن بن يزيد قال : كان بيني وبين الأسود غلام شهد القادسية وأبلى فيها ، فأرادوا عتقه ـ وكنت صغيراً ـ فذكر ذلك الأسود لعمر ، فقال : أعتقوا أنتم . ويكون عبد الرحمن على نصيبه حتى يرغب في مثل ما رغبتم فيه ، أو يأخذ نصيبه ، وفي رواية عن الأسود قال « كان لي ولإخوتي غلام أبلى يوم القادسية ، فأردت عتقه لما صنع . فذكرت ذلك لعمر فقال : لا تفسد عليهم نصيبهم حتى يبلغوا . فان رغبوا فيما رغبت فيه ، وإلا لم تفسد عليهم نصيبهم » فقال بعضهم : لو رأى التضمين لم يكن ذلك إفساداً لنصيبهم . والإسناد صحيح ، غير أن في إثبات قول بعدم التضمين عند اليسار بهذا نظر ما (٢)

وعلى كل تقدير فالحديث يدل على التقويم عند اليسار المذكور فيه

السابع والعشرون : « قوم عليه قيمة عدل » يدل على إعمال الظنون في باب القيم . هو أمر متفق عليه ، لامتناع النص على الجزئيات من القيم في طول مدة الزمان

---

(١) قوله « يفعل فيه ما يشاء » أقول : كأن قائل هذا لم يبلغه الحديث

(٢) قوله « غير أن في إثبات قوله بعدم التضمين الخ » أقول : لاحتمال أن المعتقين لم يكونوا من أهل اليسار ، فيوافق الحديث وتحمل عليه رواية رأى ابن عمر فلا يقدم على الحديث

الثامن والعشرون : استدل به على أن ضمان المتلفات التي ليست من ذوات الأمثال بالقيمة ، لا بالمثل صورة

التاسع والعشرون : اشتراط قيمة العدل يقتضي اعتبار ما تختلف به القيمة عرفا من الصفات التي يعتبرها الناس

الثلاثون : فيه التصريح بعتق نصيب الشريك المعتق بعد إعطاء شركائه حصصهم . قال يونس ـ هو ابن يزيد ـ عن ربيعة : سألته عن عبد بين اثنين فأعتق أحدُهما نصيبه من العبد ، فقال ربيعة : عتقه مردود . فقد حمل على أنه يمنع عتق المشاع

الحادي والثلاثون : ظاهره : تعليق العتق بإعطاء شركائه حصصهم [1] . لأنه رتب على العتق التقويم بالفاء . ثم على التقويم بالفاء الإعطاء والعتق . وعلى قولنا : إنه يسري بنفس العتق ، لا يتوقف العتق على التقويم والإعطاء

وقد اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال . أحدها : أنه يسري إلى نصيب الشريك بنفس العتق . والثاني: يعتق بإعطاء القيمة . والثالث : أنه موقوف . فإن أعطى القيمة ثبتت السراية من وقت العتق . وهذا القول لا ينافيه لفظ الحديث

الثاني والثلاثون : قوله « وإلا فقد عتق منه ما عتق » فهم منه عتقُ ما عتق فقط . لأن الحكم السابق يقتضي عتق الجميع ، أعني عتق الموسر ، فيكون عتق المعسر لا يقتضيه

نعم يبقى ههنا : أنه هل يقتضي بقاء الباقي من العبد على الرق ، أو يستسعى العبد؟ فيه نظر . والذين قالوا بالاستسعاء منع بعضهم أن يدل الحديث على بقاء الرق في الباقي ، وأنه إنما يدل على عتق هذا النصيب فقط ، ويؤخذ حكم الباقي من حديث آخر . وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى

---

(١) قوله « الحادي والثلاثون ظاهره الخ » أقول : تقدم هذا مبسوطاً بأدلته في الثالث والعشرين من الوجوه ، ولا أعرف فائدة لإعادته إلا زيادة قوله « وهذا القول لا ينافيه لفظ الحديث »

٤١٨ — الحديث الثانى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال « مَنْ أعْتَقَ شَقِيصاً مِنْ مَمْلُوكٍ ، فَعَلَيْهِ خَلاصُهُ كُلُّهُ فى مالِهِ ، فإنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مالٌ قُوِّمَ المَمْلُوكُ قِيمَةَ عَدْلٍ ، ثُمَّ استُسْعِىَ العَبْدُ ، غَيْرَ مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ »

فيه مسائل : المسألة الأولى فى تصحيحه . وقد أخرجه الشيخان فى صحيحيهما ، وحسبك بذلك ، فقد قالوا : إن ذلك أعلى درجات الصحيح . والذين لم يقولوا بالاستسعاء تعللوا فى تضعيفه بتعللات لا تصبر على النقد[1] . ولا يمكنهم الوفاء بمثلها فى المواضع التى يحتاجون إلى الاستدلال فيها بأحاديث يرد عليهم فيها مثل تلك التعللات . فلنقتصر على هذا القدر هنا فى الاعتماد على تصحيح الشيخين ، ونترك البسط فيه إلى موضع البسط إن شاء الله

المسألة الثانية : قوله ﷺ « من مملوك » يعم الذكر والأنثى معاً ، وهو أدل من لفظ « فى عبد » ، على أن بعض الناس [2] ادعى أن لفظ « العبد » يتناول الذكر والأنثى : وقد نقل « عبد وعبدة[3] » ، وهذا إلى خلاف مراده أقرب منه إلى مراده.

---

(١) (الحديث الثانى) قوله « تعليلات لا تصبر على النقد » أقول : قالوا إن ذكر الاستسعاء فى الحديث ليس من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنما هو من قول قتادة ، ونقل الخلال عن أحمد أنه ضعف رواية سعيد فى الاستسعاء ، وضعفه الأثرم عن سليمان بن حرب ، والذين ذهبوا الى أن الاستسعاء مدرج فى الحديث من قول أبى قتادة جماعة من الأئمة الحفاظ ، وأبى ذلك آخرون ومنهم الشيخان صاحبا الصحيح وصححا كون الجميع مرفوعاً ، وقد أطال فى ذلك الحافظ ابن حجر فى الفتح ، ونقلنا زبدة ذلك فى شرحنا سبل السلام على بلوغ المرام

(٢) قوله « على أن بعض الناس » أقول : قدمنا أنه أبو محمد بن حزم

(٣) قوله « وقد نقل عبد وعبدة » أى نقل عن أهل اللغة ، أو نقله ابن حزم لقوله « وهذا إلى خلاف مراده أقرب منه إلى مراده » فانه ربما دل على أنه هو الناقل

على أنه قد يتعسف متحسف ولا يرى أن لفظ « المملوك » يتناول المملوكة [1]

المسألة الثالثة : قوله عليه السلام « فعليه خلاصه » قد يشعر بأنه لا يسرى بنفس العتق ، لأنه لو عتق بنفس العتق سراية لتخلص على هذا التقدير بنفس العتق . واللفظ يشعر باستقبال خلاصه ، إلا أن يقدر محذوف [2] ، كما يقال : فعليه عوض خلاصه ، أو ما يقارب هذا

المسألة الرابعة : قوله عليه السلام « فعليه خلاصه كله » هذا يراد به الكل [3] من حيث هو كل ، أعنى الكل المجموعى . لأن بعضه قد تخلص بالعتق السابق ، والذى يخلصه كله من حيث هو كل هو تتمة عتقه

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام « فى ماله » يستدل به على خلاف ما حكى عمن يقول : إنه يعتق من بيت المال ، وهو مروى عن ابن سيرين

المسألة السادسة [4] : قد يستدل به لمن يقول : إن الشريك الذى لم يعتق أولا ليس له أن يعتق بعد عتق الأول ، إذا كان الأول موسراً ، لأنه لو أعتق ونفذ ، لم يحصل الوفاء بكون خلاصه من ماله . لكن يرد عليه لفظ ذلك الحديث . فان كان من لوازم عدم صحة عتقه أنه يسرى بنفس العتق على المعتق الأول فيكون دليلا على السراية بنفس العتق ، ويبقى النظر فى الترجيح بين هذه الدلالة وبين الدلالة التى قدمناها من قوله ﷺ « قوم عليه قيمة عدل ، وأعطى شركاؤه حصصهم ، وعتق عليه

---

(١) قوله « على أنه قد يتعسف الخ » أقول : يريد أنه قال « لا تتم المساعدة على عموم المملوك للذكر والأنثى فضلا عن العبد ، ولا أدرى ما شبهة من يقول ذلك

(٢) قوله « إلا أن يقدر محذوف » أقول : ودليل تقديره صدر الحديث

(٣) قوله « كل هذا يراد به الكل » أقول : ما فى الحديث لفظ « كل » وإنما كأنه يريد أن ضمير خلاصه يعود إلى كل العبد فيراد الكل المجموعى من حيث هو من غير ملاحظة لأفراده

(٤) قوله « المسألة السادسة » أقول : تقدم هذا البحث

العبد ، فان ظاهره ترتبُ العتق على إعطاء القيمـــة ، فأى الدليلين كان أظهر ، عمل به [1]

المسألة السابعة : قوله عليه السلام « فعليه خلاصه كله فى ماله » يقتضى عدم استسعاء العبد عند يسار المعتق [2]

المسألة الثامنة : قوله عليه السلام « فان لم يكن له مال » ظاهره : النفى العام للمال ، وإنما يراد به مال يؤدى إلى خلاصه

المسألة التاسعة : قوله عليه السلام « استسعى العبد » أى ألزم السعى فيما يَفُكُّه به بقية رقبته من الرق . وشرَطَ مع ذلك أن يكون غير مشقوق عليه ، وفى ذلك الحوالة على الاجتهاد [3] ، والعمل بالظن فى مثل هذا . كما ذكرناه فى مقدار القيمة

المسألة العاشرة : الذين قالوا بالاستسعاء فى حالة عسر المعتق : هذا مستندهم . ويعارضه مخالفوهم بما قدمناه من قوله ﷺ « وإلا فقد عتق منه ما عتق » ، والنظر بعد الحكم بصحة الحديث منحصر فى تقديم إحدى الدلالتين على الأخرى ، أعنى دلالة قوله « عتق منه ما عتق » على رق الباقى . ودلالة « استسعى » على لزوم الاستسعاء فى هذه الحالة . والظاهر ترجيح هذه الدلالة على الأولى [4]

---

(١) قوله « فأى الدليلين كان أظهر الخ » أقول : قد تقدم توجيه كل من القولين وصلاحية الحديث الأول لكل من الفريقين ، وقدمنا أنه محل نظر بعد

(٢) قوله « عند إيسار المعتق » أقول : هو نص الحديث الأول ، أعنى قوله « وكان له مال يبلغ ثمن العبد »

(٣) قوله « وفى ذلك الحوالة على الاجتهاد » أقول : فى قوله « غير مشقوق عليه » فانه رده إلى اجتهاد من له العبد ، أو الحاكم إن تنازعا ، والمراد أنه لا يكلف إلا ما يطيق ، وأحوال العبيد تختلف فى الجلادة والصناعة فى الأعمال ، فيكلف كل ما يظن أنه طاقته

(٤) قوله « ترجيح هذه الدلالة » أقول : وذلك لأن قوله صلى الله عليه وآله

باب بيع المدبر (١)

٤١٩ — الحديث الأول : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « دَبَّرَ رَجُلٌ مِنَ الأَنصارِ (٢) غُلاماً لَهُ ـ وفى لفظ ـ بَلَغَ النبيَّ ﷺ : أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَصحابِهِ أَعتَقَ غُلامًا لَهُ عَنْ دُبُرٍ ـ لَمْ يَكُنْ لَهُ مالٌ غَيْرُهُ . فَباعَهُ رسول الله ﷺ بِثَمانِمائَةِ دِرْهَمٍ ، ثُمَّ أَرْسَلَ بِثَمنِهِ إِلَيْهِ »

اختلف العلماء فى بيع المدبر (٣) ، ومن منع من بيعه مطلقاً فالحديث حجة عليه ، لأن المنع الكلى يناقضه الجواز الجزئى . وقد دل الحديث على بيع المدبر بصريحه فهو يناقض المنع من بيع كل مدبر

وأما من أجاز بيع المدبر فى صورة من الصور فاذا احتج عليه بهذا الحديث من يرى جواز بيع كل مدبر يقول : أنا أقول به فى صورة كذا (٤) . والواقعة واقعة حال

وسلم ، وإلا فقد عتق منه ما عتق ، ظاهر أنه قد وقع ذلك بإعتاق السيد شقصه ، وليس فيه تعرض لنفى الاستسعاء وعتق الباقى ، وهذا صريح فى الاستسعاء

(١) (باب بيع المدبر) أقول : مشتق من التدبير ، وهو فى اللغة النظر فى عواقب الأمور ، وفى الشرع عتق يقع بعد الموت

(٢) قال « رجل من الأنصار » أقول : هو أبو مذكور الأنصارى ، واسم العبد يعقوب ، أخرجه مسلم . واسم الذى اشتراه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نعيم بن عبد الله ويقال له النحام بالنون والحاء المهملة مثقلة لقب له

(٣) قوله « اختلف العلماء الخ » أقول : فأجاز بيعه مطلقا الشافعى وأهل الحديث ، ونقله البيهقى فى المعرفة عن أكثر الفقهاء ، وحكى النووى عن الجمهور مقابله أى بالمنع مطلقاً ، وفى المسألة تفاصيل أخر يعسر نهوض الدليل عليها

(٤) قوله « أنا أقول به فى صورة كذا » أقول : هى صورة الحاجة ، لأنها

لا عموم لها . فيجوز أن يكون فى الصورة التى أقول بجواز بيعه فيها ، فلا تقوم على الحجة فى المنع من بيعه مطلقا فى غيرها ، كما يقول مالك رحمه الله فى جواز بيعه فى الدَّين [1] على التفصيل المذكور فى مذهبه . ومذهب الشافعى : جواز بيعه مطلقاً . والله أعلم

والحمد لله وحده . وصلاته على أشرف خلقه محمد وآله وصحبه وسلم

التى جاءت فى هذا الحديث ، ففى بعض ألفاظه « وكان محتاجا » وفى حديث الكتاب « ولم يكن له مال غيره » وقد أجاب من أجاز البيع مطلقاً بأن قوله « وكان محتاجا » لا مدخل له فى الحكم ، وإنما ذكر لبيان السبب فى المبادرة ببيعه ليتبين للسيد جواز البيع . انتهى

(١) قوله « جواز بيعه فى الدين » أقول : وقال إن هذا الذى باعه صلى الله عليه وآله وسلم كان فى الدين . وأجيب بأنه لو كان كذلك لتوقف على طلب الغرماء ولباع منه بقدر الدين ، وقد روى مالك نفسه فى الموطأ عن عائشة رضى الله عنها أنها باعت مدبراً لها ولم ينكر عليها ذلك أحد من الصحابة رضى الله عنهم

* * *

انتهى ما من الله به ولله الحمد من (حاشية شرح العمدة) المسماة بالعدة فى أعوام وشهور عدة . للاشتغال بغيرها من الأشغال ، والكتب فيها على حسب خلو البال . نسأل الله تعالى أن ينفع بها الناظرين ، وأن يجعلها ذخراً يوم الدين ، آمين اللهم آمين ، والحمد لله رب العالمين أولا وآخراً عدد خلقه وزنة عرشه ومداد كلماته ورضاء نفسه ، وصلاته وسلامه على رسوله ختام المرسلين ، وعلى آله المطهرين ، ورضى الله عن الصحابة أجمعين ، وعن التابعين لهم باحسان إلى يوم الدين

* * *

وكان الفراغ من تأليفها فى أول يوم من شهر صفر سنة سبعين ومائة وألف ، ختمها الله تعالى وما بعدها بكل إحسان ، ومغفرة ورضوان ، وسلامة من الشرور فى الأديان والأبدان

انتهى كلام المؤلف قدس الله روحه ونور برحمته ضريحه . وكان الفراغ بحمد الله من زبر(١) هذه النسخة الساعة الحادية عشرة من نهار الخميس ثانى شهر جمادى الأولى من سنة ثمان وسبعين وثلثمائة وألف . بقلم خادم العلم الشريف أحد طلبة دار العلوم بصنعاء السيد عبد الله بن أحمد بن عبد الله حيدرة ، وفقه الله وختم له بالحسنى

(١) قلت : زبر أى جمعها فى كتاب ، والزبر اسم لجمع الكتب . وهذا آخر ما أردنا تحقيقه على حاشية الإمام محمد بن إسماعيل الصنعانى رحمه الله ورضى عنه . وقد انتهى ذلك فى ١٣ / ٣ / ١٣٧٩ بالروضة بالقاهرة . ولله الحمد والمنة

عنيت بطبعة

شركة الفتح للطباعة

مدينة ٦ أكتوبر ــ المنطقة الصناعية الثانية قطعة ٢١٩ /أ
ت : ٢٠٠٩٤٩ /٠١١